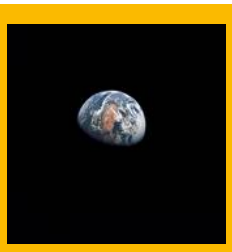
εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Editorial



Globale Herausforderungen

Die Welt als Schöpfung
FRANK VOGELSANG

Laudato si' revisited
MATTIAS KIEFER

Digitalisierung – eine Herausforderung für wertbezogene Bildung
ANDREAS BÜSCH

Die Mission der Kirche im Kontext von Migration und Flucht
TOBIAS KESSLER

„Rechtspopulismus" als Herausforderung der liberalen Demokratie
STEVEN SCHÄLLER

Von Franziskus zu Marx
PHILIPP GEITZHAUS

Globale Herausforderungen und die ÖRK-Missionserklärung
MARTIN HOCHHOLZER

AKTUELLES PROJEKT
diesseits – Junge Menschen trauern anders

AKTUELLE STUDIE
Sechste „Mitte-Studie" der Friedrich-Ebert-Stiftung

TERMINE & BERICHTE
Verschwörungstheorien und Reichsbürger
Synodalität als Grundwort kirchlicher Transformation

Beten mit dem Smartphone – Mobil-Apps und Seelsorge

Gesprächsabend mit Tomáš Halík und Anselm Grün

Rezensionen

Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept

Theos Exodus

Zu dieser Ausgabe

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Editorial

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

Liebe Leserinnen und Leser,

Alexander Gerst sprach Ende 2014 – nach einem halben Jahr auf der Raumstation ISS wieder zurück auf der Erde – im Interview von seinem Blick vom Weltall aus auf den blauen Planeten. Er war nicht der erste und nicht der einzige Astronaut, dem die Schönheit, die Kleinheit und die „Zerbrechlichkeit“ der Erde aus der anderen Perspektive besonders deutlich wurde; er hat aber wohl am eindrücklichsten davon berichtet. Wir haben diesen Blick „von außen“ in unserem Titelbild wiedergegeben. Es sind nicht nur der durch Schadstoffemissionen verursachte Klimawandel, die Verringerung der schützenden Ozonschicht, die Schutzbedürftigkeit von Arten, Wasser, Luft und Boden, sondern es sind Hungersnöte, Krankheiten und politische und wirtschaftliche Entwicklungen, die zu Herausforderungen für das Zusammenleben auf dem Blauen Planeten werden. Mehr als früher wird den Menschen bewusst, dass sie in einem gemeinsamen Haus leben, in dem die Angelegenheiten immer mehr miteinander verknüpft und die Ressourcen oft endlich sind. Also muss dieses Haus auch gemeinsam und vernetzt gestaltet und die Kommunikation und das Zusammenleben zum Wohl möglichst vieler gestaltet werden.

Die Kirche ist sowohl ein globaler wie auch auf verschiedenen Ebenen ein kontinentaler, nationaler, regionaler und lokaler Player der Weltgesellschaft. Das Konzil hat die Kirche als das universale Heilssakrament gesehen, das den grenzenlosen Willen Gottes darstellt und umsetzt, um dazu beizutragen, dass möglichst vielen erfülltes, gelingendes Leben ermöglicht wird. Wie Christen also von ihrem Glauben her das (Zusammen-)Leben regeln und realisieren, hat etwas mit der Solidarität mit anderen und der gemeinsamen Verantwortung für menschenwürdiges Leben, Gerechtigkeit und nachhaltige Zukunftsperspektiven zu tun. Globale Herausforderungen: ein Thema für die Pastoral? Wir meinen: ja! Es wird immer mehr deutlich, dass lokales Handeln (oder Unterlassen) Auswirkungen auf globale Vollzüge hat. Papst Franziskus hat in der Enzyklika Laudato si’ die Handlungsfelder benannt. Eine ganzheitliche Ökologie umfasst seiner Meinung nach neben Umweltverantwortung auch politische und ökonomische Konzepte, die zu mehr Beteiligung und alternativen Lebensstilen führen können.

In der KAMP haben wir mit Klimawandel, globaler Gerechtigkeit, Digitalisierung, Migration und (Rechts-)Populismus einige wesentliche globale Herausforderungen identifiziert, die für die Pastoral auf verschiedenen Ebenen Bedeutung haben. Hinzu kommen in dieser Ausgabe Akzentsetzungen zum kirchlichen Diskursbeitrag zur Bewahrung der Schöpfung: über Postwachstum und Kapitalismuskritik sowie über die Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Wir haben Fachleute um Klärungen und Einschätzungen gebeten. Nicht, dass es gleich eine unmittelbare Handlungsoption für Pastoral vor Ort gäbe; vielmehr geht es zunächst um Schärfung des Bewusstseins und dann um kontextuelle Lösungsansätze, die vor Ort entwickelt und umgesetzt werden müssen. Auf jeden Fall wurde uns in der Befassung mit der Thematik deutlich: Globale Herausforderungen fordern uns auch in unserem Christsein und Kirchesein heraus. Sie müssen mit auf die Agenda kirchlicher und pastoraler Entwicklung. Sie sind Teil der kirchlichen Sendung.

Wir vom Team der KAMP wünschen Ihnen eine anregende und ertragreiche Lektüre.

Es grüßt Sie herzlich aus Erfurt

Ihr

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Die Welt als Schöpfung

Dr. Frank Vogelsang ist Direktor der Evangelischen Akademie im Rheinland, Bonn.

Als eine der wichtigsten und grundlegendsten globalen Herausforderungen gilt aus christlicher Perspektive die Bewahrung der Schöpfung. Frank Vogelsang analysiert den Begriff der Schöpfung als spezifisch christlichen Begriff, der die Verdanktheit und Unverfügbarkeit der geschöpflichen Existenz impliziert und aus dem sich moralische Imperative ableiten.

Wenn wir heute das Ganze dessen, was existiert, wenn wir die Welt als Ganzes genauer beschreiben wollen, gebrauchen wir in der Regel den Begriff Universum. Dieser Begriff ist eng mit der astrophysikalischen Forschung verbunden. Die Naturwissenschaften setzen in den modernen Gesellschaften einen Vorstellungsrahmen, innerhalb dessen sich Aussagen über die Welt bewähren müssen.

Wie und in welcher Hinsicht aber gebrauchen wir dann den Begriff der Schöpfung? Meint der Begriff der Schöpfung dasselbe wie der Begriff des Universums? Dann kann man das Universum als Schöpfung bezeichnen, man muss es aber nicht, da beide Begriffe sich im Bedeutungsumfang nicht unterscheiden. Der Begriff signalisiert dann nur, dass die- oder derjenige, die oder der ihn verwendet, sich religiös verortet. Der folgende Beitrag will demgegenüber zeigen, dass der Begriff Schöpfung tatsächlich aber auf mehr referiert als der Begriff des Universums. Doch dann stellt sich die Frage, welche eigenständige Bedeutung der Begriff der Schöpfung entwickeln kann. Verweist er auf etwas, was der Begriff des Universums nicht beschreiben kann?

Zunächst soll der naturwissenschaftliche Begriff des Universums in groben Zügen beschrieben werden. Die Darstellung der Erdgeschichte und auch die der Evolution des Lebens lässt sich daran anschließend ohne Komplikationen darin einfügen. Auf der Grundlage des naturwissenschaftlichen Wissens kann man den Schöpfungsbegriff zunächst einmal historisch relativieren. Er entstammt einer Epoche, die noch nicht über das astrophysikalische und biologische Wissen verfügte. Eine solche Relativierung stellt aufgrund der fundierten Kenntnisse über das Universum die Aussagekraft des Begriffs der Schöpfung in Frage.

In einem zweiten Schritt sollen unsere Erkenntnisbedingungen für eine philosophische Beschreibung der Wirklichkeit im Ganzen genauer betrachtet werden. Hier zeigt sich: Das Ganze der Wirklichkeit kann niemals nur „Objekt“ naturwissenschaftlicher Beschreibung sein, denn zugleich ist eben dieselbe Wirklichkeit auch Voraussetzung für die Fähigkeit der Beobachtenden, überhaupt etwas zum Objekt zu machen. Die Wirklichkeit lässt sich nie nur als das Beobachtete darstellen, weil sie auch Grundlage für die Beobachtung selbst ist. Dieser Verwicklung von „Subjekt“ und „Objekt“ kann man dann besonders gut gerecht werden, wenn man die leibliche Existenz des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Sie legt nahe, dass sich bestimmte Dimensionen der Wirklichkeit einem objektivierenden Blick entziehen, es gibt existentielle Voraussetzungen, die nicht über objektivierende Methoden eingeholt werden können.

Der dritte Schritt beschreibt dann die religiöse Rede von der Schöpfung als eine spezifische Interpretation der Bedingungen dieser leiblichen Existenz. Der Begriff der Schöpfung bezeugt, dass die leibliche Existenz, in der wir uns vorfinden, von Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, abhängig ist. So kann der Schöpfungsbegriff auch moralische Qualitäten entfalten. Denn er bezeugt, dass ich über die Grundlage meines Lebens und des Lebens überhaupt nicht verfüge. Das Leben erscheint als Geschenk, als Gabe. Die Haltung, die daraus resultiert, ist eine der Dankbarkeit und der Bewahrung der Gabe: Die „Schöpfung zu bewahren“ wird zu einem sich daraus ableitenden Imperativ. Dieser Begriff hat eine weit über die Kirchen hinausgehende gesellschaftliche Resonanz, gerade weil er mit starken Bildern an grundlegende Bedingungen unserer leiblichen Existenz erinnert.

1. Welt und Mensch in der naturwissenschaftlichen Beschreibung

Eine naturwissenschaftliche Beschreibung zeigt die Welt als Universum, das sich nach Naturgesetzen entwickelt. Dieses Universum ist relativ genau beschreibbar, die moderne Astrophysik hat viel Erstaunliches herausgefunden, die Grundzüge des Wissens vom Universum sind bekannt: Das Universum ist nicht statisch, sondern dehnt sich seit etwa 13,7 Mrd. Jahren kontinuierlich aus. Der Anfangspunkt dieses Prozesses ist durch den sogenannten „Urknall“ gekennzeichnet. Das Universum besteht aus einer sehr großen Zahl von Galaxien, jede Galaxie wiederum aus einer sehr großen Zahl von Sonnensystemen. Die Erde ist dem Rand einer solchen Galaxie zuzuordnen, die am nächtlichen Himmel als Milchstraße erkennbar ist.

An dieser Stelle sei schon darauf hingewiesen, dass die Physik tatsächlich sich dem

„Anfangspunkt“ des sogenannten Urknalls nur annähern kann, da unterhalb einer bestimmten Mindestlänge bzw. -zeit die physikalischen Gesetze ihre Gültigkeit verlieren (Planck-Zeit). Diese Einschränkung ist für die aktuellen kosmologischen Modelle nicht sehr relevant, sie ist es aber für die philosophische und theologische Bewertung dieses Bildes vom Universum. Die Physik kann die Ausdehnung von etwas Gegebenem beschreiben, sie kann mit ihren Mittel aber keinen absoluten Anfangspunkt beschreiben. Dies unterscheidet das kosmologische Modell von der Schöpfungsgeschichte, die gerade den Anfang betont: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde […]“ (Gen 1,1).

Die Naturwissenschaften beschreiben weiterhin die Entwicklung des menschlichen Habitats, des Planeten Erde. Die Erdgeschichte ist Teil der Geschichte des Universums und umfasst angesichts ihrer Kleinheit eine erstaunlich große Zeitspanne: Der Planet ist etwa 5 Mrd. Jahre alt. Seit etwa 3,5 Mrd. Jahren gibt es Lebensformen auf der Erde. Die Daten der Evolutionsbiologie, die in den letzten Jahrzehnten zusammengetragen wurden, geben einen guten Überblick über die Entwicklung des Lebens auf der Erde, auch wenn die Forschung in diesem Bereich weit davon entfernt ist, eine vollständige Darstellung liefern zu können. Zudem gibt es immer noch grundlegende Fragen, etwa die, wie die „Akteure“ innerhalb des Evolutionsgeschehens zu beschreiben sind, die am „struggle for existence“ teilhaben, ob es die Arten sind, wie es Charles Darwin darstellt, oder doch Individuen oder gar die Gene, wie es Richard Dawkins vorschlägt. Unabhängig von diesen konzeptionellen Fragen ergibt die Vielzahl der Erkenntnisse ein so engmaschiges Netz von Daten, dass es völlig abwegig zu sein scheint, dass die theoretische Konzeption der Evolutionsbiologie noch einmal grundlegend in Frage gestellt werden könnte. Die Entwicklung des Menschen als homo sapiens wiederum ist Teil dieser evolutionären Entwicklung. Mensch und Affe haben gemeinsame Vorfahren, vor etwa zwei Millionen Jahren hat sich die Gattung homo ausdifferenziert, vor etwa 200.000 Jahren die heute rezente Art homo sapiens sapiens, der Mensch, wie wir ihn kennen.

Wie geht man nun angesichts dieses Wissens mit dem biblischen Schöpfungsbericht um? Die naturwissenschaftliche Beschreibung der Welt als Universum und des Menschen als Teil des evolutionären Geschehens stellt die religiöse Rede von der Schöpfung vor gravierende Probleme. Worauf bezieht sich der Begriff der Schöpfung im Unterschied zu den naturwissenschaftlichen, vom Universum, von dem Planeten Erde, von der Entwicklung der Arten bis hin zum homo sapiens?

Nicht selten wird dann der biblische Schöpfungsbericht religionshistorisch relativiert: Das Volk Israel hat mit dieser Erzählung die Entstehung der Welt und des Menschen für die damalige Zeit gedeutet. Man kann etwa den ersten Schöpfungsbericht der Bibel als eine kritische Absetzung gegenüber babylonischen Schöpfungsmythen der Exilzeit sehen, die den Sternen und der Sonne eine göttliche Rolle zuwiesen. Sonne und Mond sind hiernach keine Gottheiten, sondern nur Werke des schöpferisch tätigen Gottes. Doch bieten diese historischen Erklärungen der konkreten Gestalt des biblischen Schöpfungsberichts keine Grundlage für die Relevanz der Rede von der Schöpfung heute. Denn heute muss sich der Begriff nicht von babylonischen Schöpfungsmythen absetzen, sondern von naturwissenschaftlichen Beschreibungen, wenn er denn eine eigenständige Relevanz haben will. Diskussionen, in denen Christinnen und Christen die Schöpfung durch Gott behaupten, spitzen sich deshalb schnell auf die Frage zu, ob sie der naturwissenschaftlichen Beschreibung zustimmen oder ob sie sie ablehnen und dem biblischen Bericht den Vorzug geben. Im Raum der europäischen Kirchen ist die Antwort überwiegend die, dass zunächst einmal die naturwissenschaftliche Beschreibung bestätigt wird. Doch auch dann bleibt die Frage, ob die Schöpfung nur ein Synonym zu dem des Universums ist oder ob dieser Begriff einen eigenen, von Universum unterscheidbaren Informationsgehalt hat.

2. Die leibliche Existenz als Grundlage für die Erkenntnis der Wirklichkeit

Eine Pointe der Begriffe Schöpfung und Universum liegt darin, dass sie den Anspruch erheben, eine Aussage über *das Ganze* der Wirklichkeit zu machen. Nun lautet die entscheidende Frage: Kann die mit naturwissenschaftlichen Mitteln gefundene Beschreibung der Welt als Universum das Ganze der Wirklichkeit abbilden? Das Universum beruht auf einer physikalischen Beschreibung, die die Objektivierung des Beschriebenen voraussetzt. Es gibt gute philosophische Gründe, warum das so Beschriebene nicht das Ganze der Wirklichkeit sein kann. Der Philosoph Thomas Nagel weist darauf hin, dass dieses objektive Bild nicht berücksichtigen kann, dass der objektivierende Beobachter selbst Teil dieses Universums ist (vgl. Nagel 1986). Selbst wenn es, so Thomas Nagel, gelänge, die ganze Welt einschließlich des Individuums „Thomas Nagel“ objektivierend zu beschreiben, so wäre es ihm nicht möglich, in diesem Bild die Tatsache zu berücksichtigen, dass es ihm, Thomas Nagel, nicht egal ist, dass er eben jener „Thomas Nagel“ ist. Das heißt, die persönliche Verflochtenheit des Betrachters mit dem Betrachteten muss in dem objektivierenden Bild außen vor bleiben. Doch damit bleibt eine entscheidende Qualität der Wirklichkeit, in der wir leben, außen vor.

Das Problem ist, dass wir uns nicht genügend von der Wirklichkeit distanzieren können, um sie als ganze objektivierend zu beschreiben. Als leiblich existierende Wesen sind wir auf konstitutive Weise immer zugleich auch Teil der zu beschreibenden Wirklichkeit. Wenn wir uns auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen, verlieren wir in gewisser Weise die Kontrolle über die Erkenntnisbedingungen. Wir können das zu Erkennende von der Art und Weise, wie wir erkennen, nicht mehr hinreichend unterscheiden. Voraussetzungslose Erkenntnis ist für leibliche Wesen nicht möglich. Der Philosoph Maurice Merleau-Ponty hat mit phänomenolo-

gischen Mitteln diese Verwobenheit des Beobachters mit dem Beobachteten beschrieben, indem er die menschliche Existenz als leibliche Existenz darstellte (vgl. Merleau-Ponty 1945). Unser Leib lässt sich in diesem Sinne so charakterisieren, dass er sowohl dem Beobachtenden zugehört wie auch dem Beobachteten. Gerade weil wir leibliche Wesen sind, haben wir keine Möglichkeit, zu der Wirklichkeit im Ganzen in Distanz zu gehen, wir müssten dann unser Eingebundensein verleugnen. Nach Merleau-Ponty gehen wir immer schon von einem „Wahrnehmungsglauben" aus, wir setzen immer schon etwas voraus, wir sind immer schon von der zu untersuchenden Wirklichkeit geprägt. Das führt aber zu der Erkenntnis, dass wir uns aufgrund unserer leiblichen Existenz nicht nur in einem aktiven, kontrollierenden Verhältnis zur Wirklichkeit befinden. Unser Verhältnis zur Wirklichkeit ist zentral durch ein passives Moment bestimmt, wir sind immer schon Teil der Wirklichkeit, bevor wir uns Gedanken über die Wirklichkeit machen können.

Was folgt aus dieser Beschreibung unserer leiblichen Existenz? In aller Kürze können wir festhalten: Wenn wir das Ganze der Wirklichkeit erkennen wollen, entgleitet uns eine vollständige Kontrolle des Erkenntnisprozesses. Man kann in der Tat die Wirklichkeit mit physikalischen Methoden als Universum beschreiben. Doch ist es nicht möglich, ebenso den Vorgang des Beobachtens vollständig mit physikalischen Mitteln zu bestimmen. Die eigene existentielle Beteiligung bleibt bei der Beschreibung des Universums außen vor. Das muss man wissen, wenn man vom Universum redet. Gleiches gilt auch für andere wissenschaftliche Beschreibungen, etwa die Darstellungen der Evolutionsbiologie. Wissenschaftliche Methoden bewirken eine Distanzierung zu dem zu Beobachtenden. Das ist auf der einen Seite ihre unbezweifelbare Stärke, denn unabhängig von ihrer existentiellen Situation können Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sich auf eine gemeinsame Beschreibung einigen. Doch zugleich lässt die Fähigkeit nach, ihre Verwobenheit mit dem, was sie beobachten, zu beschreiben. Das ist zumeist kein Problem, die Verwobenheit mit einem beliebigen Objekt, etwa mit einer Kaffeetasse, ist gering. Hier lässt eine objektive Darstellung nichts vermissen. Doch ist das Ganze der Wirklichkeit anders geartet als eine Kaffeetasse. Beim Ganzen der Wirklichkeit bleibt notwendigerweise ein blinder Fleck, der nur indirekt adressiert werden kann. Jede konfrontative, jede sich methodisch distanzierende Haltung muss jene Verbundenheit ignorieren, die zugleich Grundlage unserer Existenz ist. Unsere existentielle Verbundenheit lässt sich nur indirekt adressieren.

3. Besonderheiten des Begriffs der Schöpfung

Diesen hier zunächst allgemein philosophisch beschriebenen Sachverhalt bringt der biblische Bericht der Schöpfung auf eigene Weise zum Ausdruck. Wer von der Schöpfung redet, weist auch auf den Schöpfer und damit ebenso auf das passive Moment der eigenen Existenz (vgl. Vogelsang 2016, 263 ff.). Die Welt wird wie das eigene Leben zu einer Gabe, die man dankbar annehmen kann. Hier bietet die Darstellung der Wirklichkeit als Schöpfung Hinweise auf Aspekte der Wirklichkeit, die nicht Teil einer naturwissenschaftlichen Darstellung werden können. Diese Aspekte lassen sich wegen des passiven Moments nicht in ein Wissen überführen, das in klaren Begriffen beschreibbar wäre. Sie sind eher Momente unseres existentiellen Bestimmtseins. In diesem Sinne geht der Begriff der Schöpfung über den Begriff des Universums hinaus. Er berücksichtigt, dass der Beobachtende Teil des Beobachteten ist.

Das, auf das der Begriff Schöpfung im Besonderen weist, ist deshalb kein Wissen im eigentlichen Sinn. Es ist eher ein Ausdruck für die Anerkennung unserer existentiellen Grundbedingung. Diese Bedingungen kann man nicht in ein begriffliches Wissen überführen, aber man kann es indirekt über Erzählungen beschreiben. Der Schöpfungsbericht hat nicht von ungefähr die Form einer Erzählung. Schon Platon hat darauf hingewiesen, dass die Darstellung der Schöpfung die Form einer Erzählung haben muss (vgl. Platon 2016, 29c–d). Erzählungen sind nicht darauf angewiesen, dass die methodische Distanz, die in einer naturwissenschaftlichen Beschreibung vorausgesetzt ist, eingehalten werden muss. Ein wichtiges Beispiel dieser Leistung einer Erzählung, existentielle Aspekte des Erzählenden mit aufzunehmen, ist etwa die autobiographische Erzählung. Gefragt, wer man sei, beginnt man zu erzählen: Ich bin dort aufgewachsen, habe jene Schulen besucht, diese Ausbildung gemacht, diese und jene Menschen kennengelernt, geheiratet usw. Erzählungen dieser Art sind die vornehmliche Weise, wie wir uns unserer eigenen Identität versichern, ohne uns zu objektivieren. Die Rede von der Schöpfung hat immer auch mit der Erfahrungswelt der an der Rede beteiligten Menschen zu tun (vgl. Link 2012, 40).

Erzählungen haben darüber hinaus noch andere Eigenschaften als naturwissenschaftliche Theorien. Erzählungen kennen einen Anfang und ein Ende, sie setzen einen Anfang. Dieser Anfang ist fragil, er kann jederzeit auch durch einen anderen ausgetauscht werden, was wiederum eine Auswirkung auf die Erzählung hat. Erzählungen bilden keine festen Ordnungen, sondern eher Arrangements, die von spannungsvollen Verhältnissen geprägt sind. So entwickelt sich in den Erzählungen ein Geschehen, das nie vollständig überblickt werden kann. Erzählungen rechnen mit dem, was in ihren Ordnungen nicht aufgeht, auch mit dem, was eine Ordnung setzt, so zum Beispiel ein Anfang. Die physikalische Größe der Zeit sieht keinen Index vor, die einen besonderen Zeitpunkt als absoluten Anfang ausweisen könnte. Deshalb ist in der kosmologischen Theorie nur eine asymptotische Annäherung an den Moment des Urknalls darstellbar. Sollte es eines Tages gelingen, den Urknall in eine physikalische Theorie einzubinden, dann entstünde sofort die Frage: Und was war davor? Erzählungen haben dagegen die Fähigkeit, von einem (stets gesetzten) Anfang zu reden.

4. Wirkungen des Begriffs der Schöpfung

Das, was an der biblischen Schöpfungserzählung heute noch aktuell ist, ist nicht die Ausführung, etwa die Vorstellung von sechs voneinander unterscheidbaren Phasen, den biblischen „Schöpfungstagen“. Der theologische Gehalt besteht nicht so sehr in der detaillierten Beschreibung der einzelnen Schritte der Schöpfung. Das scheint übrigens immer schon gegolten zu haben, denn sonst wäre es kaum vorstellbar, dass die Redakteure des biblischen Textes die beiden disparaten Schöpfungsberichte so unvermittelt aneinander gereiht hätten. Offenkundig geht es hier nicht um eine Systematik. Entscheidend an der Schilderung der Schöpfung ist, dass die Wirklichkeit, wie wir sie erleben, nicht aus sich selbst heraus verstehbar ist, dass sie auf Voraussetzungen weist, die wir als erkennende Menschen nicht kontrollieren können. Wir finden uns immer schon als leibliche, und das heißt, als mit der Wirklichkeit verwickelte Wesen vor. Den Anfang setzen nicht wir, wir erleben ihn als gesetzt und können ihn nur nachträglich erzählerisch versuchen einzufangen.

Es gibt einen weiteren Aspekt, auf den die Erzählung von der Schöpfung weisen kann. Eine naturwissenschaftliche Beschreibung der Wirklichkeit muss sich aufgrund der methodischen Distanzierung jeder moralischen Wertung enthalten. Dies erzwingen die Methoden, die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegen. Anders ist es bei der Schöpfungserzählung, Gott resümiert am Ende des sechsten Schöpfungstages: „Und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31). Die Schöpfung ist die gute Schöpfung, eine zu bewahrende Schöpfung. Der Mensch ist nicht neutraler Beobachter, sondern er ist voll und ganz Teil der Schöpfung und soll die übrige Schöpfung wie ein Gärtner behüten und bewahren. So wie Thomas Nagel es nicht egal ist, dass er mit dem Individuum Thomas Nagel identisch ist, so ist es Christinnen und Christen nicht egal, dass die Schöpfung so ist, wie sie ist.

In den 70er-Jahren des letzten Jahrhunderts ist der Begriff der Schöpfung in dem Slogan „Schöpfung bewahren“ zu einer weit über die Kirche hinaus verbreiteten Ausdrucksform geworden. Vielleicht lässt sich ja ihr Erfolg darüber erklären, dass sie ein starker Ausdruck für die existentielle Verwobenheit von uns Menschen mit der Wirklichkeit ist. Sie betont eine Weise unserer Existenz, die naturwissenschaftliche Darstellungen aus grundsätzlichen Gründen nicht erfassen können. Der Begriff der Schöpfung gibt zugleich eine Ahnung dafür, dass die Wirklichkeit nicht wertneutral beschrieben werden kann, dass ihr ein Sinn innewohnt, der eine engagierte Bewertung notwendig macht.

So kann man schließlich festhalten: Wer von der Schöpfung redet, redet von einer weiteren Wirklichkeit als eine naturwissenschaftliche Darstellung der Welt als Universum. Diese Rede verleugnet nicht das naturwissenschaftliche Wissen. Sie kann sich aber auch auf einen Anfang beziehen, sie zeigt die Wirklichkeit so, dass wir, die Beobachtenden, existentiell in sie eingebunden sind und dass es für uns ein passives Moment gibt, über das wir nicht verfügen und das wir auch nicht aufheben können. Schließlich betont der Begriff die Sinnhaftigkeit der Ordnungen, die wir erkennen können. Unser Leben ist immer ausgesetzt und gefährdet. Das Leben ist begrenzt und stets von dem Tod bedroht. Doch all das nimmt ihm seine Würde nicht. Wer von der Schöpfung redet, bestätigt, dass die Wirklichkeit als Grundlage allen Lebens wertvoll ist: „Und siehe, es war sehr gut.“

Literatur

Link, Christian, Schöpfung. Ein Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012.

Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung (übers. von R. Boehm), Berlin [1945] 1966.

Nagel, Thomas, Der Blick von Nirgendwo (übers. von M. Gebauer), Frankfurt/M. [1986] 2012.

Platon, Timaios, Werke in acht Bänden. Griech.-Dt. Bd. 7 (hrsg. von G. Eigler), Darmstadt 2016.

Vogelsang, Frank, Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricoeur und Waldenfels, Freiburg/München 2016.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Laudato si' revisited

Pastorale Konsequenzen der „Sorge für das gemeinsame Haus"

Klimawandel, nachhaltige Entwicklung und globale Gerechtigkeit sind weltweite dringliche Herausforderungen, die in der Enzyklika „Laudato si'" erstmals auch vom päpstlichen Lehramt systematisch besprochen werden. Dennoch spielt das Thema „Schöpfungsverantwortung" bislang keine zentrale Rolle im kirchlichen Kontext. Mattias Kiefer plädiert dafür, auch die pastorale Relevanz dieses Themas anzuerkennen, damit Kirche nicht bei den anstehenden gesellschaftlichen Transformationsprozessen außen vor bleibt.

Mattias Kiefer leitet die Abteilung Umwelt im Ressort Grundsatz und Strategie des Erzbischöflichen Ordinariats München und ist Sprecher der Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der deutschen Bistümer (AGU).

Eineinhalb Jahre ist es nun her, dass Papst Franziskus seine Enzyklika „Laudato si'" (im Weiteren: LS) am 18.6.2015 der Weltöffentlichkeit vorgestellt hat. Eineinhalb Jahre, in denen der anfängliche mediale Hype mit schnellen Reaktionen aus Kirchenamt, Politik und umwelt- und entwicklungspolitischer Zivilgesellschaft abgelöst wurde von einer mit dem Herbst 2015 einsetzenden intensiven binnenkirchlichen Befassung u. a. in Räten, Verbänden, den Hilfswerken und der katholischen Erwachsenenbildung; eineinhalb Jahre, in deren Verlauf der Text der Enzyklika beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz nachgefragt und abgerufen wurde wie noch keine Veröffentlichung zuvor in dessen Geschichte. Trotz dieser zum Teil beeindruckenden Aktivitäten kann man sich inzwischen des Eindrucks nicht erwehren, dass die Enzyklika außer- wie binnenkirchlich weitgehend „durch" ist, abgehakt, ohne dass sich jedoch an der in der Enzyklika sehr deutlich kritisierten Ausgangssituation wahrnehmbar etwas verändert hätte.

Der Befund des Papstes ist klar: Das gemeinsame Haus, der Planet Erde, ist in großer Gefahr, sozial wie ökologisch. Das vielfältige Leid der Armen und der Schrei des Planeten fordern ein grundlegendes Umsteuern des Einzelnen wie der Weltgemeinschaft, da ein Weitermachen wie bisher zutiefst ungerecht und gleichzeitig nicht dauerhaft-zukunftsfähig ist. Ungerecht, weil der Großteil der Menschheit ausgeschlossen wird von echter umfassender Entwicklung, nicht nachhaltig, nicht dauerhaft-zukunftsfähig, weil die planetaren Grenzen, die ökologischen Leitplanken heute schon bzgl. des globalen Klimawandels, des massiven Rückgangs der Biodiversität und eines völlig aus dem Gleichgewicht geratenen Stickstoff-Kreislaufs in Böden und Wasser deutlich überschritten werden.

Warum aber ist trotz dieses eindringlichen Aufrufs des Papstes zur Änderung der eigenen Alltagsroutinen selbst seine Kirche offenbar so schnell wieder zur Tagesordnung, zum business as usual, übergegangen?

Dieser Beitrag versucht, im ersten Teil einige der möglichen Gründe hierfür nachzuzeichnen, die u. a. – so eine der hier vertretenen Thesen – mit einer unzulänglichen Kategorisierung der Enzyklika zusammenhängen, was wiederum das Heraustreten des Themas „Schöpfungsverantwortung" aus seiner bisherigen kirchlichen Randexistenz erschwert. Das Anerkennen der auch pastoralen Dimension des Themas – der zweite Teil des Beitrags – aber wäre unabdingbare Voraussetzung, soll Kirche zukünftig einen ihrem Selbstverständnis (vgl. als eine von vielen möglichen Referenzen Gaudium et spes 3) entsprechenden wichtigen Part in den gesellschaftlich und politisch bevorstehenden Transformationsprozessen spielen. Der abschließende dritte Teil des Beitrags will anhand einiger konkreter Beispiele aufzeigen, wo pastorale Handlungsnotwendigkeiten liegen und worin deren pastorale Potenziale bestehen.

Etikettierungen und ihre Folgen

Die ersten Reaktionen nach ihrer Veröffentlichung deklarierten LS als Umwelt-, Öko- oder Klimaenzyklika. Dafür sprechen gute Gründe: Zum einen firmierte sie bereits während der knapp zweijährigen Vorberichterstattung wiederholt als ebensolche, zum zweiten handelt es sich bei LS tatsächlich um die erstmalige ausführliche und systematische Auseinandersetzung des päpstlichen Lehramts mit Fragen der Ökologie, nach punktuellen Einlassungen zum Thema aller Päpste seit Paul VI., und zum dritten wollte Papst Franziskus erklärtermaßen den politischen Prozess der globalen Klimaverhandlungen vor allem im Hinblick auf die COP21, den Weltklimagipfel in Paris Ende November 2015, positiv beeinflussen, etwa wenn er in der Enzyklika scheinbar lapidar, aber folgenschwer, feststellt: „Das Klima ist ein gemeinschaftliches Gut von allen und für alle" (LS 23). Nach Aussagen etlicher maßgeblich an den Verhandlungen Beteiligter spielte der Papst, spielte die Enzyklika dann tatsächlich eine nicht zu unterschätzende Rolle beim Zustandekommen des einstimmig verabschiedeten Pariser Beschlusses, die globale Erwärmung bis 2050, gemessen am Referenzjahr 1990, auf unter zwei Grad zu begrenzen.

Dennoch haben viele Kommentatoren im weiteren Verlauf der Diskussion zu Recht darauf hingewiesen, dass LS weit mehr ist als eine bloße „Öko-Enzyklika": Aufgrund der

Verklammerung der Umwelt- mit Armuts- und Gerechtigkeitsfragen handele es sich um eine genuine Sozialenzyklika, die die Tradition der kirchlichen Soziallehre fortschreibe, wenngleich erstmals ergänzt um die Folgen menschlichen Handelns auch für die natürliche Um- und Mitwelt, also mit Blick nicht nur auf die Mitmenschen, sondern ebenso auf den nichtmenschlichen Teil der Schöpfung. Die Reichweite dieses Schritts kann dabei nicht hoch genug eingeschätzt werden, dürfte doch das Miteinbeziehen von Langzeitfolgen menschlichen Handelns auch auf die Ökosysteme in der katholischen Sozialethik von nun an gesetzt sein.

Die Kategorisierung von LS als Umwelt- bzw. Sozialenzyklika scheint in der binnen- wie außerkirchlichen Rezeption bislang die bei Weitem vorherrschende – mit der unbeabsichtigten Folge, dass die Enzyklika als solche inzwischen kaum mehr Interesse hervorruft. Warum? Seine mit ihrer Veröffentlichung verbundenen unmittelbaren politischen Ziele hat der Papst ja offenkundig erreicht, das Abkommen auf dem Weltklima-gipfel und die Verabschiedung der neuen *sustainable development goals* durch die UN-Vollversammlung im September 2015; das Thema des Agenda-Settings bzgl. der Weiterentwicklung der kirchlichen Soziallehre scheint erfolgreich erledigt (was aber ohnehin nur den Spezialdiskurs einer kleinen sozialethischen Expertengemeinde interessiert); und für den verbleibenden Rest, also das jährliche Fastenessen, das Umweltpapier im Pfarrbüro und die Versorgung der auch bei uns am Rande der Gesellschaft Lebenden, gibt es kirchliche Spezialisten. Für die Mehrheit der *catholica* also ein Haken unter der Enzyklika – um was kümmern wir uns als nächstes?

Möglicherweise noch zusätzlich verstärkt wurde und wird ein derartiges Gefühl des „Fertigseins“ mit LS durch eines der spezifischen Merkmale der Enzyklika selbst, die sich – ein Novum in der Geschichte des päpstlichen Lehramts – ja ausdrücklich versteht als Dialogangebot an „jeden Menschen, der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3). Darüber wurde und wird aber dann gern vergessen, dass es sich zumindest für die Katholikinnnen und Katholiken trotzdem immer noch um eine Enzyklika handelt, also um ein Lehr- und Mahnschreiben eines Papstes an seine Kirche mit hohem Verbindlichkeitsgrad, die Herausforderung der ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Text also bestehen bleibt.

Auch wenn die meisten LS nun mit einem ähnlichen Etikett versehen haben, ist damit ja noch nichts darüber ausgesagt, ob das Etikett wirklich zu den Inhalten passt. Was also sind die zentralen Themen? LS 16 benennt sie selbst als „die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten; die Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist; die Kritik am neuen Machtmodell und den Formen der Macht, die aus der Technik abgeleitet sind; die Einladung, nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen; der Eigenwert eines jeden Geschöpfes, der menschliche Sinn der Ökologie; die Notwendigkeit aufrichtiger und ehrlicher Debatten; die schwere Verantwortung der internationalen und lokalen Politik; die Wegwerfkultur und der Vorschlag eines neuen Lebensstils“.

Diese Reihung nun führt etliche Themen auf, die auch Gegenstand einer klassischen Sozialenzyklika sein könnten: die Frage weltweiter Gerechtigkeit etwa, die Macht- und Systemfrage, das Thema Verantwortung auf unterschiedlichen Regelungs- und Entscheidungsebenen. Die anderen dort genannten Themen aber sind viel allgemeinerer Natur: Sie greifen einmal mehr immer wiederkehrende Anliegen dieses Pontifikats auf – vgl. dazu Bernd Hagenkord, der auf den engen Zusammenhang zwischen Evangelii gaudium, der Programmschrift Papst Franziskus’ für seine Kirche, und LS verweist –, und sie stellen in Form einer Grundlagenreflexion einen Zusammenhang her zwischen einem „neuen Lebens-stil“ und dessen geistlich-religiöser Fundierung. In Michael Rosenbergers Interpretation ist LS deshalb mindestens so sehr als eine Enzyklika zur Spiritualität zu lesen wie als Sozialenzyklika – mit LS 216 als Kronzeuge: „Ich möchte den Christen einige Leitlinien ökologischer Spiritualität vorschlagen, die aus den Überzeugungen unseres Glaubens ent-springen, denn was das Evangelium uns lehrt, hat Konsequenzen für unsere Art zu denken, zu empfinden und zu leben. Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine »Mystik«, die uns beseelt, ohne »innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen« (EG 261).“

Einen der Kerninhalte der Enzyklika bildet denn auch die bibeltheologisch und dogmatisch abgestützte Reflexion des Papstes über den christlichen Schöpfungsglauben, damit einer spezifischen Deutung von Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Papst Franziskus entfaltet das Angebot des christlichen Glaubens zur Interpretation von Wirklichkeit und fordert dabei auf zu einer ganzheitlichen, einer spirituellen Wahrnehmung von Realität als Gottes Schöpfung. Aus dieser Weltsicht heraus, genährt von einer „ökologischen“, das heißt ganzheitlichen bzw. integralen Spiritualität, entwickeln sich in seiner Lesart dann mehr oder weniger automatisch andere, lebensverträglichere Praxen, bis sie zu einem neuen Lebensstil werden, der den großen sozialen und ökologischen Herausforderungen entspricht.

Spielfeldverschiebung – re-framing

Damit hat der Papst das Feld verschoben, auf dem bislang kirchlicherseits das Thema Schöpfungsverantwortung i. d. R. gespielt wurde: ein Stück weg von den Katholischen Büros, den Räten und Verbänden, die versuchen, die kirchliche Position im Wettstreit der

Argumente einer pluralen Demokratie hörbar werden zu lassen; auch ein Stück weg von den (wenigen) kirchlichen Fachleuten, die sich um globale Gerechtigkeit und einen kleineren ökologischen Fußabdruck des eigenen kirchlichen Handelns kümmern; und ein großes Stück hinein in das Feld der Pastoral.

Ganz in dieser Logik liegen dann auch die wenigen konkreten Forderungen des Papstes in Richtung seiner Kirche, die LS formuliert:

1. Katechese und Verkündigung: „In jedem Fall wird man an die Glaubenden appellieren müssen, in Übereinstimmung mit ihrem Glauben zu leben und ihm nicht mit ihrem Tun zu widersprechen; man wird sie ermahnen müssen, sich wieder der Gnade Gottes zu öffnen und zutiefst aus den eigenen Überzeugungen von Liebe, Gerechtigkeit und Frieden zu schöpfen“ (LS 200).
2. Verkündigung und Erziehung/Bildung: „Auch der Kirche kommt diese Aufgabe [die Sensibilisierung der Bevölkerung] zu. Alle christlichen Gemeinschaften haben bei dieser Erziehung eine wichtige Rolle zu erfüllen. Ich hoffe auch, dass in unseren Seminaren und den Ausbildungsstätten der Orden zu einer verantwortlichen Genügsamkeit, zur dankerfüllten Betrachtung der Welt und zur Achtsamkeit gegenüber der Schwäche der Armen und der Umwelt erzogen wird“ (LS 214).
3. Pflege einer Spiritualität, „die nicht von der Leiblichkeit, noch von der Natur oder den Wirklichkeiten dieser Welt getrennt ist, sondern damit und darin gelebt wird, in Gemeinschaft mit allem, was uns umgibt“ (LS 216).

Neu an diesen Forderungen ist ihr Absender, das päpstliche Lehramt. In der Sache ganz ähnlich dagegen haben bereits vor knapp 20 Jahren die deutschen Bischöfe in ihrem umfangreichen Dokument „Handeln für die Zukunft der Schöpfung“ (1998) argumentiert:

- „[D]ie Umweltfrage [geht] auch die Kirche unmittelbar an. Die spirituelle und gemeinschaftsstiftende Kraft des Glaubens und das darin gründende pastorale Handeln der Kirche können und sollen einen wichtigen Beitrag zu einer notwendigen Erneuerung leisten“ (HZS 165).
- „Eine solche theologische Begründung des Umweltengagements, die von dem ureigensten Sendungsauftrag der Kirche ausgeht, kommt aus der Mitte des Glaubens. […] Einbindung in die Pastoral kann dazu beitragen, daß das Umweltengagement nicht in einem reinen Pragmatismus verflacht, sondern auch die spirituellen, geistigen und seelischen Dimensionen des Handelns für die Zukunft der Schöpfung angesprochen werden“ (HZS 166).
- „Dennoch hat die ökologische Frage bisher noch zu wenig Eingang in den Kernbereich des kirchlichen Handelns gefunden. Umweltengagement gilt innerhalb der verschiedenen kirchlichen Aufgabenfelder vielfach nur als sogenannte ‚Vorfeldarbeit‘, die zwar der eigentlichen Aufgabe der Kirche, dem pastoralen Heilsdienst am Menschen, indirekt zugutekommen könne, aber nicht integral zur Pastoral gehöre“ (HZS 168).

Noch einen Schritt weiter gingen die deutschen Bischöfe acht Jahre später, als sie in ihrem Papier zum Klimawandel aus dem Jahr 2006 sehr klar festhielten:

- „Für eine ernsthafte Wahrnehmung der kirchlichen Klimaverantwortung ist […] unverzichtbar: a) eine pastorale Verankerung der Schöpfungsverantwortung im Selbstverständnis der Kirche sowie in der Diakonie, Verkündigung und Liturgie; Schöpfungsverantwortung ist genuiner Teil des pastoralen Auftrags der Kirche […]“ (Klimawandel 62).

Von der pastoralen Vorfeldarbeit als Querschnitt hinein in die kirchlichen Grundvollzüge, eine fürwahr steile Karriere – leider weitgehend beschränkt auf geduldiges Papier, die kirchliche Praxis in Deutschland sieht trotz der mehrfachen Bekräftigung der herausragenden Bedeutung der Pastoral anders aus. Als Querschnittsaufgabe kirchlichen Handelns ist Schöpfungsverantwortung in den Diözesen seltenst verortet, es gibt in den deutschen Bistümern zudem nach wie vor kaum Fachpersonal für Umweltfragen: Von den 27 Bistümern haben aktuell gerade einmal vier hauptamtliche diözesane Umweltbeauftragte mit vollem Stundendeputat; dort, wo es in den letzten Jahren diesbezüglich Fortschritte gab, passierte das in der Regel auf Grundlage eines Förderprogramms, der sog. Klimaschutzinitiative des Bundesumweltministeriums, d. h. mit zeitlich befristeten Projektstellen; in den Ausbildungs-Curricula v. a. des pastoralen Personals spielen Fragen einer ganzheitlichen Spiritualität und praktischer Schöpfungsverantwortung – wenn überhaupt – eine höchstens marginale Rolle; die Struktur der Organe der Deutschen Bischofskonferenz bildet gleichermaßen nur das ab, was überall der Fall ist: eine bestenfalls sehr nachgeordnete Stellung des Themas Schöpfungsverantwortung; und immer wieder bekommen die Fachstellen in den Ordinariaten Rückmeldungen aus den ortskirchlichen Kontexten, d. h. in der Regel von der Gemeindeebene, dass „Schöpfung“ als Thema der Verkündigung bzw. in liturgischen Kontexten dort so gut wie nicht vorkommt.

Die hier vertretene zusammenfassende Doppelthese lautet demnach:

1. LS spielt kaum mehr eine Rolle in der binnenkirchlichen Diskussion, weil die Enzyklika vermeintlich eindeutig etikettiert und damit gleichzeitig abdelegiert wurde an einen kleinen Kreis von kirchlichen Spezialisten aus dem Umwelt- und globalen Gerechtigkeitsdiskurs. Damit wurde mit der Enzyklika genau gleich verfahren wie kirchlicherseits mit dem Thema Schöpfungsverantwortung und globaler Gerechtigkeit

überhaupt.

2. Solange die pastorale Dimension des Themas Schöpfungsverantwortung nicht erkannt und konsequent praktisch umgesetzt wird, wird sich daran wenig ändern. Die Kirche aber wäre schon allein aus Eigeninteresse gut beraten, diesen Kurs viel stringenter zu verfolgen, da die Handlungsfelder Schöpfungsverantwortung und globale Gerechtigkeit großes pastorales Potenzial enthalten.

Im nun folgenden abschließenden Teil soll obige zweite These anhand einiger konkreter Beispiele illustriert werden, die aufgrund des Erfahrungshintergrunds des Autors vornehmlich das Thema Schöpfungsverantwortung im Blick haben.

Schöpfungsverantwortung in pastoraler Perspektive

Zwei Leitplanken für die folgenden Überlegungen seien klärend vorausgeschickt:

1. Mit dem pastoralen Aufgreifen des Themenfelds Schöpfungsverantwortung inklusive seines Kontexts globaler Gerechtigkeit betreibt Kirche kein Zeitgeist-Surfing, sondern sie würde ganz im Sinn der oben zitierten DBK-Positionen versuchen, ein spätestens mit LS als Merkmal christlicher Identität verstandenes Thema zu operationalisieren.
2. Es handelt sich um ein Aufgaben- und Handlungsfeld, das in unterschiedlichen Konzeptionen von Pastoral geboten ist, sowohl in ihrem eher klassischen Verständnis als Pastoral des Angebots bzw. Erreichens als auch in ihrer neueren Variante einer Pastoral des Lernens unter den Bedingungen von Säkularität. Vor dem Hintergrund der bevorstehenden grundlegenden Transformationsdebatten in Politik und Gesellschaft, zu denen uns Phänomene wie das Erreichen und zunehmende Überschreiten der planetaren Grenzen, Ressourcenerschöpfung, Klimawandel, Migration, Globalisierung etc. zwingen, werden vermutlich beide pastoralen Paradigmen ihre Berechtigung haben und entsprechend nachgefragt werden.

Praktizierte Schöpfungsverantwortung ist als Thema attraktiv für Gruppen, die sich von den traditionellen Partizipationsangeboten einer Ortsgemeinde wenig ansprechen lassen, namentlich Männer sowohl in der Familienphase – aufgrund der erhöhten Sensibilität für Fragen intergenerationeller Gerechtigkeit – als auch im Ruhestand – wegen der Möglichkeit des Einbringens von Erfahrungen und Kompetenzen aus den jeweiligen Berufsbiographien in z. B. Handwerk und Industrie, die kirchlicherseits sonst kaum nachgefragt werden. Zahllose Erfahrungen von Pfarreien und Gemeinden, die sich in den letzten Jahren z. B. um die Einführung von Umweltmanagementsystemen bemüht haben, belegen dies. Solche Aktivitäten dienen des Weiteren häufig dem Gemeindeaufbau, insofern die Aufbau- und Ablauforganisation, also die Struktur sämtlicher kirchlicher Aktivitäten einer Pfarrei, in solchen Prozessen häufig erstmals erfasst und visualisiert wird.

Gleichermaßen aber ist religiös motiviertes Suchen nach neuen zukunftsfähigen Formen von Gesellschaft und damit sozialem Miteinander attraktiv für Gruppen, die mit ähnlichen Fragen unterwegs sind – dies wäre eine Form pastoralen Lernens, die gerade nicht davon ausgeht, immer schon Antworten für alles und jedes zu haben.

Aktives Schöpfungshandeln hat eine geistig-geistliche Dimension, die sich in ganz konkreter Praxis ausdrücken muss: Hier greift ein pastoraler Angebotscharakter, also z. B. aktiver Klimaschutz vor Ort durch Energieeffizienzmaßnahmen in den Pfarrgebäuden, lokaler Artenschutz und damit Biodiversitätserhalt durch das Mitleben-Lassen von Gebäudebrütern und Fledermäusen in den historischen Kirchengebäuden vor Ort, Ressourcenschutz durch Müllvermeidung, Wiederverwenden und Recycling in der Pfarrei etc. Aber aktives Schöpfungshandeln erschöpft sich nicht in dieser Praxis. Letzten Endes zielt es auf eine religiös motivierte, ganzheitliche, individuelle wie kollektive Umkehrbewegung, wie sie exemplarisch LS beschreibt und über die der Papst mit möglichst vielen unterschiedslos ihrer Herkunft in den Dialog kommen möchte – hier also wieder eher der Ansatz einer Pastoral des gemeinsamen Lernens.

Schöpfungshandeln hat transformierende Kraft und wird insofern in vielen Kontexten als zukunftsweisend wahrgenommen, was ihm pastoral-missionarisches Potenzial zuweist. In anderen Kreisen, Kontexten und Milieus dagegen definiert öko-sozial verantwortliches Handeln schlicht den örtlichen Standard – entsprechend zu agieren ist demnach nichts Besonderes, wiewohl nicht so zu handeln als deutlich negativ wahrgenommen würde.

Schließlich: Pastoral braucht Infrastruktur, eine Tatsache, die für zumindest manche der pastoral-visionären Theoretiker viel zu mundan ist, als dass sie bei ihren Konzeptdesigns auch nur Beachtung geschweige denn ihren Niederschlag fände. Eine solche Haltung übersieht dabei zum einen, welche Bedeutung Räume und Infrastruktur für lokale kirchliche Identitäten haben – zum Teil über Jahrzehnte ausgeprägt und erhalten –, zum anderen aber auch, dass lokales kirchliches Engagement im Haupt-, vor allem aber Ehrenamt mit viel Einsatz, Energie und häufig hoher Fachkompetenz versucht, genau diese Infrastruktur bereitzustellen. Pastoral passiert über Personen, und entscheidende Personengruppen samt ihrer Anliegen bei Zukunftsplanungen auszublenden, gibt leichtfertig einen großen Vorteil aus der Hand. Das Entwickeln kirchlicher Gebäudestrategien wird zukünftig für die diözesanen und lokalen Verwaltungen ein noch wichtigeres Thema als heute schon sein, aus finanziellen Gründen, aus Klimaschutzgesichtspunkten bzgl. des Energieverbrauchs bei Bau und Betrieb der Gebäude – samt der damit in Zusammenhang stehenden örtlichen Mobilitätskonzepte – und aus pastoralen Notwendigkeiten. Eine viel stärkere Verzahnung als bislang zwischen pastoraler Planung und Liegenschaftsverwaltung ist dringend geboten.

Literatur

LS: Papst Franziskus, Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom 2015.

HZS: Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998.

Klimawandel: Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und Kommission Weltkirche, Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit, Bonn [2]2007.

Hagenkord SJ, Bernd, Leseschlüssel zu Laudato Si', verlinkt auf: Laudetur Jesus Christus. Radio Vatikan Blog, Eintrag „Laudato Si'"

Kirchliches Eintreten für Klimaschutz und für globale Gerechtigkeit folgt logisch zwingend aus dem christlichen Schöpfungsverständnis, aus einer spezifisch gedachten Gott-Welt-Relation, wie sie die Bibel vorstellt. Die Enzyklika Laudato si' hat dies so eindrücklich wie eindringlich entfaltet. Eine diesem christlichen Identitätsmerkmal entsprechende, wahrnehmbare eigene kirchliche Praxis wird sich nur dann einstellen, wenn Schöpfungsverantwortung und globale Gerechtigkeit nicht als Themen einiger weniger Spezialisten verstanden werden, sondern auch zu einem Thema pastoraler Konzeptentwicklung wie pastoraler Praxis vor Ort werden.

Eintrag „Laudato Si'".

Rosenberger, Michael, Gottes Schöpfung schmecken. Naturerfahrung und Schöpfungsspiritualität, in: KLJB Bayern/Die Umweltbeauftragten der bayerischen Bistümer (Hrsg.), Werkbrief „Laudato si'. Schöpfungsspiritualität in der Praxis", München 2016.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Digitalisierung – eine Herausforderung für wertbezogene Bildung

Prof. Andreas Büsch ist Leiter der Clearingstelle Medienkompetenz der Deutschen Bischofskonferenz an der KH Mainz, seit 2000 ist er als Professor für Medienpädagogik und Kommunikationswissenschaft an der KH Mainz tätig.

Der Megatrend Digitalisierung lässt kaum einen Lebensbereich unberührt und führt zu massiven und rasanten Veränderungen, im Leben des Einzelnen ebenso wie in gesellschaftlichen und globalen Zusammenhängen. Zur Bewältigung der damit verbundenen Herausforderungen verweist Andreas Büsch auf die Bedeutung einer umfassenden Medienbildung.

Eine Reihe Technik-induzierter Megatrends haben die gesellschaftliche Entwicklung in den letzten Jahrzehnten entscheidend beeinflusst:

- Digitalisierung, d. h. Umwandlung von analogen in digitale Daten,
- Vernetzung, mit den Zwischenständen Web 1.0 (World Wide Web), 2.0 (Social Web) und 3.0 (Internet der Dinge; semantisches Netz),
- Miniaturisierung, zugleich Voraussetzung für
- Mobilität,
- sowie Konvergenz von Medien, (Unterhaltungs-)Elektronik und Haushaltsgeräten.

Der zweifelsfrei umfassendste Megatrend ist die fortschreitende Digitalisierung, die längst über die Transformation von Daten hinaus massive gesellschaftliche, d. h. rechtliche wie politische, aber auch ökonomische und bildungsplanerische Auswirkungen hat. Denn Arbeit 4.0 in der Industrie 4.0 erfordert auch Bildung 4.0, die die qualifizierten AbsolventInnen für das digitale Leben hervorbringen soll. Ob diese Neologismen immer gerechtfertigt oder wenigstens sinnvoll sind, sei hier dahingestellt: Sicherlich gibt es keine digitale Bildung, so wie es auch ihr vermeintliches Gegenstück, eine analoge Bildung, nicht gibt. Und der Begriff der „digitalen Gesellschaft“ kann auch nur als verkürzendes Schlagwort bewertet werden, dem ebenfalls das begriffliche Gegenstück fehlt, aus dem es evolutionär, kontrastierend oder disruptiv hervorgegangen ist.

1. Herausforderungen

Völlig unstrittig ist allerdings, dass Digitalisierung mit ihren zahlreichen Facetten immer mehr Bereiche des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens erfasst und damit tatsächlich ein Megatrend ist, der uns vor gewaltige Herausforderungen stellt. Diese lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – in einer Reihe von Spannungsfeldern thematisieren, die neben sozialen und rechtlichen sowohl ethische als auch religiöse Bezüge aufweisen.

1.1 Privatheit und Öffentlichkeit

Alle Medien sind ambivalent, können also sozial und konstruktiv genutzt werden – oder auch nicht. Das spezifische Problem der digitalen Medien ist die schiere Reichweite: Was einmal im Internet veröffentlicht ist, ist damit sofort weltweit öffentlich. Und wenn es einmal von Suchmaschinen erfasst und indiziert ist, lässt es sich auch nicht mehr einfach löschen. Diese Reichweite potenziert sich im Blick auf Social Media mit der Niedrigschwelligkeit ihrer Nutzung, die zudem dank mobiler Geräte jederzeit und überall möglich ist.

Damit ist unmittelbar die Frage gestellt, wie sich Privatheit in Social Media überhaupt entfalten kann – oder ob nicht nur noch Abstinenz entsprechend dem Gebot der Datensparsamkeit eine Lösung sein kann. Das Themenfeld Datenschutz und informationelle Selbstbestimmung in Spannung zum menschlichen Grundbedürfnis nach Kommunikation wäre damit ein Ansatzpunkt für ethische Debatten.

1.2 Diskretion und Transparenz

Als quasi private Wendung folgt aus dem ersten bipolaren Spannungsfeld: Aus ethischen Gründen sollte ich nicht alles äußern, was ich äußern kann. Gerade angesichts der nahezu unbegrenzten Reichweiten unserer digitalen Äußerungen brauchen wir kommunikative Diskretion (vgl. DBK 2011, 41). Absolute Transparenz – ob unter dem Anspruch einer verabsolutierten Authentizität oder aufgrund des Rechts auf Information – birgt in sich die Gefahr der Unmenschlichkeit. Hinzu kommt das Problem, dass die Publikation von Inhalten durch Jedermann auch den Verlust journalistischer Qualität und damit die Verbreitung formal schlechter und sachlich ungenauer bis falscher Informationen bedeuten kann.

Diese ursprünglich professionsethischen Debatten der Journalistik betreffen mittlerweile jeden, der an Social Media partizipiert, da in der Rolle des Prosumers die Verantwortung des Rezipienten mit der des Produzenten zusammenkommt.

Damit ergeben sich unmittelbar Anforderungen an eine umfassende Medienbildung, die immer auch eine normative und reflexive Komponente haben muss.

1.3 Beziehung und Oberflächlichkeit

Bringen die sozialen Netze wirklich eine neue Qualität durch die Kombination von „strong ties“ und „weak ties“? Oder sind die Nutzer am Ende „Verloren unter 100 Freunden“ (so ein Buchtitel von Sherry Turkle)?

Nicht erst seit Erfindung des Fax gibt es die Erwartung einer unmittelbaren Reaktion des Kommunikationspartners; während der gesamten Geschichte der Medien ist mit jeder neuen Entwicklung die Geschwindigkeit der Kommunikation gestiegen. Und auch die Kürze und der Zwang zur Prägnanz sind kein genuines Merkmal der digitalen Medien – „Fasse dich kurz!“, hieß es früher in öffentlichen Telefonzellen. Mit SMS und davon abgeleiteten Tweets sowie Facebook-typischen Posts ist aber eine zwangsläufige Verkürzung gegeben, die eine tiefergehende Erörterung kaum zulässt; dafür gibt es wiederum andere Formate wie Blogs.

Die Form der Beziehungsbeschreibung – Freund, Follower u. a. – ist bei Social-Media-Diensten in der Regel immer binär, was einerseits dadurch die Beziehung zwischen Kommunikationspartnern determiniert und andererseits kaum in der Lage ist, die differenzierten zwischenmenschlichen Kommunikations- und Interaktionsformen abzubilden. Auch die bei einigen Diensten gegebene Möglichkeit, „Listen“ zu bilden, impliziert einen im Alltag so nicht nötigen Zwang zur klaren Kategorisierung von Beziehungszuschreibungen.

Daneben steht die grundsätzliche Frage im Raum, welche Konsequenzen für die Kommunikation und die Qualität von Beziehung soziale Medien haben – sofern damit tatsächliche Beziehungen außerhalb der Social Networks verdoppelt werden, können diese eine wertvolle Ergänzung sein. Sobald ich aber reine Online-Kontakte eingehe, z. B. in beruflichen Netzwerken als Kontakt eines Kontaktes, dürfte in der Regel eine deutlich oberflächlichere Beziehung vorliegen.

1.4 Inszenierung und Authentizität

Im Sinne einer Verantwortungsethik ist Authentizität in der digitalen Kommunikation unverzichtbar – andernfalls höhlen die Möglichkeiten der Täuschung und Inszenierung die Beziehung der sozialen Kommunikationspartner aus. Andererseits ist ein Mindestmaß an Inszenierung üblich und notwendig; auch im „wirklichen“ Leben präsentiere ich je nach sozialer Situation bestimmte Anteile meiner Person und andere nicht.

Und auch die Authentizität der Kommunikation wird zwangsläufig selektiv sein müssen, denn alles andere hieße, sich – wie von den Vertretern der Quantified-Self-Bewegung gefordert – völlig transparent auszuliefern. Dieser Begriff bezeichnet summarisch alle Anbieter, Nutzer, Methoden, Geräte und Dienste, die v. a. personenbezogene Daten aufzeichnen und auswerten („self-tracking“; wörtl.: Selbstaufzeichnung in Zahlenwerten). Ziel ist eine umfassendere Kenntnis in Bezug auf den eigenen Körper, in der Konsequenz meist auch eine Optimierung des Tagesablaufs und Reduzierung negativer Faktoren wie Stress.

Die Grenze zur Selbstdarstellung als Primärtugend ist fließend, was für die Nutzer digitaler Kommunikationsmedien eine umfassende Medienkompetenz notwendig macht, vor allem hinsichtlich Reflexivität und ethischer Bewertung kommunikativen Handelns.

1.5 Big Data: Komfort und Kontrolle

Der Reiz digitaler Medien wie des Social Web liegt in dem Mehr an Komfort, dass sie uns bieten: Ich muss mir keine Kontaktdaten wie Mailadressen oder Telefonnummern mehr merken – postalische Adressen sind für private wie dienstliche Kontakte quasi überflüssig geworden –, denn Facebook, WhatsApp und Co. „wissen“ ja, wer meine Freunde sind. Und bei einer Google-Suche brauche ich nicht mal die korrekte Schreibweise des gesuchten Begriffs zu kennen: Googles automatische Vervollständigung schlägt mir sofort Begriffe vor, die ich vielleicht eingeben möchte, weil häufig nach ihnen gesucht wird.

In diesen und vielen anderen Fällen sind gesammelte Daten die Voraussetzung für eine noch komfortablere Nutzung, die zudem scheinbar kostenlos ist. Die verdeckten Kosten bestehen aber in der Preisgabe meiner Daten: Mein Adressbuch wird von den Anbietern sozialer Netzwerke komplett eingelesen, um mir Freunde „vorschlagen“ zu können. Was immer ich bei Facebook einstelle, geht gemäß deren Geschäftsbedingungen in deren Eigentum über. Und Google „liest“ per Texterkennung meine Mails mit, um mir noch passendere Werbung anzubieten.

Die Geschäftsmodelle fast aller Anbieter laufen darauf hinaus, aus der Datenauswertung Werbeangebote bzw. Hinweise auf Produkte platzieren zu können. Zusammen mit Bewegungsprofilen durch Nutzung von GPS-Daten oder Bekanntgabe von Orten, an denen Nutzer sich aufhalten, entstehen so sehr differenzierte Profile, die der Idee einer informationellen Selbstbestimmung diametral widersprechen.

Und was in dem Film „Minority Report“ vor 14 Jahren noch schiere Fiktion schien, ist seit Anfang letzten Jahres in Bayern und Baden-Württemberg unter dem Namen Precops Realität: die datenbasierte Prognose, in welchen Gegenden wahrscheinlich ein Verbrechen stattfindet.

All diese Hinweise werden von Algorithmen produziert, die Informationen aus bereits erhobenen Daten ausfiltern – und damit unsere Wahrnehmung lenken und letztlich unsere kommunikativen Möglichkeiten einengen: „In so einer Situation ist nur noch eine *Freiheit von anderen* möglich und kaum mehr eine *Freiheit mit anderen*“ (Filipovic 2013, 199).

Der Kontext dieses Spannungsfeldes ist die Frage nach der Freiheit von Kommunikation

überhaupt. Für dieses in Deutschland grundgesetzlich verankerte Recht muss auch netzpolitisch gekämpft werden, um eine weitergehende Vorherrschaft kommerzieller Anbieter einzudämmen. Letztlich geht es um die menschliche Freiheit überhaupt – oder möchten Sie von Ihrer Versicherung eine bestimmte Lebensführung vorgeschrieben bekommen, da man Ihnen andernfalls aufgrund der Daten leider keine Versicherung anbieten kann?

1.6 Recht und Ökonomie

Für den Bereich der notwendigen rechtlichen Neuregelungen seien nur zwei Problemkreise angesprochen; auf die ebenfalls relevanten Debatten zu Netzneutralität, Vorratsdatenspeicherung, Safe-Harbor- und Freihandelsabkommen etc. kann aufgrund der gebotenen Kürze nicht eingegangen werden: Das Urheberrecht (UrhR) regelt die angemessene Vergütung kreativer Leistungen ab einer bestimmten Schöpfungshöhe. Abgesehen von der Frage, ob wirklich in allen Fälle die Künstler, Autoren etc. angemessen vergütet oder nicht doch primär Ansprüche von Verwertungsgesellschaften befriedigt werden, geben die Möglichkeiten digitaler Kopien auch Anlass, die Fragen nach Kreativität und Gemeinwohl-Orientierung auch geistigen Eigentums neu zu stellen: Unter welchen Bedingungen sollten kreative Produkte wie Remixes, Mashups etc. möglich sein? Müsste das Zitatrecht nicht weiter gefasst werden, über den engen wissenschaftlichen Bereich hinaus, z. B. für (medien-)pädagogische oder andere nicht-kommerzielle kreative Projekte? Dies umso mehr, als alle Neuschöpfungen immer auf einem kulturellen Kontext basieren und insofern nur bedingt völlig originell sein können.

Ein breites Diskussionsfeld bietet seit Jahren auch der gesetzliche Jugendschutz, der aufgrund gewachsener Strukturen und Zuständigkeiten immer noch nicht in der Lage ist, die Realität eines weltweiten Netzes in kohärenten Regelungen abzubilden. Unstrittig ist mittlerweile, dass aufgrund der Dynamik der Medienentwicklung rein technische Lösungen kaum ausreichen werden, sondern Jugendmedienschutz nur in Verbindung mit Medienbildung zu realisieren ist. Ob und wie dies zwischen Bund und Ländern in tragfähige Regelungen gegossen wird, bleibt abzuwarten; nach sechs Jahren Diskussion liegt seit 1. Oktober eine Neufassung des Jugendmedienschutz-Staatsvertrages (JMStV) vor, der auf Länderebene die sogenannten Telemedien (also Rundfunk und Internet etc.) behandelt. Das notwendige Gegenstück, das Jugendschutzgesetz (JuSchG), wird aber wohl in dieser Legislaturperiode nicht mehr neu verhandelt werden.

2. Konsequenzen

Zweifelsfrei bieten digitale Kommunikationsmedien und derzeit vor allem Social Media unschätzbare Möglichkeiten einer niedrigschwelligen Beteiligung aller am gesellschaftlichen Diskurs. Die Bedingungen dieser Möglichkeiten sind aber gleichzeitig auch die Schwachstelle, da soziale Netzwerke auch Raum für respektlose und entwertende Kommunikation (Stichworte: Hate Speech, Trolling, Cybermobbing) bieten. Insofern dabei bisweilen Straftatbestände berührt sind, müssen die geltenden Regelungen des StGB konsequent angewandt werden – wozu es keinerlei Vorratsdatenspeicherung braucht.

Unterhalb dieser rechtlichen Grenzüberschreitungen bedarf es einer umfassenden Medienbildung, die im Sinne kritischer Medienkompetenz auch eine Wertevermittlung beinhaltet, die Einzelne wie Gruppen zu einer tatsächlichen Partizipation in medialisierten Lebenswelten befähigt. Denn die beste Prävention gegen Trolle und Hater im Netz ist immer noch Bildung, die Menschen zu einer individuell sinnvollen und sozial verantwortlichen Nutzung von Medien befähigt.

Diese Forderung nach Medienbildung richtet sich aber umso mehr an MultiplikatorInnen, die in pädagogischen, sozialen oder pastoralen Handlungsfeldern tätig sind. Gerade hier gilt es, Schnittstellen zu sozialem und religiösem Lernen wahr- und ernstzunehmen und digitale Medien nicht wie Manfred Spitzer und Co. pauschal als Gefahr (vgl. Büsch 2012), sondern als Chance zum ästhetischen wie ethischen Lernen und zur kritischen Auseinandersetzung zu sehen.

Diese Haltung vertritt erfreulicherweise auch die Deutsche Bischofskonferenz, sowohl in ihrer medienethischen Impulsschrift (DBK 2011) als auch in dem jüngst erschienenen netzpolitischen Papier „Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit“ (DBK 2016): „Der Beitrag der katholischen Kirche angesichts der Digitalisierung besteht daher in einem nachdrücklichen Eintreten für einen Wertediskurs und die Geltung rechtlicher sowie ethisch-moralischer Standards. Dazu gehören auch ihr Engagement für Teilhabegerechtigkeit, Medienbildung sowie einen zeitgemäßen Jugendmedienschutz.“

Denn Digitalisierung kommt mit allen Chancen und Herausforderungen in der Mitte der Gesellschaft an. Sie nicht ernstzunehmen, kommt einem Kind gleich, dass sich die Augen zuhält, auf dass das Unerwünschte „weg sei“. Ob und wann dagegen diese Entwicklung (bildungs-)politisch eingeholt wird, liegt auch an uns.

Literatur

DBK 2011: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft (Erklärungen der Kommissionen 35), Bonn 2011.

DBK 2016: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit. Impulse der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu den Herausforderungen der Digitalisierung (Arbeitshilfen 288), Bonn 2016.

Büsch, Andreas, Handlungsfähig in der Digitalen Welt. Identität, Beziehung und Information, in: RelliS 1 (2015) 4–7.

Büsch, Andreas, Leider nur plakative Panikmache. Manfred Spitzer: Digitale Demenz – Eine Rezension von Prof. Andreas Büsch, in: AKSB-Inform 3/2012, 10–11.

Filipovic, Alexander, Die Enge der weiten Medienwelt. Bedrohen Algorithmen die Freiheit öffentlicher Kommunikation?, in: Communicatio Socialis 46 (2/2013) 192–208.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Die Mission der Kirche im Kontext von Migration und Flucht

Tobias Keßler CS ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Weltkirche und Mission (IWM) in Frankfurt/M. mit dem Forschungsfeld „Mission und Migration".

Im Kontext globaler Herausforderungen kirchlicher Pastoral haben sich in den letzten Jahren Migration und Flucht als besonders bedeutsame Zeichen der Zeit erwiesen. Der Frage, wie in diesem Kontext von Mission gesprochen werden kann, geht Tobias Keßler in seinem Beitrag nach. Dabei setzt er bei Einheit und Katholizität der Kirche an, um von dort aus ihren Auftrag angesichts wachsender Pluralisierung abzulesen. Im Weiteren schärft er den Missionsbegriff und leuchtet ihn u. a. in seiner kenotischen Dimension aus. Als Mission der Kirche im Kontext von Migration und Flucht identifiziert er abschließend die authentische Kommunikation von Zugehörigkeit.

Migration und Flucht gehören zu den Zeichen der Zeit. Sie bringen unzählige Menschen in oftmals äußerst prekäre Situationen und gehen nicht selten einher mit Ausbeutung und Ungerechtigkeiten, die zum Himmel schreien. Abgesehen von den Hochqualifizierten gelingt es aber auch jenen Zuwanderern, deren Ausgangslage per se günstiger ist, weil sie bereits mit den notwendigen Papieren und einem Arbeitsvertrag nach Deutschland einreisen, nur selten, zu den Einheimischen in Gesellschaft und Kirche Beziehungen auf Augenhöhe zu etablieren. Durch die Ankunft zahlreicher muslimischer Flüchtlinge stellt sich zudem die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Religionsverschiedenheit. Und auch beim Verhältnis zwischen verfolgten und einheimischen Christen treffen häufig recht unterschiedliche Welten aufeinander.

Andererseits eröffnet das Zusammentreffen von Menschen verschiedener Herkunft, Sprache, Kultur und Religion auch ungeahnte Möglichkeiten der Begegnung und des Dialogs und bietet damit eine einmalige Chance, an der Gemeinschaft der Völker mitzubauen und in der zerrissenen Welt neue Zeichen der Hoffnung und des Friedens zu setzen.

Damit ist der Kontext umrissen, in dem sich die Frage nach der Mission der Kirche hier stellt. Diese Frage kann nur vom Wesen der Kirche her angemessen beantwortet werden. Mit Blick auf den spezifischen Zusammenhang von Migration und Flucht setze ich daher bei jenen Eigenschaften der Kirche an, aus denen sich ihr Auftrag angesichts wachsender Pluralisierung ablesen lässt: bei ihrer Einheit und ihrer Katholizität, welche die Einheit und Vielfalt in Gott selbst widerspiegeln (1.). Die Vielfalt fristete auch in der Theologie lange Zeit ein Schattendasein. Tatsächlich hat sie jedoch eine unverzichtbare Rolle für das Wesen der Communio, die ich im weiteren Verlauf aufzeige (2.). Unter Punkt 3 beleuchte ich die enge Verwobenheit von Missio und Communio, um in einem letzten Schritt die Frage nach dem Spezifikum der christlichen Mission im Kontext von Migration und Flucht zu beantworten (4.).

1. In ihrer Katholizität weiß sich die Kirche allen Menschen verpflichtet

Im sogenannten nizäno-konstantinopolitanischen Credo von 381 n. Chr., das auch als „Großes Glaubensbekenntnis" bekannt ist, werden die zentralen Wesensmerkmale der Kirche erwähnt, nämlich Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die lateinische Übersetzung des Textes markiert einen Unterschied zwischen der Art und Weise, in der wir *an* Gott glauben, und der Modalität, in der wir *an* die Kirche glauben. Die Formulierung „Credo *in* unum Deum" („Ich glaube an den einen Gott") steht hier der Wendung „Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam" („Und an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche") gegenüber. Sinngemäß könnte diese Differenz im Deutschen etwa folgendermaßen wiedergegeben werden: „Wir glauben *von* der Kirche, dass sie eins, heilig, katholisch und apostolisch ist". So wichtig diese Unterscheidung auch ist, ein Blick in die Geschichte mag an der Stimmigkeit dieses Bekenntnisses schnell Zweifel aufkommen lassen. So scheinen die zahlreichen Kirchenspaltungen die Einheit der Kirche klar zu widerlegen. Verständlich wird die Überzeugung von der Einheit der Ecclesia erst dann, wenn man sie als Reflex der göttlichen Einheit begreift. Mit anderen Worten ist die Kirche von Gott her eins, ihre Einheit ist in der Einheit der göttlichen Personen grundgelegt. Auch die übrigen Wesensmerkmale sind göttlichen Ursprungs, so dass die Kirche von Gott her bereits ist, was geschichtlich zu werden sie sich bemüht: Abbild des dreieinen Gottes (vgl. Kehl 1993, 125–131).

Ein Kennzeichen der Kirche, das eng mit dem Merkmal der Einheit korrespondiert, ist ihre Katholizität. „Katholisch" ist hier nicht gleichbedeutend mit „römisch-katholisch", es geht vielmehr um eine grundsätzliche Eigenschaft der Kirche jenseits konfessioneller Unterschiede. Das Konzept der Katholizität, das häufig mit dem Begriff der Universalität umschrieben wird, ist bereits bei Ignatius von Antiochien dokumentiert und bezeichnet die geistgewirkte Fähigkeit, gemäß dem Ganzen (griechisch: „kat'holon") zu handeln.

Katholizität meint demnach die bleibende Bezogenheit alles Partikularen auf das Ganze. Dass aber die Kirche in diesem Sinne katholisch ist, hat seinen Grund darin, dass der eine Gott der Gott aller Menschen und der ganzen Schöpfung ist. Damit bezieht sich die Eigenschaft der Katholizität auf ein Ganzes, das weit über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinausreicht. Als Kirche des Gottes Jesu Christi, der sein Blut für die Vielen vergossen hat (vgl. Mk 14,24), weiß diese sich jedem Menschen verpflichtet (vgl. GS 1).

2. Die Bedeutung der Vielfalt für die kirchliche Communio

Die abendländische Tradition ist durch eine klare Präferenz für Einheit gekennzeichnet, die nicht zuletzt der Vorliebe für Rationalität und Ordnung geschuldet ist und eine Abwertung der Vielfalt impliziert (vgl. Greshake 1997, 61–64). Die herkömmliche Interpretation der Erzählung vom Turmbau zu Babel verstärkt diese Tendenz, indem sie die Vielfalt als das Ergebnis einer göttlichen Strafe darstellt. Offen bleibt in dieser Auslegung die Frage, weshalb der Herr die laufenden Bemühungen der Erdenkinder um Einheit durch sein Eingreifen so jäh zunichtemacht. Erst die Einsicht, dass es sich beim Einheitsansinnen jenes Megaprojekts um eine Ideologie handelt, die dazu dient, die Macht der Bauherren über das arbeitende Fußvolk zu sichern, erklärt das Verhalten des Allmächtigen, dessen Intervention für die Unterdrücker zwar als Strafe erscheint, für die Unterdrückten jedoch Befreiung und Rettung bedeutet (vgl. hierzu Keßler 1999; Ebach 2000). Auf dieser Folie betrachtet offenbart die biblische Erzählung vom babylonischen Wolkenkratzer einen Eifer des Schöpfergottes zugunsten der von ihm geschaffenen Vielfalt, deren Schmälerung er unter keinen Umständen duldet.

Im Licht der christlichen Offenbarung zeigt sich, dass diese Haltung theologisch grundgelegt ist. So erscheinen Einheit und Vielfalt als zentrale Merkmale des dreieinen Gottes selbst. Damit wird die Vorstellung hinfällig, wonach die Vielfalt die Folge eines geschichtlichen Unfalls ist, während vor der Erschaffung der Welt in Gott alles eins war und alle Vielfalt im Jenseits zur Einheit zurückgeführt werden muss. Stattdessen gehören Einheit und Vielfalt gleichursprünglich zum Wesen Gottes und besitzen entsprechend auch dieselbe Würde (vgl. Greshake 1997, 219; Kehl 1993, 75). Diese Überlegungen zeigen, dass die Communio der göttlichen Personen nicht einfach mit Einheit gleichgesetzt und damit erneut als Gegenüber zur Vielfalt verstanden werden kann. Sie ist auch nicht als Zustand zu konzipieren, sondern vielmehr als unabschließbarer Prozess der Vermittlung von Einheit und Vielfalt (vgl. Greshake 1997, 176).

Die vorangegangenen Erwägungen in Bezug auf die Communio setzen einen spezifischen Begriff vom Personsein voraus, der in der Theologie wurzelt, in der Folge jedoch vor allem im säkularen Bereich eine beachtliche geistesgeschichtliche Entwicklung erfahren hat. Die zentralen Merkmale der Person bestehen demnach zum einen in ihrer Einzigartigkeit (Individualität), die ihre Würde begründet, und zum anderen in ihrer bleibenden Verwiesenheit auf das Ganze, das heißt in ihrer Relationalität (vgl. Greshake 1997, 175–176). Die Person ist somit als eine poröse Größe zu begreifen, die sich in ihrer Freiheit und Unverfügbarkeit einerseits selbst konstituiert, zugleich aber keineswegs isoliert existiert, sondern stets auf das je andere verwiesen bleibt. Die unaufhebbare Spannung von Identität und Differenz ad intra – also in der Person selbst – sowie ad extra – das heißt in der Beziehung zu anderen – bedingt die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Vermittlungsprozesses nach innen und nach außen, der die Einheit und zugleich die Weiterentwicklung (Veränderung, Leben, Lebendigkeit) der Person über die Zeit sicherstellt.

Vielfalt und Differenz sind damit jener Faktor, der dafür verantwortlich ist, dass Neues in die Welt kommt und dass sich das Leben weiterentwickelt. Diese Einsicht ist bedeutsam für eine Kirche, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Wandel von der selbstreferenziellen Religionsgemeinschaft (societas perfecta) zur selbstvergessenen Pastoralgemeinschaft vollzogen hat und sich damit in ihrem Sein und Handeln als auf die Welt verwiesen begreift (vgl. Sander 2002). Dieser Schritt beinhaltet zugleich den Übergang von einem monologischen zu einem dialogischen Missionsverständnis, das der Überzeugung entspringt, dass die Kirche ohne das Hinhören auf die Welt nicht wirklich Kirche des Gottes Jesu Christi sein kann, denn: Als Gott aller Menschen ist er in jedem Einzelnen präsent und wirkt in allen. Vor diesem Hintergrund wird Mission zu einem wechselseitigen, geistgeführten Kommunikationsgeschehen, in dessen Vollzug die Welt mit der christlichen Offenbarung in Berührung kommt und sich zugleich die Kirche erneuert, indem sie in der entgrenzenden Zuwendung zur Welt mehr und mehr zu ihrem wahren Wesen findet. Auf diesem Weg wächst und gedeiht über die Zeit zugleich das neue Gottesvolk, das ausgehend von den Armen und Ausgegrenzten potenziell alle Menschen einschließt, in jedem Fall aber die Grenzen der sichtbar verfassten Kirche weit überschreitet (vgl. LG 13).

3. Die kenotische Dimension der kirchlichen Mission

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche als Sakrament und damit als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Offen bleibt an dieser Stelle die Frage, wie Zeichen- und Werkzeugcharakter – und damit näherhin Communio und Missio – aufeinander bezogen sind. Der Umstand, dass Communio und Missio häufig als gegenläufige Bewegungen wahrgenommen werden, entspringt seinerseits der problematischen Gleichsetzung von Communio und Einheit. Wird jedoch, wie beschrieben, Communio als unabschließbarer Prozess der Vermittlung von Einheit und Vielfalt gefasst, dann ist Missio das Werkzeug dieser Vermittlung, mit deren Hilfe die Communio unablässig hergestellt wird und sich fortlaufend erneuert. Mission und Gemeinschaft der

Kirche fallen damit letztlich in eins, oder besser: Mission ist die zur Herstellung der Gemeinschaft notwendige Kommunikation (Communicatio) nach innen wie nach außen. Die Formel, die das Verhältnis zwischen Zeichen und Werkzeug angemessen zu beschreiben vermag, lautet demnach „Communio als Missio“, was bedeutet: Als Werkzeug wird die Kirche zum Zeichen und damit zum Sakrament für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (vgl. Greshake 1997, 400).

Entgegen einer überkommenen Konzeption, die bei der kirchlichen Mission vor allem die Inhalte im Sinne der Weitergabe des Glaubenswissens und der Lehre im Blick hat, bedarf jene Kommunikation, die den Anspruch erhebt, die göttliche Missio in der Welt abzubilden, darüber hinaus einer präzisen Gestalt. Die Form der göttlichen Missio, das heißt der fortwährenden Kommunikation zwischen Vater, Sohn und Geist, wird in der Inkarnation, im Leben und Sterben des menschgewordenen Gottessohnes sichtbar. Sie ist durch und durch kenotisch geprägt. Daher wird auch die Kirche ihrer Mission nur dort gerecht, wo sie ihre Selbstreferenz überwindet, um sich auf selbstvergessene Weise in den Dienst der Menschen zu stellen.

4. Mission als Entgrenzung und Kommunikation von Zugehörigkeit

Unter dem Zwischentitel „Der ausgesetzte Mensch“ beschreibt Paul Zulehner in seiner Fundamentalpastoral anhand einer mittelalterlichen Malerei die Situation eines Aussätzigen sowie das entsprechende Handeln Jesu, um daraus Einsichten für den Auftrag und die Praxis der Kirche zu gewinnen. Bezeichnend ist dabei der Hinweis auf den sozialen Tod – gemeint ist die Isolation – des Betroffenen jenseits der Krankheit an sich. Dazuzugehören sei für die Menschen lebenswichtig. Ein heimatloses Leben in der Fremde sei auf Dauer kein Leben (vgl. Zulehner 1989, 19). Diese Feststellung ist speziell für die hier verhandelte Thematik aufschlussreich. Wenn die Mission der Kirche, die sich am Handeln Jesu orientiert, bereits im Allgemeinen eine Entgrenzung impliziert, die die Ausgeschlossenen vor allem dadurch heilt, dass sie diese aus ihrer Isolation in die Mitte der kirchlichen Gemeinschaft zurückholt, dann gilt dies umso mehr dort, wo Menschen aufgrund von Migration oder Flucht um Anerkennung und Zugehörigkeit ringen. Sozialhilfe und professionelle Unterstützung allein greifen zu kurz. Kenose beziehungsweise Entäußerung bedeutet hier vor allem Entgrenzung.

Tatsächlich bezeichnet Kirche im Kern ein Beziehungsgeschehen, dessen innere Dynamik im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe auf den Punkt gebracht ist (vgl. Mk 12,29–31; Mt 22,36–40). Wie heute angesichts der Zuwanderung von Menschen aus anderen Ländern und Kontinenten und der damit verbundenen Bedenken und Ängste, so stellte sich auch zur Zeit Jesu die Frage, auf welche Adressaten sich denn das Gebot der Nächstenliebe konkret beziehe. Jesus antwortet auf diese Frage mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25– 37) und macht damit einen Vertreter jener Gruppen zum Vorbild und Helden der Geschichte, deren Zugehörigkeit per se in Frage stand. Dies mag gerade auch vor dem Hintergrund der Theologie von der Erwählung des Volkes Israel überraschen. Aufrichtige Nächstenliebe ist demnach als solche grenzenlos. Die Entgrenzung zum Fremden vollzieht sich über die Revision der Definition des Nächsten. Die Grenzenlosigkeit der Nächstenliebe, die im erwähnten Gleichnis zum Tragen kommt, ist das Fundament der Katholizität der Kirche, die hier bereits Thema war und sich im vorliegenden Kontext folgendermaßen reformulieren lässt: Jeder Mensch ist mein Nächster, weil Gott der Gott aller Menschen ist.

Fragt man vor diesem Hintergrund danach, worin die Mission der Kirche im Kontext von Migration und Flucht besteht, dann lautet die Antwort: in der authentischen Kommunikation von Zugehörigkeit. Diese Mission lässt sich zwar nicht losgelöst von konkreten Hilfeleistungen mit Blick auf eine gelingende „Integration“ in die für die Lebensführung zentralen Bereiche der Gesellschaft wie Schule, Arbeit oder Wohnung erfüllen, sie fügt diesen jedoch einen entscheidenden Aspekt hinzu: Es geht ihr von Anfang an um die Beziehung als Ganzes. Und, wie bereits angeklungen, zählt dabei neben den jeweiligen Tätigkeiten vor allem die Form, in der sich diese vollziehen. Denn der äußere Tatbestand der Zuwendung allein garantiert nicht schon per se eine gelingende Kommunikation der Entgrenzung und Zugehörigkeit. Diese misst sich an der Wahrnehmung des Anderen und impliziert somit einen Lernprozess und eine Bereitschaft zur Veränderung auf Seiten des Handelnden, die eine Wechselseitigkeit auf Augenhöhe anstrebt. Der Umstand, dass derartige Begegnungen im Kontext kirchlicher Mission auch beim Anderen Veränderungen bedingen, bleibt davon unberührt.

Literatur

Ebach, Jürgen, Rettung der Vielfalt. Beobachtungen zur Erzählung vom Babylonischen Turm, in: Becker, Dieter (Hg.), Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge 12), Erlangen 2000, 259–268.

Greshake, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg/Basel/Wien [2]1997.

Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg [2]1993.

Keßler, Tobias, Il racconto della torre come chiave ermeneutica del fenomeno migratorio. Esegesi e lettura simbolica di Gen 11,1–9 (dissertazione di licenza), Rom 1999.

Sander, Hans-Joachim, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche (GlaubensWorte), Würzburg 2002.

Zulehner, Paul Michael, Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung (Pastoraltheologie 1), Düsseldorf 1989.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

„Rechtspopulismus“ als Herausforderung der liberalen Demokratie

Definitionen, Erfahrungen und Lösungsansätze

Nicht nur in Deutschland, sondern in vielen Ländern Europas und bis hin in den US-amerikanischen Wahlkampf lassen sich populistische Strömungen und nationalistische Tendenzen beobachten. Angesichts einer immer komplexer werdenden Welt, in der viele Bereiche immer stärker vernetzt sind, scheinen Populismus, exklusiver Integralismus und Systemkritik als Komplexitätsreduzierung Resonanzen zu erfahren und sich zu verbreitern. Differenzierende, liberale und inklusive Perspektiven auf Welt und Gesellschaft haben es derzeit schwer. Steven Schäller wirft einen exemplarischen Blick auf PEGIDA und AfD und klärt den Populismusbegriff. Er versucht die Ursachen des Phänomens zu ergründen und zeigt Möglichkeiten des Umgangs damit auf. Auch Christen und Kirchen, die oft selbst in sich gespalten sind, sind herausgefordert, angesichts des Populismus zu einer entsprechenden Diskurs- und Partizipationskultur innerhalb und außerhalb der Kirche beizutragen.

Dr. Steven Schäller ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte an der TU Dresden. Er arbeitet zum Spannungsverhältnis von Politik und Recht, zu Demokratie, Zivilgesellschaft und Populismus sowie zu Theorien der Souveränität, des Föderalismus und der Bundesstaatlichkeit.

Für die jüngere Zeitgeschichte markiert womöglich der 20. Oktober 2014 ein Gründungsdatum, das für die Geschichte der Berliner Republik von besonderer Bedeutung ist. An diesem Tag, einem Montagabend, gingen zum ersten Mal etwa 350 Personen auf die Straße, um als Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes zu demonstrieren. Seitdem firmiert diese Protestbewegung unter der Marke PEGIDA. Nach einigen organisatorisch-personellen und auch inhaltlichen Häutungen kann die Protestbewegung, die von Dresden ausgegangen ist, mit einigem Recht von sich behaupten, etwas in der Bundesrepublik bewegt zu haben. Was genau und wie bewegt wurde, darüber herrscht Streit. Die Organisatoren behaupten, dass die Bundespolitik klammheimlich zahlreiche Positionen der Protestbewegung übernommen habe. Der Beweis ist in dieser Frage gar nicht so einfach zu führen. Zumindest aber kann konstatiert werden, dass PEGIDA dazu beigetragen hat, die öffentliche Meinung zu polarisieren und verdeckte politische Gegensätze wieder sichtbar zu machen. Zudem scheint PEGIDA einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die programmatische Profilierung der Alternative für Deutschland (AfD) nach Bernd Lucke genommen zu haben. Diese AfD ist im Anschluss an den Essener Parteitag vom Juli 2015 und der Ausbootung des liberal-konservativen Flügels auf einen in der Geschichte des bundesdeutschen Parlamentarismus einmaligen Erfolgskurs eingeschwenkt, indem die Partei sich insbesondere in den ostdeutschen Landesverbänden als Alternative zu den sogenannten ‚Altparteien‘ und in Teilen sogar als Alternative zum ‚System‘ präsentiert.

Mit PEGIDA und AfD erlebt die Bundesrepublik den Rechtspopulismus als ein vermeintlich neues Phänomen, von dem behauptet wird, die deutsche Gesellschaft sei im Vergleich zu Westeuropa lange Zeit davon verschont geblieben. Doch was ist eigentlich Populismus, was ist spezifisch Rechtspopulismus? Ist der Rechtspopulismus in der Bundesrepublik tatsächlich ein neues Phänomen? Und wie sollten sich die Streiter der liberalen Demokratie zum Rechtspopulismus verhalten?

Definitionen

Die Frage nach dem Wesen von Populismus und Rechtspopulismus lässt sich nicht auf den ersten Blick beantworten. Eine Definition des Populismus gerät in den politikwissenschaftlichen Debatten der jüngeren Zeit sogar wieder zu einem umstrittenen Thema. Dort wird zunächst darauf hingewiesen, dass der Populismusbegriff im politischen Sprachgebrauch inflationäre Verwendung findet. So werden sowohl die PEGIDA-Bewegung als Rechtspopulisten bezeichnet wie auch die inzwischen in zahlreichen Landesparlamenten vertretene AfD. Auch die CSU wird regelmäßig als (rechts-)populistische Partei etikettiert. Den Vorwurf des Populismus musste sich aber auch schon Sarah Wagenknecht mit ihren Äußerungen zu einem möglichen Verwirken des „Gastrechts“ durch Asylbewerber anhören. Die Leitmedien der Bundesrepublik – on- wie offline – machen den Rechtspopulismus ebenfalls zum großen Thema, manchmal als spezifisches Problem, das auf die neuen Bundesländer und hier insbesondere auf Sachsen als Heimat von PEGIDA begrenzt werden könne. Der Grund für die hohe Präsenz des Populismusvorwurfs mag darin liegen, dass die Prämie auf seine Verwendung in der wirksamen Diffamierung des politischen Gegners liegt.

Zuletzt hat Jan Werner Müller davor gewarnt, in der Politikwissenschaft diesen politischen Alltagsbegriff unreflektiert zu übernehmen (vgl. Müller 2016). Dessen durch häufige Verwendung erzeugte Unschärfe stellt ein Problem für präzise Definitionen dar, so wie sie in wissenschaftlichen Terminologien Voraussetzung sind. Demzufolge sollen nach Müller unter Populisten nur jene verstanden werden, die sich als Anti-Pluralisten kennzeichnen lassen. Anti-pluralistisch agieren solche, die dem politischen Gegner als Vertreter bestimmter

gesellschaftlicher Interessen und Strömungen jegliche Legitimität absprechen. Der pluralistischen Gesellschaft setzen Populisten die Fiktion eines einheitlichen Volkes und Volkswillens entgegen. Populisten zeichnet ein moralisch aufgeladener Alleinvertretungsanspruch des einheitlich gedachten Volkes aus. Dieser Alleinvertretungsanspruch wird zum empirisch einlösbaren Marker. Er zeigt sich dort, wo Populisten eine direkte Verbindung zwischen sich und dem Volk behaupten und zum Teil auch die intermediären, vermittelnden Institutionen überwinden wollen. Dies drückt sich etwa in einer Feindschaft der Populisten gegenüber den Medien, der Parteiendemokratie und dem Parlamentarismus sowie gegenüber den Gewerkschaften aus. Intermediäre Institutionen spielen jedoch nicht nur eine wichtige Rolle für das praktische Demokratieerlernen der Bürger, ihnen fällt als vermittelnden Institutionen auch die Aufgabe zu, den demokratischen ‚Furor' einzubremsen, Zeit für Interessenausgleich zu schaffen und möglichst tragfähige demokratische Kompromisse zu ermöglichen.

Eine solche wissenschaftliche Definition grenzt den Bereich der politischen Akteure, die Populisten sein sollen, natürlich erheblich ein. Danach sind einzelne Führungspersönlichkeiten der AfD dann als Populisten zu bezeichnen, wenn sie erstens mit der Vorstellung eines einheitlichen Volkes argumentieren, dessen einzig wahre Vertreterin die AfD sei, und wenn sie sich zweitens in erheblicher Feindschaft gegenüber intermediären Institutionen wie den Parteien oder den Medien üben, weil diese das Volk von ihren politischen Anführern entfremden würden. Auch die Protestbewegung PEGIDA ist in diesem Sinne als populistisch zu bezeichnen, weil sie mit der Losung „Wir sind das Volk" ganz unmittelbar den ausschließlichen und moralischen Anspruch vertritt, hier spräche das wahre Volk, das in und bei PEGIDA zu sich komme. Hinzu kommt die reflexartig artikulierte Feindschaft gegenüber den Medien als „Lügenpresse", gegenüber den Politikern und Parteien als „Volksverräter" und gegenüber etlichen Sozialverbänden und Kirchen als in ihren Augen verlogenen Profiteuren der Migration in die Bundesrepublik.

Als rechte Populisten sind die Obengenannten einzuordnen, weil sie mit völkisch-nationalen Themen, mit Ethnozentrismus, also einem übersteigerten Nationalstolz und starken Vorbehalten allem Fremden gegenüber, mit antiliberalen Einstellungen und schließlich auch mit einem konservativen Werte- und Traditionsbestand agieren.

Neben politiktheoretischen Debatten um angemessene Begriffe lässt sich der Rechtspopulismus vor allem auch als ein empirischer Gegenstand beschreiben: Gegenwärtig äußert er sich als heterogenes und in vielen Farben schillerndes Phänomen. Thematisch greifen rechtspopulistische Akteure zahlreiche Positionen auf, die Mobilisierung und Zulauf versprechen: Von der Migration und einem drohenden Verlust deutscher Identität über eine angeblich nicht souveräne Bundesrepublik, eine auf Putin zentrierte Russophilie und die Ablehnung der GEZ bis hin zur Verhöhnung des Gender-Mainstreaming finden sich sehr vielfältige, oft auch auseinanderstrebende Positionen. Mit Blick auf die Aktionsformen scheinen Rechtspopulisten einiges gelernt zu haben von den kapitalismuskritischen Protestbewegungen des ‚Ökopax'. Die erfolgreiche Eroberung des öffentlichen Raumes, zumal vor der eindrucksvollen Kulisse der barocken Altstadt Dresdens, erzeugt kommunikative Macht und ermöglicht Rechtspopulisten in einem von ihnen bisher nicht bekannten Ausmaß, die politische Agenda mitzubestimmen. Organisatorisch bleibt das Feld rechtspopulistischer Akteure in der Bundesrepublik zersplittert. Maßgeblich bleiben PEGIDA in Dresden auf der Straße und die AfD in den Landesparlamenten. Darum herum sortieren sich zahlreiche weitere Akteure und Gruppierungen, wie etwa kleine GIDA-Protestbewegungen, die oftmals von Kadern der NPD oder anderer rechtsextremer Splittergruppen organisiert wurden, Jürgen Elsässers Sammelbecken rund um die Zeitschrift ‚Compact' sowie die jüngst in der Bundesrepublik an Momentum gewinnende ‚Identitäre Bewegung'. Zu nennen sind schließlich auch eine Reihe von intellektuellen Zirkeln, wovon Götz Kubitscheks „Rittergut" zu den bedeutenderen zählt. Insbesondere in den publizistisch aktiven Zirkeln wird an einer semantischen Neujustierung der politischen Sprache gearbeitet. Kubitschek, aber auch die Identitäre Bewegung orientieren sich an der von Karlheinz Weißmann, einem Vordenker der sogenannten Neuen Rechten, konzipierten Metapolitik. Ziel dieser Metapolitik ist eine semantische Rekodierung des politischen Sprachgebrauchs. Frauke Petrys Eintreten für eine neue und unbelastete Verwendungsweise des Begriffs des „Völkischen" liefert hierfür einen illustrativen Beweis. Ein anderes Beispiel ist etwa die Umwertung von „Asylsuchenden" in das deutlich aggressiver klingende „Asylforderer". Die Identitäre Bewegung sieht sich zudem ideologisch den Vorstellungen des Ethnopluralismus (der Begriff ist ein weiteres erfolgreiches Produkt der umdeutenden Metapolitik), einer kleinteiligen raumorientierten Volkswirtschaft und einem Ende des sogenannten „Großen Austauschs" verpflichtet. Unter dem „Großen Austausch" summiert sich eine Vorstellung, wonach die Deutschen durch eine Verschwörung ihrer politischen und medialen Eliten einem absichtsvoll herbeigeführten Migrationsstrom ausgesetzt werden. Ziel dieser Verschwörung sei eine Multikulturalisierung und Verwässerung des deutschen Wesens. Zuweilen gelten in den nicht scharf abgrenzbaren Unterstützermilieus der Identitären Bewegung ganz bestimmte Personen wie etwa George Soros als Profiteure einer solchen Verschwörung, wenn nicht gar zu deren Urhebern. Insbesondere mit Blick auf die Identitäre Bewegung ist die Grenze zwischen rechtspopulistischen Aktionsformen und Thematisierungsstrategien einerseits sowie rechtsextremen Ideologieversatzstücken andererseits fließend.

Erfahrungen

Im politischen Alltagsgeschäft wird oft übersehen, dass es sich bei den rechtspopulistischen Erscheinungsformen auf der Straße und in den Parlamenten um ein vielschichtiges Phänomen handelt, das weder leicht auf einen Nenner zu bringen ist noch mit einigen wenigen Handgriffen der „politischen Hygiene“ abzufertigen wäre. Insbesondere die unscharfe, zum Teil von Rechtspopulisten bewusst in Kauf genommene Grenze zwischen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus verleitet andere Akteure in der Politik und in den Medien dazu, einzelne Teile der Erscheinungsformen des Rechtspopulismus bereits für das Ganze zu halten und daraus Lösungsvorschläge abzuleiten.

So besteht etwa ein nicht zu unterschätzendes Problem im Umgang mit PEGIDA, und in Teilen auch im Umgang mit der AfD, darin, das Phänomen des Rechtspopulismus mit dem Phänomen des Rechtsextremismus zu identifizieren und die Anhänger von Partei und Protestbewegung in bewährter bundesrepublikanischer Manier aus dem Diskurs auszugrenzen. Doch warum sollte dies ein Problem sein, wo doch zahlreiche Äußerungen von verantwortlichen AfD-Politikern, wie etwa Björn Höcke, Vorsitzender der AfD in Thüringen, oder Markus Frohnmeier, Bundesvorsitzender der Jungen Alternative, den Eindruck erwecken, die Unterscheidung zwischen Rechtspopulisten und Rechtsextremisten solle gerade aufgehoben werden? Und auch von der PEGIDA-Bühne in Dresden sind schon Äußerungen zu hören gewesen, die semantisch an das Vokabular der Völkischen und Jungkonservativen der 1920er Jahre anschließen, also jenen, die neben anderen gemeinhin auch als Wegbereiter des Nationalsozialismus zu gelten haben.

Die Gleichsetzung von Rechtsextremismus und Rechtspopulismus ist in mehreren Hinsichten problematisch. Zunächst und ganz in der Tradition der Selbstvergewisserung bundesrepublikanischer Narrative handelt es sich bei der Gleichsetzung von Rechtspopulisten und Rechtsextremisten um eine Verharmlosung des Vergangenen. Heutige Protagonisten wie etwa Björn Höcke und Lutz Bachmann in die Traditionslinie der Nationalsozialisten zu stellen, dämonisiert erstere nicht nur maßlos, es entwertet auch die Erinnerung an den Zivilisationsbruch der nationalsozialistischen Herrschaft. Die Gleichsetzung von Rechtspopulisten mit Rechtsextremisten ist aber auch eine Verharmlosung des Gegenwärtigen. Indem das Problem, das PEGIDA und AfD darstellen, als ein scheinbar bekanntes Problem identifiziert wird, für das man auf bereits bewährte Instrumente – Diskursausgrenzung und Lichterketten – zurückgreifen könne, begibt man sich in die trügerische Sicherheit, das Problem gelöst zu haben, bevor es verstanden wurde. Insofern sind Äußerungen über PEGIDA und ihre Organisatoren, etwa dass es sich bei ihnen um „Nazis in Nadelstreifen“ (Ralf Jäger, Innenminister Nordrhein-Westfalens), „harte Rechtsextremisten“ (Thomas de Maizière, Bundesinnenminister) oder gar „wahnsinnige Faschisten“ (Yasmin Fahimi, ehemalige Generalsekretärin der SPD) handelt, der Ausdruck eines fundamentalen Irrtums über das Wesen der rechtspopulistischen Aufwallungen der nunmehr vergangenen zwei Jahre.

Wie, so mag man nun fragen, ließe sich der ‚neue‘ Rechtspopulismus angemessen einordnen und welche Strategien des Umgangs erscheinen angezeigt? Zunächst einmal ist der These entgegenzutreten, Rechtspopulismus, zumal ein erfolgreicher Rechtspopulismus, sei ein neues Phänomen in der Bundesrepublik. Die Halbwertzeit des politischen Gedächtnisses ist in dieser Frage einigermaßen merkwürdig. Die Bundesrepublik sah sich bereits schon einmal einer ganz ähnlichen politischen Konstellation ausgesetzt, als Ende der 1980er Jahre die Republikaner unter Franz Schönhuber zu einem Höhenflug ansetzten und 1989 zunächst in das Berliner Abgeordnetenhaus, dann ins Europaparlament und schließlich auch in den Landtag von Baden-Württemberg einzogen. Sowohl die thematischen Profilierungen der Republikaner wie auch die aufgeschreckten Gegenreaktionen der angestammten Parteien erinnern in starkem Maße an die aktuelle Situation. Schon damals war von einer „Asylflut“, von „Altparteien“ und den Vorstellungswelten des „einfachen Mannes auf der Straße“ die Rede. Und schon damals übten sich die Politiker der Volksparteien in der Praxis des Ignorierens oder der Diffamierung. Beides sind Strategien, von denen Rechtspopulisten profitieren. Im Fall des Ignorierens betonen sie ihre Verschiedenheit von den ‚Altparteien‘ und die durch die Ausgrenzung offenbar werdende große Distanz zwischen der Politik und dem Volk. Im Fall der Diffamierung betonen sie dagegen ihre Opferrolle. Jeweils aber fallen diese Strategien der ‚politischen Klasse‘ als Beweis für ihre Abgehobenheit auf die Füße.

Eine der wenigen Ausnahmen von diesen beiden Strategien des Umgangs mit Rechtspopulisten stellte Peter Glotz, damaliger Bundesgeschäftsführer der SPD, dar, der sich in direkte Auseinandersetzungen mit Franz Schönhuber gewagt hatte und von dem einiges zu lernen ist, darunter wohl vor allem, dass eine Konfrontation zwar mit einigem Risiko behaftet ist, aber den besten politischen Ertrag verspricht. Oder wie Glotz es 1989 ausdrückte: „Bei Ideen hilft nicht verbieten, sondern nur widerlegen” (Glotz 1989, 39). Aber auch in anderer Hinsicht ist von Peter Glotz in der Auseinandersetzung mit Rechtspopulisten zu lernen. Es geht um den politischen Stil und die Logik der liberalen Demokratie: Möchte man innerhalb dieser Logik bleiben, so ist zu konstatieren, dass das wichtigste Instrument eines liberalen Demokraten das Wort ist. Daher ist mit dem Wort sehr sorgsam umzugehen. Ein liederlicher Gebrauch führt unweigerlich zum Verlust des Differenzierungsvermögens. Da sich uns die Welt nur durch die Sprache erschließt, würde ein unpräziser Gebrauch des Wortes für den liberalen Demokraten zu einem Verlust der Einsichtsfähigkeit in die beobachtbare Realität und auch in das politisch Notwendige führen. In den Worten von Glotz: „Wenn alle Neonazis wären; wenn wir das Wort ‚Faschismus‘ benutzten wie der betrunkene Kleinbürger das Wort Hure; als schärfste Form der Beschimpfung, abstrahierend von seinem

Sinn“ (Glotz 1989, 42), so könnten wir nicht mehr unterscheiden und versuchten vielleicht sogar, so wie in Dresden oft geschehen, eine PEGIDA-Demonstration, die in ihrer Teilnehmerschaft mehrheitlich nicht aus klassischen Rechtsextremen und Neonazis besteht, mit Losungen wie „Nazis raus“ zu begegnen. Erfolglos im Übrigen und dies seit mehr als zwei Jahren.

Lösungsansätze

Was also wäre zu tun, was wäre zu raten? Vor allem scheint es geboten, die eigene Sprache und eigene Semantiken zu überprüfen. Der Rechtspopulismus, so wie er sich in PEGIDA und AfD materialisiert, ist zuerst keine *Gefahr* für die bundesrepublikanische Demokratie, sondern eine *Herausforderung* für die Streiter der liberalen Demokratie. Diese Herausforderung erscheint besonders groß und unbekannt, nicht zuletzt, weil die Erinnerung an die Republikaner erodiert ist. Dennoch sind mindestens drei Strategien erfolgversprechend: Gelassenheit, Stärkung intermediärer Institutionen und diskursive Auseinandersetzung.

Notwendig ist zunächst eine gewisse Gelassenheit im Umgang mit rechtspopulistischen Aufwallungen. Streiter der liberalen Demokratie sollten auf die Integrationskraft der Institutionen vertrauen. Und sie sollten darauf vertrauen, dass die Mühen der Ebene im parlamentarischen Alltag noch jeden getroffen haben und demzufolge auch entsprechende Sozialisierungs- und Lerneffekte in Gang setzen können.

Zweitens ist mit Blick auf die intermediären Institutionen liberaler Demokratien eine Strategie der Stärkung notwendig. Gemeinhin gilt, dass Rechtspopulisten, sofern sie demokratisch an die Macht gelangen, dazu neigen, intermediäre Institutionen zu schwächen oder abzuschaffen. Dies lässt sich gegenwärtig an Viktor Orbáns Ungarn studieren. Am Beispiel des besonderen Erfolgs der Rechtspopulisten in den neuen Bundesländern lässt sich aber auch lernen, dass die Abwesenheit von starken, weit in die Gesellschaft hinein verwurzelten intermediären Institutionen eine Gesellschaft ebenso leicht zur Beute für Rechtspopulisten werden lässt. Die Stärkung dieser intermediären Institutionen, in denen Bürger die Praxis der Demokratie in Vereinen und Verbänden, in politischen Vorfeldorganisationen wie auch in den Parteien selbst erfahren und schätzen lernen können, muss Ziel einer Demokratiepolitik sein.

Drittens gilt es, sich auch mit rechtspopulistischen Positionen argumentativ auseinanderzusetzen, anstatt diese zu meiden. Es ist notwendig, sich dafür mit den Argumenten der Rechtspopulisten vertraut zu machen und Benennungsstrategien für jene Fälle zu entwickeln, wo ihre Sprache in die Semantiken der Neuen Rechten wechselt. Es gilt aber auch, sachlich zu bleiben, um keine Angriffsfläche für Opferrhetoriken herzustellen. Und schließlich gilt es, populistischen Vereinfachungen durch Geduld und Sorgfalt sowie mit Differenzierung zu begegnen. Differenzierung bedeutet, im Umgang mit Rechtspopulisten zwischen den Führungsfiguren und ihren Anhängern zu unterscheiden. Letztere äußern ihren Protest aus heterogenen Gründen, etwa auch aus sozialer, politischer und kultureller Entfremdung. Geduld und Sorgfalt wiederum sind auf die eigene Argumentation zu richten. Die formelhafte und aneignende Berufung auf universelle Werte wirkt ausgrenzend. Wer sich ohne weitere Argumente nur im Bunde mit dem Grundgesetz behauptet, erklärt den politischen Gegner zum politischen Feind. Und politische Feinderklärungen, die in der Ordnung des Grundgesetzes dem Bundesverfassungsgericht vorbehalten sind, gilt es gerade im Wettstreit der Ideen und Argumente zu vermeiden.

Literatur

Glotz, Peter, Die deutsche Rechte. Eine Streitschrift, Stuttgart 1989.

Müller, Jan Werner, Was ist Populismus. Ein Essay, Berlin 2016.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Von Franziskus zu Marx

Zur Kapitalismuskritik in der Kirche des 21. Jahrhunderts

Philipp Geitzhaus ist Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik (ITP) in Münster. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Neue Politische Theologie, Befreiungstheologie, soziale Bewegungen, Flucht und Migration.

„Diese Wirtschaft tötet." – Mit diesem Satz in seinem Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Evangelii gaudium) hat Papst Franziskus viele Menschen aufgeschreckt. Fernab aller Beschwichtigungsversuche nimmt Philipp Geitzhaus ernst, dass die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung vielen Menschen Leid zufügt, ja sie gar um ihr Leben bringt und so der Freude des Evangeliums diametral entgegensteht. Auf der Suche nach Alternativen begibt er sich auf die Spuren des Papstes und deutet, welche Art von Mission aus seiner Prophetie folgen könnte.

Einleitung

Im Juli 2015 lud Papst Franziskus VertreterInnen sozialer Bewegungen aus der ganzen Welt nach Bolivien ein, um mit ihnen über die Lage der Welt und die Themen, Hoffnungen und Probleme dieser Bewegungen zu diskutieren. Wie zu erwarten, verurteilte der Papst auch dort aufs Schärfste den Kapitalismus und er machte klar, dass es ihm dabei nicht um die Bekämpfung einzelner Probleme gehe, sondern er die Systemfrage stelle: „Wenn das Kapital sich in einen Götzen verwandelt und die Optionen der Menschen bestimmt, wenn die Geldgier das ganze sozio-ökonomische System bevormundet, zerrüttet es die Gesellschaft, verwirft es den Menschen, macht ihn zum Sklaven, zerstört die Brüderlichkeit unter den Menschen, bringt Völker gegeneinander auf und gefährdet – wie wir sehen – dieses unser gemeinsames Haus, die Schwester und Mutter Erde. […] *Erkennen wir, dass dieses System die Logik des Gewinns um jeden Preis durchgesetzt hat, ohne an die soziale Ausschließung oder die Zerstörung der Natur zu denken?* Wenn es so ist, dann *beharre ich darauf* – sagen wir es unerschrocken –: Wir wollen eine Veränderung, eine wirkliche Veränderung, eine Veränderung der Strukturen. Dieses System ist nicht mehr hinzunehmen; die Campesinos ertragen es nicht, die Arbeiter ertragen es nicht, die Gemeinschaften ertragen es nicht, die Völker ertragen es nicht … Und ebenso wenig erträgt es die Erde, ‚unsere Schwester, Mutter Erde', wie der heilige Franziskus sagte" (Franziskus 2015). Und als Träger für diese Veränderungen nannte Papst Franziskus vor allem die sozialen Bewegungen.

Diese Sichtweise auf die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Wahl der GesprächspartnerInnen ist ein kirchengeschichtliches Novum. Werden die meisten Bewegungen von den Regierungen doch meistens als Chaoten oder gar Terroristen diffamiert. Und genauso auffällig ist die Wahl des Analyseinstruments: Begriffe wie „Kapital", „Götze", „Sklaverei" verknüpft man eher mit der Befreiungstheologie als mit einem Papst.

Die scharfe Kapitalismuskritik von Franziskus sowie seine Forderung nach einem Systemwechsel laden ein, über Alternativen nachzudenken bzw. sich mit Konzepten alternativer Ökonomien auseinanderzusetzen. Und insofern es sich bei Franziskus' Analyseinstrument um ein – kirchlich gesehen – untypisches handelt, lohnt es sich auch hier, den Hintergrund seiner Kapitalismuskritik intensiver zu beleuchten.

Krise und Neoliberalismus

„Die Welt ist keine Ware": Das war einer der zentralen Slogans der Anti-globalisierungsbewegung (bzw. der globalisierungskritischen Bewegung) in den ersten zehn Jahren dieses Jahrhunderts. In dieser Zeit entstand nicht nur ein verstärktes Bewusstsein dafür, dass die Welt *eine* ist, in dem doppelten Sinne, dass wir es nicht mit unabhängig voneinander agierenden Teilen zu tun haben und, durch die Klimabewegung aufgezeigt, dass wir auch nur diese eine Welt haben und diese Welt der Nutzung und Ausbeutung der bestehenden Ressourcen somit natürliche Grenzen setzt („Grenzen des Wachstums"). Der berühmte Soziologe Jean Ziegler verkündete auch immer wieder den provokativen Satz, mit dem er die herrschende Barbarei schonungslos auf den Punkt brachte: „Die Weltlandwirtschaft könnte problemlos 12 Milliarden Menschen ernähren. Das heißt, ein Kind, das heute an Hunger stirbt, wird ermordet" (sinngemäß etwa nach Ziegler 2006, 30).

Die Situation hat sich verändert, auch wenn sie heute keine grundlegend andere ist als damals. Zwar kam es zu einem großen Finanzcrash 2008, der auch sofort seine sozialen und politischen Folgen spüren ließ, zu einem grundlegenden Umdenken ist es aber nicht gekommen. Die politische und ökonomische Reaktion auf die Wirtschaftskrise hat vielmehr gezeigt, dass dieses System durchgesetzt werden muss, koste es, was es wolle. Trauriges Beispiel ist Griechenland, wo trotz Widerstand, Wahlen, Selbstorganisation und Volksabstimmungen die Forderung nach Sparmaßnahmen seitens der EU-Kommission, der deutschen Bundesregierung und des Internationalen Währungsfonds durchgesetzt wurde

(vgl. Hinkelammert 2015). Das, was sich verändert hat, ist die Erkenntnis vieler Menschen, nicht nur in Griechenland, wie vehement Sparmaßnahmen und Strukturanpassungsprogramme angewendet werden. Oder anders formuliert: In diesen Jahren konnte man erfahren, wie sich das sogenannte TINA-Prinzip *(There is no alternative)* des Kapitalismus neoliberaler Prägung durchsetzt. Möglicherweise ist das auch ein Grund dafür, dass der Blick für die *eine* Welt und ihre Zusammenhänge verstellt ist, da viele Menschen von ihren unmittelbaren Sorgen, Stress und Nöten (verständlicherweise) eingenommen sind.

Das, was sich aber nicht verändert hat: Die Welt ist immer noch eine Ware, das heißt, sie wird in Wert gesetzt.

Diese Darstellung der Situation ist kein Commonsense (in Deutschland), auch wenn die Wirtschaftskrise seit 2008 viele Menschen am Kapitalismus hat zweifeln lassen. Sie ist eine parteiliche Darstellung, parteilich für diejenigen, die in diesem System leiden, und vor allem für diejenigen, die über keine Lobby verfügen, ihre (lebens-notwendigen) Bedürfnisse prominent zu äußern.

Alternativen

Die Lebenssituation vieler Menschen sowie solche Äußerungen wie die von Franziskus: „Diese Wirtschaft tötet", nähren die Suche nach Alternativen, und die Fülle an Krisen (Armut, Klima, Migration, Krieg usw.) fordert dazu auf, nach Zusammenhängen zu fragen, statt partikulare Lösungen anzubieten. Zu den profiliertesten Alternativen-Denkern bzw. „Change-Makern" der Gegenwart in Europa (und weit darüber hinaus) gehört sicherlich Christian Felber mit dem Konzept der Gemeinwohlökonomie (GWÖ).

Die GWÖ wird als eine wirkliche Alternative zum gegenwärtigen Kapitalismus verstanden. Ziel ist es, die Ökonomie nicht mehr als Selbstzweck zu begreifen, sondern als Mittel, das den Menschen dient, wozu sie am Wohl der Menschen, am Gemeinwohl, ausgerichtet sein muss. Was zum Gemeinwohl gehört, soll durch direkt-demokratische Bottom-up-Prozesse entwickelt werden. Gleiches gilt für die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen: Wie hoch die Einkommen bzw. die Einkommensunterschiede liegen dürfen oder wie viele Stunden gearbeitet werden soll, wird über basisdemokratische Prozesse festgesetzt. Felber nennt diesbezüglich ein anschauliches Beispiel: Seiner Erfahrung nach würden die meisten Menschen das Höchsteinkommen bis zu zehnmal höher als den Mindestlohn ansetzen. Diese Einkommensspanne scheint vielen nachvollziehbar und akzeptabel zu sein. Unter gegenwärtigen Bedingungen, so Felber, beträgt das bekannte Höchsteinkommen in Deutschland das 6.000-Fache zum gesetzlich festgelegten Mindestlohn. In den USA ist es sogar das 360.000-Fache.

Obwohl mehrere Elemente diese GWÖ ausmachen, scheinen mir doch fünf Elemente oder Prinzipien die unterscheidenden Merkmale zum neoliberalen Kapitalismus zu sein:

1. Gemeinwohlorientierung statt Orientierung am Bruttoinlandsprodukt bzw. dem Unternehmensgewinn,
2. Kooperation statt Konkurrenz,
3. demokratische Bottom-up-Prozesse statt autoritäre und intransparente Entscheidungen,
4. „positives" Menschenbild statt egoistisches Kosten-Nutzen-Kalkül,
5. Geld als Mittel statt als Zweck.

Die GWÖ versteht sich nicht als Wirtschaftsmodell, welches am Reißbrett entwickelt wird. Schon der demokratische Ansatz dieses Konzepts widerspricht so einer Herangehensweise. Als Grassroots-Bewegung möchte sie „von unten" Kooperation und solidarisches Miteinander aufbauen. Konkret bedeutet das den Aufbau von genossenschaftlichen und kooperativen Strukturen.

Es ist offensichtlich, dass diese Ansätze der GWÖ eine deutliche Veränderung des Wirtschaftssystems bedeuten würden. Schwer vorstellbar ist ein Weiter-so dieses High-Tech-Kapitalismus (vgl. Haug 2013) mit seiner enormen Arbeitsteilung in globalem Ausmaß und seiner Geschwindigkeit (bspw. der Geschwindigkeit von Käufen und Verkäufen an der Börse) unter demokratischen, am Gemeinwohl orientierten Bedingungen. An dieser Stelle tut sich aber auch die Schwierigkeit der GWÖ auf: die Konfliktivität. Viele VertreterInnen alternativer Ökonomien wie Felber oder auch Niko Paech, der das Konzept der Postwachstumsökonomie weiterentwickelt hat, benennen höchst selten Interessenkonflikte aufseiten derer, die Alternativen entwickeln wollen, mit denen, die mit dem Verweis auf Sachzwänge an Alternativen kein praktisches Interesse haben. Neben Interessenkonflikten treten häufig auch ganz praktische Schwierigkeiten des Mangels an materiellen (und immateriellen) Ressourcen auf, die die Entwicklung alternativer Projekte oft nicht ermöglichen, wie beispielsweise auf dem Kongress „Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus" in Berlin 2006 festgestellt wurde (vgl. Notz 2012, 121 f.). Grund für den Mangel ist ebendieser neoliberale Kapitalismus, der immer mehr Bereiche des Lebens beansprucht (vgl. Notz 2012, 121).

Konflikte wie diese nicht zur Sprache zu bringen, mag zwar einerseits für eine breitere Akzeptanz sorgen. Doch stellt sich andererseits die Frage, wie weit diese Ansätze reichen, wenn sie nicht die Konfliktlinien benennen, die letztendlich über Mittel und Wege, BündnispartnerInnen u. v. m. entscheiden. Weiterhin lässt sich fragen, was Felber unter Kapitalismus versteht. Wenn Felber Geiz und Egoismus als Folge der Konkurrenz sieht und Geld eher als Mittel denn als Zweck entwickeln möchte, entsteht der Eindruck, dass unter

Kapitalismus eine extreme (ungerechte) Form von Marktwirtschaft verstanden wird. Mit der Kritik von Papst Franziskus sehen wir, dass man grundsätzlicher ansetzen muss, um zu begreifen, was Kapitalismus ist. Dabei wird der Markt als solcher schon auf seine problematischen Seiten hin beleuchtet. Franziskus schlägt mit seiner radikalen Kapitalismuskritik einen anderen Weg ein als die Ansätze alternativer Ökonomien, insofern kein alternativer, konstruktiver Vorschlag erarbeitet wird, sondern das Bestehende kritisiert und dadurch seine Veränderbarkeit aufgezeigt wird.

„Nein zur Vergötterung des Geldes“

Papst Franziskus bedient sich der Götzen- bzw. Fetischkritik. Das ist in doppelter Hinsicht interessant. Zum einen ermöglicht diese Herangehensweise, wie zu zeigen sein wird, eine sehr radikale Kritik, zum anderen ist sie ein zentraler Inhalt der Befreiungstheologie (vor allem bei Pablo Richard, Franz Hinkelammert, Kuno Füssel und Michael Ramminger), die sich wiederum u. a. auf die Arbeiten von Karl Marx bezieht. Wenn hier von der Götzen- und Fetischkritik Franziskus’ gesprochen wird, darf aber nicht erwartet werden, dass Franziskus eine umfangreiche Kapitalismuskritik vorgelegt hätte. Dennoch bleiben einige Grundeinsichten zum bzw. Urteile über den Kapitalismus: beispielsweise, dass alle wirtschaftlichen Theorien und Aktivitäten „an den Lebensmöglichkeiten der Menschen ausgerichtet sein [müssen]“, wie Kuno Füssel und Michael Ramminger in ihrer Analyse zur Götzen- und Fetischkritik bei Franziskus hervorgehoben haben (Füssel/Ramminger 2016, 131).

Was meint also die Götzen- und Fetischkritik bei Franziskus bzw. woher kommt sie? Der zentrale Text stammt aus Evangelii gaudium Nr. 55: „Einer der Gründe dieser Situation [der Globalisierung der Gleichgültigkeit; P.G.] liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1–35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.“ Franziskus stellt die Götzen den Menschen, als Gottes Ebenbilder, gegenüber. Götze, das ist das, was an Gottes Stelle als höchste Instanz anerkannt wird, wie das fetischisierte Geld, das Geld, das dem Menschen als Sachzwang gegenübertritt. Ein Fetisch ist etwas vom Menschen Gemachtes, das aber wiederum Macht über den Menschen gewinnt. Der Begriff leitet sich aus dem Portugiesischen *feticao* (Gemachtes; Partizip) bzw. dem Lateinischen *facere* (machen) her. Franziskus führt den Begriff des Fetischs nicht aus. Es ist nicht eindeutig, welche Aspekte er mit diesem Begriff bedenkt. Mit der Verwendung dieses Begriffs im Kontext der Globalisierungs- und Ökonomiekritik öffnet Franziskus aber die Tür zur Befreiungstheologie und zu Karl Marx. Diese werden in seiner Verwendung mittransportiert. Deshalb ist es sinnvoll, sich mit Marx’ Kapitalismusanalyse auseinanderzusetzen.

Nach Marx bedeutet Kapitalismus nicht eine „radikale“ Marktwirtschaft, in der übermächtige UnternehmerInnen die anderen ausstechen und die ArbeiterInnen ausbeuten. Sondern unter Kapitalismus versteht er die abstrakte Herrschaft des Werts bzw. des Kapitals. Nach Marx ist das Kapital das eigentliche Subjekt: das „automatische Subjekt“ (Marx/Engels 2007, 168). Die Menschen sind stattdessen nur ausführende Organe: die einen als Eigentümer an Produktionsmitteln, die anderen als bloße Eigentümer ihrer Arbeitskraft. Dieses Verhältnis analysiert Marx vor allem anhand des „Fetischcharakters der Ware“ (vgl. Marx/Engels 2007, 85–98). Die Ware wird dabei nicht unter dem Aspekt ihres Gebrauchswerts analysiert, sondern unter dem Aspekt ihres Tauschwerts. Also nicht unter der Frage, was ich mit einem Tisch alles anfangen kann, sondern wie ein Tisch auf dem Markt als Ware funktioniert.

Wie tauschen Warenbesitzer ihre Waren? Selbstverständlich anhand des Werts der jeweiligen Ware, der sich im Preis ausdrückt. Marx hingegen stellt diese Selbstverständlichkeit in Frage. Der Wert ist nichts, was den Dingen inhärent wäre, sondern der Wert kommt ihnen zu durch menschliche Arbeit. Das, was bei einem Warentausch objektiv getan wird, so Marx, ist der Vergleich der in die Waren eingegangenen „abstrakten“ menschlichen Arbeit. Wenn also der Wert eines Tischs oder eines Smartphones bemessen wird, wird – sehr allgemein formuliert – die abstrakte Arbeit, die für die Produktion von Tisch oder Smartphone gebraucht wurde, bemessen. Das Geld spielt dabei die Rolle der besonderen Ware, nämlich derjenigen Ware, die keine andere Funktion hat, als den Wert der Arbeitskraft auszudrücken. Marx zeigt in seiner Analyse auf, dass das Geld als besondere Ware zum Selbstzweck wird und im Marktgeschehen eigentlich nicht der Ablauf Ware – Geld – Ware vonstattengeht, sondern Geld – Ware – mehr Geld. Die Produkte (Tische, Smartphones) haben die Funktion, Geld zu vermehren, d. h. Mehrwert zu realisieren. Hier entwickelt sich laut Marx ein Automatismus: das automatische Subjekt des Kapitals. Kapital meint genau diese Bewegung seiner Vermehrung durch Warenproduktion und Wertrealisation im Verkauf.

Doch – und das ist das Entscheidende für Marx – werden im Marktgeschehen (Kaufen – Verkaufen) nur die Waren (und das Geld) und nicht die Arbeitsverhältnisse bzw. die Verhältnisse der Personen darin betrachtet. Diese spielen darin überhaupt keine bewusste Rolle. Oder in den Worten Marx’: „Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als

menschliche Arbeiten gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (Marx/Engels 2007, 88; vgl. Füssel/Salz 2016, 40). Im Marktgeschehen führen die Waren nach Marx deshalb ein „Eigenleben“, welches den Menschen als Sachzwang gegenübertritt. Diese treten in dem Geschehen nur als ausführende Organe auf, die den Warenfluss und damit die Geldvermehrung vorantreiben müssen. Dieses Eigenleben bezeichnet Marx als den Fetischcharakter, der den Waren anhaftet. Es ist „die Macht der Machwerke über die Machenden“, wie der Philosoph Wolfgang Fritz Haug eindrücklich schreibt (Haug 2013, 163). Dabei ist zu beachten, dass dieses „Eigenleben“, dieser Systemzwang, nicht durch Gier oder Egoismus oder sonst ein extremes Verhalten entsteht, sondern schon durch die gesellschaftlichen Bedingungen, ihre Formation (z. B. Arbeitsteilung, Privateigentum, die abstrakte Sichtweise auf Arbeit u. v. m.) entsteht.

Diese Erkenntnis bedeutet aber auch, dass die Macht dieser Machwerke nicht absolut ist. Schließlich entstammt die Macht ja der Tätigkeit der Menschen. Man könnte den Fetisch auch als Sachzwang bezeichnen. Gemeint sind – von Menschen gemachte – Prozesse oder Strukturen, die den Menschen wieder so gegenübertreten, dass sie als Sachzwänge oder Systemzwänge auftreten, also beispielsweise der „Systemzwang“ der Geldvermehrung oder der Profitmaximierung, wenn man auf dem Markt bestehen will. Doch als von Menschen gemachte Systemzwänge unterscheiden sie sich von „natürlichen“ Zwängen, die in der Regel als unabänderlich gelten. Diese naturhaften Erscheinungsweisen der Sachzwänge gilt es aufzudecken – zu offenbaren – und somit zur Disposition zu stellen. Dies ist gemeint, wenn von Fetischkritik gesprochen wird. Die Macht der Fetische soll in Frage gestellt werden, indem sie als Gemachtes entlarvt werden, was auch ganz anders sein könnte. Fetischkritik ist also eine Möglichkeit, das, was als Natürliches erscheint, in Frage zu stellen. Doch um die reale Macht, die diese Fetische bzw. Systemzwänge ausüben, zu überwinden, reicht das bloße Aufdecken nicht aus. Es bedarf auch der Veränderung der Strukturen, die diese Systemzwänge hervorbringen. Es geht also um die Frage, wie Wirtschaft, wie Produktion organisiert wird.

Über diesen Umweg über Marx wird deutlicher, was sich hinter dem Begriff des Fetischs verbirgt und was dementsprechend mit der Götzenkritik von Papst Franziskus gemeint sein kann. Götzen, wie das fetischisierte Geld, entspringen nicht einfach dem individuellen Handeln oder Wollen. Es ist keine bloße moralische Verwerfung Einzelner. Sondern sie entspringen einer kollektiven, ja gesamtgesellschaftlichen Praxis, in der das Kapital zum „automatischen Subjekt“ wird. Jan-Hendrik Herbst hat kürzlich in seinem Beitrag zum Thema „Kapitalismus als Religion“ treffend formuliert: „Das Kapital stellt den Gott des Kapitalismus dar, weil es Selbstzweck und Lebensprinzip der Produktions- wie Tauschverhältnisse ist. Das Kapital ist das Absolutum, der Dreh- und Angelpunkt aller kollektiven Handlungen, zudem das Ziel aller individuellen Begierde“ (Herbst 2016). Und gerade weil das Kapital als „Gott des Kapitalismus“ auftritt, ist es aus christlicher Perspektive notwendig, die Unterscheidung von Gott und Götzen zu treffen, wie Papst Franziskus es tut. Es gilt, diese Verhältnisse, diese Wirtschaft, die tötet, als Götzenstruktur aufzudecken und herauszustellen, dass es sich dabei nicht um absolute, sondern um menschengemachte, d. h. um veränderbare Verhältnisse handelt und dass diese Götzen im Widerspruch zum christlichen Gott, der aus der Sklaverei führt, stehen.

Soziale Bewegungen

Die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus ist nicht „handlich“. Sie bietet kein 20-Punkte-Programm wie Christian Felber zur Gemeinwohlökonomie. Letztere lassen sich einfacher umsetzen, oder wenigstens erwecken sie diesen Eindruck. Dass man mit so einem Programm auf GegnerInnen stoßen wird, wurde schon angesprochen, nimmt aber natürlich dem Programm nicht seine Legitimität. Obgleich Papst Franziskus ein Befürworter von Veränderungen, auch von konkreten Veränderungen ist, legt er seinen Finger mit der Götzen- und Fetischkritik in eine Wunde. Diese Kritik lässt sich nicht vereinbaren mit „faulen Kompromissen“, die zwar nach Reformen klingen, dann aber doch den Menschen (den Ebenbildern Gottes) irgendeine Notwendigkeit entgegenhalten. Das kann im Zweifel auch für Modelle gelten, wo zwar vom Gemeinwohl gesprochen wird, sich aber dahinter doch ein Greenwashing befinden könnte. In übersichtlichen, lokalen Kontexten wäre so ein Greenwashing sicherlich nicht zu erwarten. Wie stabil ist aber so ein Konzept im Weltmaßstab? Papst Franziskus hat seine konkreten Themen gemeinsam mit VertreterInnen sozialer Bewegungen aus aller Welt entwickelt. Es handelt sich um die drei „T“: tierra, techo, trabajo (Boden, Wohnung, Arbeit), und auf dem nächsten Welttreffen der sozialen Bewegungen mit Papst Franziskus wird das Thema „Migration“ dazukommen. Veränderung wird bei Franziskus vor allem von diesen sozialen Bewegungen her gedacht und von daher, wie diese mit den genannten Themen umgehen. Das Besondere der Bewegungen ist, dass sich politische Kampagnen, Bildungsarbeit, der aufmerksame Blick für den Stellenwert (und die Missachtung) der Menschen, das mutige Eingehen von Konflikten und konkrete solidarische Projekte miteinander verbinden. „Ihr gebt Euch nicht zufrieden mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis. Ihr wartet auch nicht untätig darauf, dass Nichtregierungsorganisationen, Sozialpläne bzw. Hilfsmaßnahmen euch beistehen, die nie ankommen, oder wenn sie ankommen, häufig dazu dienen, entweder zu narkotisieren oder zu domestizieren. Das sind gefährliche Mittel. Ihr glaubt, dass die Armen nicht länger warten, sondern die Sache selbst in die Hand nehmen wollen, sich organisieren, studieren, arbeiten, reklamieren und vor allem diese besondere Art von Solidarität praktizieren, die es unter den Leidenden, unter den Armen gibt und die unsere Zivilisation vergessen zu haben

Literatur

Felber, Christian, Gemeinwohl-Ökonomie. Eine demokratische Alternative wächst. Stand: Januar 2016 (letzter Zugriff: 31.10.2016).

Felber, Christian, Die Gemeinwohl-Ökonomie: ein Wirtschaftsmodell mit Zukunft, in: Begegnung & Gespräch. Ökumenische Beiträge zu Erziehung und Unterricht 175 (1/2016).

Franziskus, Papst, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, Bonn 2013.

Franziskus, Papst, Ansprache von Papst Franziskus an die TeilnehmerInnen am Welttreffen der Sozialen Bewegungen, in: Fendel, Peter/Kern, Benedikt/Ramminger, Michael, Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! (EG 211). Ein politisch-theologischer Kommentar zu Evangelii Gaudium, Münster 2014, 147–160.

Franziskus, Papst, Ansprache von Papst Franziskus an die TeilnehmerInnen am zweiten Welttreffen der sozialen Bewegungen, 09.07.2015 (letzter Zugriff: 31.10.2016).

Füssel, Kuno/Ramminger, Michael, Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus, in: Füssel, Kuno/Josten,

scheint, oder zumindest allzu gerne vergessen machen möchte. […] Von Herzen begleite ich euch auf diesem Weg“ (Franziskus 2014, 147.159).

… und die Kirche vor Ort

Was bedeutet es für die Kirche, für die Gemeinden und Gemeinschaften vor Ort, wenn Papst Franziskus sich für die Folgerungen aus der Kapitalismuskritik vor allem an den sozialen Bewegungen orientiert? Auf den drei Welttreffen der sozialen Bewegungen (2014, 2015, 2016) wurde immer wieder von den teilnehmenden Kirchenvertretern hervorgehoben, dass die Kirche und die Bewegungen Hand in Hand den Wandel von der Globalisierung der Ausschließung hin zu einer Gemeinschaft des guten Lebens für alle gestalten sollten. Auf die Frage, wie diese Zusammenarbeit gelingen könnte, weisen die BewegungsvertreterInnen darauf hin, dass Kirchengemeinden auch ihre Ressourcen zur Verfügung stellen könnten. Woran es immer wieder fehle, seien Räume, um sich treffen zu können und um sich frei zu organisieren. Aber auch der politische Rückhalt sei von großer Bedeutung, wenn beispielsweise Kampagnen oder ihre Akteure diffamiert und kriminalisiert werden. Für Gemeinschaften und Gemeinden bedeutet das auch, eine „Spiritualität der Konfliktivität“ zu entwickeln. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, Konflikte aus Streitfreudigkeit ins Leben zu rufen. Vielmehr geht es darum, bestehenden oder aufkommenden Konflikten, wie oben schon angesprochen, nicht aus dem Weg zu gehen, sondern sie mutig anzunehmen. Diese Form der Spiritualität wird zurzeit vor allem in den Gemeinden, die Kirchenasyle ermöglichen, entwickelt.

Ein Schritt, um die Anliegen der Welttreffen der sozialen Bewegungen zu konkretisieren, könnten solche Treffen auf Diözesan- oder Gemeindeebene sein. Denn der „erlösende Wandel“, wie ihn Franziskus erhofft, geschieht nicht am Reißbrett, sondern nur von unten mit konkreten Schritten und auf die Gefahr hin, eine „beschmutzte und verbeulte Kirche“ (Franziskus) zu werden.

Ute (Hg.), „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33). Festschrift für Pastor Günter Schmidt zum 80. Geburtstag, Münster 2016, 121–148.

Haug, Wolfgang Fritz, Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“. Neufassung von 2005, Berlin [7]2013.

Herbst, Jan-Hendrik, „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so schreit seine Seele nach Geld.“ (Karl Marx) – Theologie als götzenkritische Analyse des Kapitalismus, veröffentlicht auf feinschwarz.net, 2016 (letzter Zugriff: 31.10.2016).

Hinkelammert, Franz Josef, Reflexionen zum Schuldenproblem: die Entleerung der Menschenrechte (arbeitspapier III), Münster 2015.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, Das Kapital. Band 1 (Marx-Engels-Werke 23), Berlin [22]2007.

Notz, Gisela, Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt, Stuttgart [2]2012.

Ziegler, Jean, Wo ist Hoffnung? Jean Ziegler über den Hunger und die Globalisierung, in: metall 5/2006, 30–31.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Globale Herausforderungen und die ÖRK-Missionserklärung

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

Wie werden die großen Herausforderungen in unserer heutigen globalisierten Welt von den verschiedenen Kirchen wahrgenommen – und in welches Verhältnis werden sie zum Missionsauftrag gesetzt? Die aktuelle Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Mission zeigt, wie sich ein modernes Missionsverständnis vom ganzheitlichen Blick auf die Schöpfung und ihre Nöte prägen lassen kann.

„Das Evangelium befreit und verwandelt. Seine Verkündigung muss auch die Verwandlung von Gesellschaften einbeziehen, mit dem Ziel, gerechte und inklusive Gemeinschaften zu schaffen“ (Nummer 91; auch im Folgenden zitiere ich die Erklärung nach Nummern). Dieses Zitat ist typisch für die 2012 beschlossene Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Das Papier mit dem Titel „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ wurde von der „Kommission für Weltmission und Evangelisation“ (CWME) vorbereitet, in der nicht nur die ÖRK-Mitgliedskirchen, sondern darüber hinaus auch Katholiken, Evangelikale und Pfingstler zusammenarbeiten.

Bei einer solchen Bandbreite von christlichen Richtungen auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen, ist nicht selbstverständlich. Bemerkenswert ist aber vor allem das umfassende, ganzheitliche Verständnis von Mission, das sämtliche Grenzen konfessionalistischen Konkurrenz- und Wettbewerbsdenkens sprengt und sich ehrlich und selbstkritisch bemüht, die heutige Weltsituation aufzunehmen und christlich zu durchdenken.

Im Folgenden seien einige Schwerpunkte und Aspekte der Erklärung herausgestellt, geleitet von der Frage: Wie beeinflussen globale Herausforderungen und eine neue globale Situation das Missionsverständnis der Erklärung des ÖRK?

Mission als Geschehen im Heiligen Geist

Mission gründet für das Dokument in der missio Dei, in jener großen Bewegung von der innertrinitarischen Liebesbeziehung bzw. der Liebe des Vaters zum Sohn aus hin zur Liebesmission des Sohnes für die Menschen und dann der Menschen für- und untereinander. „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes“ (19). Der Mensch ist nur ein Teilnehmer an dieser Mission Gottes (1) – genauer: „der Mission des Heiligen Geistes innerhalb der Mission des dreieinigen Gottes“ (11).

Die Erklärung – das macht sie gleich zu Beginn (12 ff.) deutlich – sieht die Welt als vom Geist Gottes durchdrungen und zeichnet ihn als zentralen Akteur für das Gedeihen der ganzen Schöpfung (19 ff.). Ohne ihn gibt es keine Mission, aber der Mensch ist zur Partnerschaft mit dem Geist eingeladen (82). „Leben im Heiligen Geist ist das Wesen der Mission, der eigentliche Grund, warum wir tun, was wir tun, und wie wir unser Leben leben“ (3).

Diese pneumatologische und – das gilt es zu betonen: spürbar positive – Weltsicht hat also Auswirkungen auf die Sicht auf Kirche – insbesondere im Sinne von verfasster Kirche, von Kirchenorganisation, die eine doppelte Relativierung erfährt. Zum einen ist der Geist Gottes immer vor den Menschen da, „und unsere Aufgabe ist es nicht, Gott mitzubringen, sondern Gott zu bezeugen, der bereits da ist“ (94). Und zum anderen setzt diese pneumatologische Weltsicht nicht (allein) auf Theologenweisheit und die Überlegenheit etablierter kirchlicher Organisationen, sondern darauf, dass der Geist gerade auch unter den einfachen Menschen, unter denen am Rande wirkt (s. u.); ja, es gilt sogar, die Fokussierung auf das Christentum zu überwinden: „Wir glauben, dass der Geist des Lebens Freude und Leben in Fülle bringt. Aus diesem Grund ist der Geist Gottes in allen Kulturen, die für das Leben eintreten, erfahrbar. Der Heilige Geist wirkt auf geheimnisvolle Weise und wir verstehen sein Wirken in anderen Glaubenstraditionen nicht in vollem Maße. Wir erkennen an, dass verschiedene Formen der Spiritualität, die dem Leben verpflichtet sind, ihren eigenen Wert und ihre eigene Weisheit haben. Daher macht authentische Mission den ‚Anderen‘ zum Partner und nicht zum ‚Objekt‘ der Mission“ (93).

Ganzheitliche Sicht

Es lohnt sich, die Nummer 4 komplett zu zitieren, da hier die Ausrichtung des gesamten Dokuments komprimiert zum Ausdruck kommt:

> „Gott sandte den Sohn, um nicht nur die Menschheit zu erlösen oder eine partielle Erlösung zu bringen. Das Evangelium ist vielmehr eine gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung und jeden Aspekt unseres Lebens und unserer Gesellschaft. Es ist daher entscheidend, Gottes Mission in einem kosmischen Sinne zu verstehen und zu bekräftigen, dass alles Leben, die ganze *oikoumene*, in Gottes Netzwerk des Lebens miteinander

verbunden ist. Angesichts der offensichtlichen Bedrohungen für die Zukunft unseres Planeten müssen wir uns fragen, welche Bedeutung sie für unsere Teilnahme an Gottes Mission haben."

Dieses umfassende Verständnis von Mission steht also diametral zu Missionierungsbemühungen, die lediglich darauf abzielen, Menschen vor der ewigen Verdammnis zu bewahren (vgl. auch 20), oder die die (eigene) Kirche als Selbstzweck verkennen: „Mission ist nicht ein Projekt zur Ausbreitung von Kirchen, sondern es geht darum, dass die Kirche Gottes Erlösung in dieser Welt verkörpert" (58). Mission ist im Verständnis des ÖRK grundlegend gegenwarts-, menschen- und weltbezogen. Erde und Mensch sind untrennbar miteinander verbunden – und mit Gott: „Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt uns alle in einem unendlich großherzigen Akt der Gnade ein. Wir sind daher aufgerufen, eine enge anthropozentrische Sichtweise zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen" (19).

Der Text blickt also dezidiert auf die Natur, betont die untrennbare Verbindung des Menschen mit ihr (auch im Blick auf die Erlösung; vgl. 23) und weist ihr einen hohen Wert zu, so dass er sogar formulieren kann: „In vielerlei Hinsicht hat die Schöpfung selbst eine Mission im Blick auf die Menschheit; so hat die Natur zum Beispiel eine Kraft, die Herz und Leib des Menschen heilen kann" (22). (Und insofern verwundert es nicht, dass auch Heilung im missionarischen Kontext als ganzheitliches Geschehen gezeichnet wird; vgl. 50–54.)

Für das Leben

Nur an einer Stelle im Dokument ist von „ewiger Erlösung" die Rede (92), vom „ewigen Leben" (zumindest ausdrücklich) dagegen gar nicht. „Leben" ist aber eine, wenn nicht die zentrale Vokabel des Textes, wie schon der Titel der Erklärung erkennen lässt. Die Förderung des Lebens ist geradezu das zentrale Kriterium für das Wirken des Geistes Gottes: „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung" (24).

Mission bekommt hier einen deutlich innerweltlichen Bezug: „Gottes Plan für die Welt ist es nicht, eine andere Welt zu erschaffen, sondern das, was er bereits in Liebe und Weisheit erschaffen hat, neu zu schaffen" (36; vgl. 58). Dennoch wird die eschatologische Dimension nicht übersehen: Das Reich Gottes „beinhaltet die Wiederherstellung rechter Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Obwohl es sich hierbei um eine eschatologische Vision handelt, treibt diese doch unsere gegenwärtige Teilnahme an Gottes Werk der Erlösung in dieser vorletzten Zeit an und prägt sie" (44).

Da sich die Mission in das Wirken des Geistes einordnet, verwundert es nicht, dass Leben auch das zentrale Kriterium für die Mission ist: „Wir bekräftigen, dass der Zweck der Mission Gottes ein Leben in Fülle ist (Johannes 10,10) und dass dies das Kriterium für die ‚Unterscheidung der Geister' in der Mission ist" (102; im Original fett). „Die Mission, die mit der Schöpfung beginnt, lädt uns ein, das Leben in all seinen Dimensionen als Gottes Gabe zu feiern" (104).

Wandel und Vielfalt

„Authentisches christliches Zeugnis findet nicht nur in dem statt, *was* wir in der Mission tun, sondern auch darin, *wie* wir unsere Mission leben" (29). Im ganzen Dokument wird deutlich: Es geht nicht nur um punktuelles Handeln, sondern um eine Grundhaltung: eine „verwandelnde Spiritualität" (so die Überschrift zu den Nummern 29 bis 35).

Eine solche spirituelle Grundhaltung widerspricht einem Verständnis von Mission, das diese auf einige wenige Profis beschränkt; vielmehr sind alle Christinnen und Christen zur Mission aufgerufen (8): „Durch Christus im Heiligen Geist wohnt Gott der Kirche inne und befähigt und belebt ihre Glieder. Mission wird so für Christen und Christinnen zu einer dringenden inneren Notwendigkeit (1. Korinther 9,16), ja zu einem Test und Kriterium für ein authentisches Leben in Christus, das verwurzelt ist in der umfassenden Forderung der Liebe Christi, andere zur Teilhabe an der Fülle des Lebens einzuladen, die zu bringen Jesus gekommen ist. Die Teilnahme an der Mission Gottes sollte deshalb für alle Christinnen und Christen und alle Kirchen und nicht nur für bestimmte Personen oder spezialisierte Gruppen etwas ganz Natürliches sein" (67).

Mission als Aufgabe aller wird sicherlich auch deshalb so betont, weil das eben doch (noch) nicht selbstverständlich ist. Und weil wir in unserem Tun manchmal eigene Ziele verfolgen, die dem Wirken des Geistes entgegenstehen (22). Die Erklärung spricht deshalb verschiedentlich auch von Umkehr und Buße. „Der Geist ruft uns […] zur persönlichen Umkehr und Verwandlung auf, die uns zur Verkündigung eines Lebens in Fülle für alle führt" (88).

Noch mehr aber als die persönliche Wandlung hebt das Dokument die Verwandlung der Welt hervor: „Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd. Sie leistet Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer sie in unserer Wirtschaft, unserer Politik und selbst in unseren Kirchen am Werk sind, und versucht, diese zu verwandeln" (30).

Die Erklärung sieht Wandel und Vielfalt heute als prägende Merkmale unserer Welt (2). Und

sie begrüßt Wandel und Vielfalt, wenn es etwa heißt: „Eine Pluralität von Kulturen ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“ (100). Pluralität wird als Herausforderung, aber auch als Chance zur Zusammenarbeit gesehen – nicht nur zwischen Christen (9, 63), sondern auch darüber hinaus zwischen verschiedenen Religionen, Kulturen und allen Menschen (45, 90, 110).

Diese pluralitätsoffene Sicht drückt sich auch in der Betonung der Wichtigkeit von Inklusion aus: „Die Kirche ist aufgerufen, eine inklusive Gemeinschaft zu sein, die alle willkommen heißt“ (59; vgl. 46 und 51). Inklusion bedeutet: Die Kirche „darf keine unterdrückerischen Kräfte in ihrer Mitte dulden, sondern muss vielmehr als Gemeinschaft fungieren, die eine Gegenkultur praktiziert“ (49).

Aber nicht nur das! „Die Kirche als Gemeinschaft der Jünger Christi muss eine inklusive Gemeinschaft werden; ihr Daseinszweck ist es, der Welt Heilung und Versöhnung zu bringen“, formuliert Nummer 10. Inklusivität bedeutet also einen Auftrag der Kirche für alle Menschen. Und insbesondere „eine Mission aus der Perspektive der Peripherie“ lädt „die Kirche ein, eine neue Vorstellung von Mission als Berufung durch den Geist Gottes zu entwickeln, der sich für eine Welt einsetzt, in der alle Menschen Zugang zur Fülle des Lebens haben“ (37).

Mission von den Rändern her

Im Blick auf diese Peripherie hat die Erklärung ein waches Bewusstsein dafür, auf welche Weisen Wandel und Vielfalt eingeschränkt und unterdrückt werden. Ein wesentlicher Problempunkt sind Machtstrukturen: „Das Kreuz ruft angesichts von Machtmissbrauch und der falschen Form von Machtausübung in Mission und Kirche zur Buße auf. […] Der Geist ermächtigt die Machtlosen und fordert die Mächtigen dazu heraus, sich ihrer Privilegien zugunsten der Entmachteten zu entäußern“ (33).

Es ist also keine „paternalistische Fürsorge“ (36; vgl. 41) gefragt, vielmehr „überrascht der Geist uns immer wieder damit, wie Gott von Orten aus wirkt, die an den Rändern der Gesellschaft zu liegen scheinen, und durch Menschen, die in unseren Augen ausgeschlossen sind“ (35). Denn: „Menschen am Rande haben eigene Handlungsoptionen und sehen oft, was außerhalb des Blickfeldes von Menschen im Zentrum liegt“ (38; vgl. 107).

Die Erklärung entwirft „Mission von den Rändern her“ als „eine alternative missionarische Bewegung“ (38) und wendet sich gegen „die Vorstellung […], dass Mission nur von den Mächtigen zu den Machtlosen hin verlaufen kann“ (ebd.). Im Gegenteil gilt, „dass die heutigen Missionsbewegungen aus dem globalen Süden und Osten hervorgehen“ (106; im Original fett), wohin sich der Schwerpunkt des Christentums verlagert hat. Allerdings werden diese Ränder im Dokument nicht geografisch definiert (höchstens indirekt durch den Gegensatz zum alten „westlichen“ Zentrum; vgl. 41), sondern sozial: „Die Menschen am Rande der Gesellschaft sind die Hauptpartner in Gottes Mission“ (107).

Herausforderungen und Handlungsfelder

Als „lebensfeindliche Kräfte“, die es zu verwandeln gilt, sind nicht nur isolierte Probleme zu verstehen, sondern auch „Kulturen und Systeme, die massive Armut, Diskriminierung und Dehumanisierung erzeugen und perpetuieren und die Mensch und Erde ausbeuten und zerstören“ (37). Es geht also um einen grundlegenden, nachhaltigen Wandel, der die Probleme an der Wurzel fasst und systemisch denkt. Dafür ist Sachkenntnis erforderlich: „Mission von den Rändern her macht es notwendig, dass die Kirche die Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen und lokalen Kontexten versteht“ (ebd.).

Ein weiterer Schritt ist, „dass wir die bösen Geister, die ausbeuten und versklaven, erkennen, benennen und entmythologisieren. Dazu gehört zum Beispiel, dass wir patriarchalische Ideologien hinterfragen, das Recht auf Selbstbestimmung für indigene Völker verteidigen und die gesellschaftliche Legitimierung von Rassismus und Kastenwesen hinterfragen“ (43).

Der Aufruf zum Einsatz für die Welt kann sich einer durchaus kämpferischen Metaphorik bedienen: „Daher erfordert diese Liebe ein Bekenntnis zum Kampf und zum Widerstand gegen die Mächte, die die von Gott für alle gewollte Fülle des Lebens behindern, und die Bereitschaft, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die sich in Bewegungen und Initiativen für die Sache der Gerechtigkeit, der Würde und des Lebens engagieren“ (45; vgl. 26).

Dagegen hält sich die Erklärung mit Konkretisierungen der Gebiete, auf denen sich (global und lokal) etwas ändern müsste, zurück. Anders etwa als in Evangelii gaudium oder Laudato si’, wo Papst Franziskus zerstörerische Strukturen analysiert oder gar den Stand der aktuellen Forschung referiert, beschränkt sich die ÖRK-Missionserklärung weitgehend auf die Benennung solcher Herausforderungen. Auch werden keine detaillierten Lösungsvorschläge entwickelt – es bleibt bei Visionen, Zielvorstellungen, Appellen und allenfalls der (auch selbstkritischen) Nennung von Ansatzpunkten für Handeln und Veränderung. Allerdings verweist die Erklärung auch auf etliche – meistens ÖRK-eigene – Dokumente, die auf einzelne Sachfragen detaillierter eingehen.

Einige der großen Herausforderungen für die heutige Welt, die in der Erklärung angesprochen werden, seien genannt:

- Die Bewahrung und Förderung des Lebens in seiner ganzen Fülle ist durchgängiges Thema.
- Zur Bewahrung der Schöpfung wird z. B. „konkretisierend“ gesagt: „Übermäßige Gier und grenzenloser Konsum, die zur fortschreitenden Zerstörung der Natur führen, müssen ein

Ende haben. Gottes Liebe verkündet die Erlösung der Menschheit nicht getrennt von der Erneuerung der ganzen Schöpfung. Wir sind aufgerufen, an Gottes Mission teilzunehmen und dabei unsere anthropozentrisch verengten Sichtweisen zu überwinden“ (105).

- Der Klimawandel wird dagegen nur kurz angesprochen (23, 77).
- Die Armen und Marginalisierten hat die Erklärung dagegen durchgängig im Blick – und betont nicht nur den Einsatz für diese; vielmehr fordert sie, die Menschen am Rand nicht als Objekte der Nächstenliebe und Mission zu sehen, sondern sie vielmehr als eigenständige Subjekte und als mit einem besonderen Blick für die globalen Problemlagen begabt anzuerkennen (s. o.).
- Intensiver geht die Erklärung auch auf das Thema Migration ein, nicht nur wegen des Phänomens der Migrationskirchen (5), sondern weil sie grundsätzlich Migration heute als weltweites Phänomen sieht, das gerade auch die christlichen Ortsgemeinden und ihre Gastfreundschaft herausfordert (70 f.).
- Migration ist auch ein Aspekt der kulturellen Vielfalt, die akzeptiert und gestaltet sein will. „Statt als Problem kann Migration auch als Chance gesehen werden, die den Kirchen neue Möglichkeiten bietet, sich selbst neu zu entdecken. Sie inspiriert zur Einrichtung interkultureller und multikultureller Gemeinden auf lokaler Ebene“ (75). Ein eigener Abschnitt ist dem Thema „Evangelisation und Kulturen“ gewidmet (97–100). Die Erklärung hat einen positiven Blick auf die kulturelle Vielfalt und verurteilt vehement hegemoniale Bestrebungen, wie sie im Gefolge des Kolonialismus etwa auch die Mission prägten. Vielmehr sind verschiedene Kulturen Partner bei der Förderung des Lebens: „Der Geist inspiriert menschliche Kulturen und weckt Kreativität; daher ist es Teil unserer Mission, in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen, zu respektieren und in unsere Arbeit einzubeziehen“ (27). Allerdings sieht die Erklärung auch kulturelle Systeme (etwa rassistische; vgl. 43, 90), die nicht lebensdienlich sind und deshalb vom Evangelium her kritisch zu hinterfragen sind (37, 41, 74, 110).
- Wie bereits gesagt, sieht die Erklärung Wandel und Vielfalt als prägend für die heutige Welt an (2, 9) – und steht beidem positiv gegenüber.
- Zum für die Erklärung bedeutsamen Thema „Wirtschaftssystem“ s. u.!
- Eher vage bleibt und tendenziell pauschalisierend wirkt die Rede von einer von „Individualismus, Säkularismus und Materialismus“ geprägten Welt (8, 91).
- Menschenrechte (77), Minderheitenrechte (71, 96) und Religionsfreiheit (90, 96) sind Punkte, die nur kurz benannt werden.
- Die Sehnsucht nach Heilung ist riesig in unserer Welt. Die Erklärung widmet dem Thema einen eigenen Abschnitt (50–54) und betont zwei Aspekte: zum einen eine ganzheitliche Sicht auf Gesundheit, die auch die Ursachen des Leidens und problematische Heilungsangebote kritisierend in den Blick nimmt, zum anderen die Herausforderung speziell für Christen mit ihren medizinischen und geistlichen Handlungsressourcen.

Eine „globale Herausforderung“ speziell für die Kirchen und ihr Missionsverständnis ist die große missionarische Richtungsänderung durch die Verlagerung des Schwerpunktes der Christenheit in den globalen Süden und Osten (5 f.). Die ÖRK-Missionserklärung trägt dieser Entwicklung, die bei vielen Christen erst noch im Denken ankommen muss, u. a. durch die Betonung der „Mission von den Rändern her“ Rechnung (s. o.).

Die Ideologie des Marktes

„Diese Wirtschaft tötet“ (Evangelii gaudium 53): Mit diesem Satz – verbunden mit einer grundlegenden Kritik an einer Wirtschaft, die die Armen und Schwachen ausschließt – hat Papst Franziskus aufgerüttelt.

Auch die Wirtschaftskritik in der ÖRK-Missionserklärung fällt auf durch ihre Schärfe und Grundsätzlichkeit: „Die wirtschaftliche Globalisierung hat den Gott des Lebens durch Mammon ersetzt, den Gott des freien Marktkapitalismus, der die Macht für sich beansprucht, die Welt durch die Anhäufung unmäßigen Reichtums und Wohlstands zu retten. Mission in diesem Kontext muss eine Gegenkultur vorleben und Alternativen zu solch götzendienerischen Visionen anbieten, denn die Mission gehört dem Gott des Lebens, der Gerechtigkeit und des Friedens und nicht diesem falschen Gott, der Mensch und Natur Leid und Elend bringt“ (108; vgl. 31).

Die Wirtschaftskritik ist wohl deswegen so radikal, weil es hier nach Ansicht der Autoren um alles geht, um die Zukunft der Welt: „Wir leben in einer Welt, in der der Glaube an den Mammon die Glaubwürdigkeit des Evangeliums bedroht. Die Ideologie des Marktes verkündet die Botschaft, dass der globale Markt die Welt durch unbegrenztes Wachstum retten wird. Dieser Mythos stellt nicht nur für das wirtschaftliche, sondern auch für das spirituelle Leben der Menschen, nicht nur für die Menschheit, sondern auch für die ganze Schöpfung eine Bedrohung dar. Wie können wir die gute Nachricht und die Werte des Reiches Gottes auf dem globalen Markt verkünden, wie können wir den Geist des Marktes besiegen?“ (7; vgl. auch 30).

Diesen „Geist des Marktes“ sieht die Erklärung sogar als etwas, das das missionarische Handeln verderben kann: „Der hochgradig konkurrenzorientierte Kontext der freien Marktwirtschaft hat einige Kirchen und kirchenunabhängige Missionsbewegungen leider dahingehend beeinflusst, dass sie auch in der Mission gegenüber anderen als ‚Gewinner‘ dastehen wollen“ (62).

Evangelisation

Mission wird, wie wir gesehen haben, in der Erklärung grundlegend als Einsatz für das Leben – und zwar das in dieser Welt – verstanden. Es wird nicht zusätzlich eine explizite Verkündigung des Evangeliums verlangt, um diesen Dienst am Allgemeinwohl und für die ganze Schöpfung zu *christlicher* Mission zu machen.

Gleichwohl wird diese christliche Verkündigung keineswegs negiert: Der letzte Hauptabschnitt (80–100) ist ihr gewidmet. Das mag beim Lesen der Erklärung von vorne nach hinten auf den ersten Blick wie ein Bruch erscheinen, wurde der Zeugnisaspekt doch bis dahin auffallend in den Hintergrund gerückt. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, wie Mission und Evangelisation aufeinander bezogen werden.

„Evangelisation" ist nämlich der Begriff, unter dem die Erklärung die explizite Verkündigung des Glaubens verhandelt: „Evangelisation schließt die verschiedenen Dimensionen der Mission zwar nicht aus, doch ich r [sic!] Schwerpunkt liegt auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, und dazu gehört ‚die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge'" (81).

Diese Umkehr verbindet Evangelisation allerdings gleich wieder mit dem Einsatz für die Nöte dieser Welt: „Sie ruft Umkehr hervor, die eine Änderung von inneren Einstellungen, Prioritäten und Zielen einschließt. Die Verlorenen werden gerettet, die Kranken geheilt, die Unterdrückten und die ganze Schöpfung erfahren Befreiung" (84; vgl. 91). Evangelisation hat also stets auch eine praktische Seite: „Evangelisation bedeutet, die gute Nachricht in Wort und Tat mit anderen zu teilen. Evangelisation durch Verkündigung oder Predigt des Evangeliums (kerygma) ist zutiefst biblisch. Wenn jedoch unsere Worte nicht mit unseren Taten übereinstimmen, ist unsere Evangelisation nicht authentisch" (86). Oder anders ausgedrückt: Verkündigung und Solidarität sind zwei Seiten derselben Medaille, die immer zusammengehören (89). Und wenn man noch eine „dritte Seite" benennen möchte, die die Erklärung ebenfalls hervorhebt: Dialog (93–96).

Auseinandersetzung mit anderen Missionsverständnissen

Die Erklärung ist durchgängig eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Aspekten von Mission – und auch mit verschiedenen Verständnissen von Mission, sei es implizit durch die Propagierung ihrer eigenen Sicht oder auch explizit. Bemerkenswert ist, dass sich eine solche Vielzahl an Kirchen auf die doch recht eindeutige Linie der ÖRK-Erklärung geeinigt hat.

Das Dokument hat jedoch auch Anregungen aus verschiedenen christlichen Traditionen aufgenommen, wie allein ein Blick auf die in den Endnoten angeführten Publikationen deutlich macht. Zudem zeigt es sich offen dafür, dass unterschiedliche Kirchen unterschiedliche Schwerpunkte setzen: „In unterschiedlichen Kirchen gibt es unterschiedliche Vorstellungen davon, welche Gestalt die Evangelisation, zu der der Geist uns in unseren jeweiligen Kontexten beruft, annehmen soll. Für die einen dient die Evangelisation dem vorrangigen Ziel, Menschen zur persönlichen Bekehrung durch Jesus Christus zu führen; für andere geht es bei der Evangelisation um Solidarität und christliches Zeugnis, die in der Begleitung unterdrückter Völker zum Ausdruck kommen; wiederum andere sehen die Evangelisation als eine Komponente der Mission Gottes" (85).

Dabei ist zu beachten: „Da der Kontext missionarischer Arbeit Einfluss auf ihren Anwendungsbereich und Charakter hat, muss der gesellschaftliche Standort aller in der Missionsarbeit Tätigen berücksichtigt werden. Missionstheologische Reflexion muss sich der unterschiedlichen Werteorientierungen, die das missionarische Engagement prägen, bewusst sein" (40). Und die ÖRK-Erklärung scheut sich nicht, solche Werteorientierungen und Missionsstile zu kritisieren, die sie als mit der Mission des Geistes unvereinbar erachtet!

Das geschieht durchaus auch selbstkritisch: „Die Realität ist jedoch, dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbunden sind. Obwohl wir in unserem theologischen und missiologischen Diskurs viel über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein, mit den Reichen zu essen und Geld einzuwerben, um die kirchliche Administration aufrechtzuerhalten" (48).

Kritisiert werden insbesondere historische und aktuelle Formen von Mission, die die Eigenständigkeit und das Potential der Armen unterdrücken und das alte Zentrum-Peripherie-Denken perpetuieren: „Die Verbindung von Evangelisation und Kolonialherrschaft in der Missionsgeschichte hat zu der Annahme geführt, westliche Formen des Christentums seien die Norm, anhand derer die Glaubenstreue anderer Christen und Christinnen beurteilt werden müsste. Evangelisation durch diejenigen in einer Position wirtschaftlicher Macht oder kultureller Hegemonie droht das Evangelium zu verzerren. Daher müssen sie die Partnerschaft mit Armen, Entrechteten und Minderheiten suchen und deren theologische Ressourcen und Visionen auf sich wirken lassen" (98; vgl. 27, 37 f., 93).

Weiterhin wird der Proselytismus mehrfach verurteilt (62, 82, 110) – wobei Proselytismus laut einem früheren ÖRK-Dokument verstanden wird „als die Aufforderung an Christen, die einer Kirche angehören, ihre konfessionelle Zugehörigkeit zu wechseln, wobei Mittel und Wege angewendet werden, die ‚dem Geist der christlichen Liebe widersprechen, die Freiheit des menschlichen Individuums verletzen und das Vertrauen in das christliche Zeugnis der Kirche schmälern'" (Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis 1997).

Und schließlich integriert die Missionserklärung Punkte, die bereits 2011 in den auf breiter

christlicher Basis entstandenen „Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“ für Mission (Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt 2011; vgl. Hochholzer 2011) genannt wurden: keine Mission durch materielle Anreize, Gewalt, Machtmissbrauch, Verleumdung und Druck (88–90)! Denn: „Christliches Zeugnis findet genau so sehr durch die Art unserer Präsenz wie durch unsere Botschaft statt“ (89).

Was in der Erklärung übergangen wird

Bevor wir zu einem abschließenden Fazit kommen, lohnt sich noch ein kurzer Blick auf Aspekte, die in der Erklärung des ÖRK nur am Rande erscheinen oder gar nicht behandelt werden.

Auffällig ist z. B., dass die Genderthematik fast völlig ausfällt (darauf macht Vellguth 2016, 18 Anm. 74 aufmerksam), das Stichwort Geschlechtergerechtigkeit nur einmal im Rahmen einer Aufzählung fällt (77) und ansonsten nur noch an zwei Stellen gefordert wird, patriarchales Denken zu hinterfragen (43, 90).

Auch der Schutz des Lebens am Anfang und Ende (also Abtreibungen, Euthanasie …) ist kein (explizites) Thema.

Wenngleich das Stichwort „Friede“ in der Erklärung immer wieder fällt, finden die zahlreichen Kriege, Bürgerkriege und Scharmützel auf dieser Erde keine Erwähnung.

Auch die digitale Vernetzung unserer Welt ist mitsamt den damit verbundenen Chancen, Problemen und Herausforderungen kein Thema für die Erklärung (Ausnahme: 72).

Ebenso wird das Verhältnis zu und das missionarische Wirken gegenüber *bestimmten* Religionen (etwa das in Deutschland teilweise heiß diskutierte Thema Judenmission) nicht thematisiert. Es wird aber – freilich recht pauschal – von Dialog und lebensdienlicher Zusammenarbeit mit verschiedenen Religionen gesprochen (9, 90, 93–96).

Auf den vielleicht gravierendsten Punkt macht aber Klaus Vellguth aufmerksam, der die ÖRK-Missionserklärung mit der Kapstadt-Verpflichtung der Lausanner Bewegung und Evangelii gaudium vergleicht. „Vielleicht die deutlichsten Divergenzen lassen sich mit Blick auf die Wahrnehmung der Welt feststellen, die den drei Missionsdokumenten innewohnt. Während die Kapstadt-Erklärung eher von einer negativen Weltsicht geprägt ist und von einer ‚Welt voller Lügen und Ablehnung der Wahrheit‘ spricht, wird die Welt, in der die Menschen leben, in anderen Missionsdokumenten deutlich positiver konnotiert“ (Vellguth 2016, 29). Die evangelikal geprägte Kapstadt-Verpflichtung betont die Verdorbenheit der Welt und die Verlorenheit des Menschen, spricht von Sünde, Gericht und ewiger Strafe und von der Notwendigkeit, sich zu Jesus Christus zu bekehren (vgl. ebd., 29–31).

Und in der Tat ist in der ÖRK-Missionserklärung von Sünde nur zweimal die Rede (52, 84), von Verlorenen (84) und ewiger Erlösung (92) jeweils nur einmal, aber gar nicht vom Jüngsten Tag, von Gericht, Verdammnis, Hölle oder von einer unabdingbaren Entscheidung für und gegen den christlichen Glauben. Diese Beobachtungen bestätigen, was weiter oben bereits zur optimistischen Weltsicht des Dokuments gesagt wurde. Die (durchaus häufige) Rede vom Reich Gottes in der ÖRK-Missionserklärung ist – obwohl die eschatologische Dimension nicht ausgeblendet wird (z. B. 17, 59, 112) – grundlegend präsentisch grundiert und praktisch fokussiert auf die großen Herausforderungen in unserer Welt.

Fazit: Globale Herausforderungen und Mission

Zuerst einmal ist zu würdigen: Die heutigen großen Herausforderungen für die Welt sind zentral für die Erklärung des ÖRK. Allerdings werden sie nicht sehr detailliert gezeichnet oder gar analysiert, sondern teilweise nur stichwortartig benannt. Durchgängig zeichnet die Erklärung aber die große Bedrohung heute für das Leben in seiner ganzen Vielfalt als wesentliche Herausforderung für die Mission der Christinnen und Christen, da jede Bedrohung, Beeinträchtigung und Zerstörung des Lebens der Mission Gottes und seines Geistes zuwiderläuft.

Wichtiger als die Frage, von welchen globalen Herausforderungen man sein Missionsverständnis prägen lässt, ist aber die Frage, von welcher *Sicht* auf diese Herausforderungen man sein Missionsverständnis prägen lässt (bzw. ob man diese „weltlichen“ Herausforderungen überhaupt wahrnimmt).

Die ÖRK-Erklärung jedenfalls nimmt diese Herausforderungen nicht in nüchterner, distanzierter Analyse wahr, sondern mit Blick auf Menschen: „In den Schreien der Armen hören wir auch den Aufschrei der Erde, und wir wissen, dass die Erde von allem Anfang an über die Ungerechtigkeit der Menschen zu Gott geschrien hat (1. Mose 4,10)“ (19). Dabei klingt auch Emotionalität durch, wird die Sprache teilweise scharf (etwa – wie wir gesehen haben – in den Ausführungen zur Wirtschaft), wird der Ruf zur Umkehr laut. Und umgekehrt setzt man sich möglicherweise auch selbst Kritik und Anfeindungen aus, riskiert Konflikte und braucht Standhaftigkeit im Zeugnis (92), denn: „Obwohl das Evangelium letztlich eine gute Nachricht für alle darstellt, impliziert es gleichzeitig schlechte Nachricht für diejenigen Kräfte, die Unwahrheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung fördern“ (91).

Wesentlich für dieses intensive, geradezu existentielle Wahrnehmen und Ringen ist wohl die Veränderung der Perspektive, mit der die Erklärung für einen Neuansatz für Mission plädiert: Mission von den Rändern her. Damit erfahren Missionsstrategien, die die alten Missionszentren im „Westen“ hochhalten, eine Absage. Vielmehr sind es die Armen, Marginalisierten – insbesondere in den südlichen Ländern –, deren Subjekthaftigkeit und

Literatur

Auf dem Web [sic!] zu einem gemeinsamen Zeugnis. Ein Aufruf zu verantwortlichen Beziehungen in der Mission und einer Absage an Proselytismus, 1997.

Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, 2011.

Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine neue

Perspektive in den Mittelpunkt gerückt werden. Es sind die Menschen, die sich nicht mit ihrem Geld von den schlimmsten Folgen von Klimawandel und ungezügeltem Kapitalismus freikaufen können. Hier geht es um Leben und Tod. Hier ist Jesu Verheißung vollen Lebens keine Sonderoption, sondern gewinnt in der Not des Alltags Gestalt – oder nicht.

Christlicher Glaube, der sich dieser existentiellen Dimension bewusst ist, sieht im Einsatz für das Leben – das irdische Leben! – seine große geistliche Herausforderung (4). Mission ist Sache aller; deshalb fängt Mission auch stets vor Ort an, sind die Ortsgemeinden die Bewährungsorte christlichen Glaubens in seinen jeweiligen Kontexten – das aber auch in globaler Solidarität (72–78). Verkündigung gibt es nicht getrennt vom persönlich gelebten, tatkräftigen Einsatz für andere.

Weiterhin gilt: Die Probleme und Herausforderungen sind ganzheitlich und systemisch zu betrachten und in Zusammenarbeit mit Menschen, die ebenfalls für das Leben eintreten – ungeachtet ihrer religiösen und kulturellen Herkunft – anzugehen. Vielfalt, Inklusion und Wandel sind wertzuschätzen.

Entscheidend für das Verständnis der ÖRK-Missionserklärung und ihres geradezu „weltlichen“ Charakters (wie er v. a. im Vergleich mit evangelikaler Theologie auffällt) ist wohl die positive Weltsicht, die das Dokument prägt. Es ist ein „be-geisterter“ Blick auf die Welt, der zwar auch böse Geister (43, 102), v. a. aber das gute, vorausgehende, unergründliche Wirken des Geistes Gottes wahrnimmt. Die Welt ist nicht die bedrohliche Gegenmacht Gottes, sondern die Schöpfung (durch eben diesen Geist Gottes), die trotz aller Unvollkommenheit von der Liebe Gottes zeugt und uns Menschen als Teil dieser Schöpfung einlädt, getragen von dieser Liebe am Reich Gottes zu bauen und sich aller Schöpfung anzunehmen.

Erklärung des ÖRK zu Mission und Evangelisation, 2012.

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

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.

[Vellguth, Klaus], Gemeinsam missionarisch unterwegs. Eine vergleichende Einführung in die Missionsdokumente der Kapstadt-Verpflichtung, der Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben“ und der Exhortatio „Evangelii gaudium“, [2016].

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Das Kinder- und Jugend-Trauerprojekt „diesseits – Junge Menschen trauern anders“ in Aachen

Sterben, Tod und Trauer betreffen uns alle irgendwann im Leben. Trotzdem sind es gesellschaftliche Tabuthemen, die aus dem Alltag ausgegrenzt werden. Die Unsicherheit im Umgang damit wird noch größer, wenn Kinder betroffen sind – sei es als Sterbende oder als Trauernde. Für Kinder und Jugendliche ist es daher besonders wichtig, die eigene Trauer spüren und leben zu dürfen.

Maria Pirch, Schulseelsorgerin und Notfallseelsorgerin, ist die hauptamtliche Projektleiterin von „diesseits – Junge Menschen trauern anders“. Das Projekt startete Ende 2010.

Mit dem katholischen Projekt „diesseits – Junge Menschen trauern anders“ möchten wir trauernden Kindern und Jugendlichen Raum, Trost und Zeit geben, um ihren Abschiedsprozess zu durchleben und zu bewältigen. Das Projekt wird getragen von der katholischen Innenstadtpfarrei Franziska von Aachen. Ziel des Projekts ist ein niederschwelliges und kreatives Kontakt- und Beratungsangebot für trauernde Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene in Aachen. Die Angebote umfassen einen Offenen Treff, Kinder- und Jugendtrauergruppen, therapeutisches Reiten, Einzelbegleitung, Seminare sowie Fort- und Weiterbildungen. Darüber hinaus halten wir Kontakt zu Schulen und Kindergärten, um sie bei der Bearbeitung des Themas „Tod und Trauer“ zu unterstützen.

Über die heilpädagogische Förderung auf dem Pferd erfahren die trauernden Kinder eine ganzheitliche Form der Trauerbegleitung. Körperliche Nähe, Geborgenheit im Trauerschmerz und der Beziehungsaufbau zum Pferd lassen das Kind die traurige Welt wieder lebenswert empfinden und aus ihr heraustreten.

„Tote begraben und Trauernde trösten“ sind Kernaufgaben der Seelsorge und Dienst der christlichen Gemeinde an und mit trauernden Menschen. Die Begleitung von Sterbenden und Trauernden, die Sorge um die Verstorbenen und die Hinterbliebenen sowie die „Gestaltung der Begräbnisliturgie sind ein Grundauftrag von Kirche und immer ein Zeichen von gelebtem und bezeugtem Glauben, die biblischen Werke der Barmherzigkeit in der Trauer, beim Tod und der Bestattung von Menschen zu leben und zu verwirklichen“ (Konzept der Trauerpastoral für das Bistum Aachen). Deswegen hat dieser Weg durch die Trauer für uns als Christen auch immer etwas Hoffnungsvolles.

Kinder- und Jugend-Trauerangebote sind dringend notwendig

Dass Kinder- und Jugend-Trauerangebote dringend notwendig sind, erlebt die Initiatorin Maria Pirch in ihrer täglichen Arbeit als Gemeindereferentin in der Aachener Innenstadtpfarrei, als Schulseelsorgerin in verschiedenen Aachener Schulen (Grundschule sowie Gymnasium) und als Notfallseelsorgerin. In Aachen ist „diesseits“ das erste und bisher einzige Trauerangebot für Kinder und Jugendliche. Kinder und Jugendliche trauern anders als Erwachsene. Manchmal sind Erwachsene irritiert vom Verhalten trauernder Kinder, deren Trauer oft „sprunghaft“ wirkt: Eben noch sind sie fröhlich und spielen, im nächsten Moment wollen sie allein sein und verziehen sie sich still in eine Ecke – und umgekehrt. Trauernde Jugendliche haben das Bedürfnis, sich auszutoben, sie gehen dann lieber zum Feiern als auf den Friedhof.

Solche Dinge sind für Erwachsene oft schwer nachvollziehbar und zu akzeptieren. Deshalb kann für Kinder und Jugendliche eine besondere Begleitung in der Trauer sehr wichtig sein. Durch geeignete Angebote können sich ihnen Wege auftun zu einem Leben nach dem Tod des von ihnen geliebten Menschen. In einer wertschätzenden, einfühlsamen Atmosphäre kann in den jungen Menschen auch die Erkenntnis wachsen, dass sie sich selbst eine wertvolle Stütze im Prozess des Trauerns sind.

Trauernde Kinder zeigen häufig psychosomatische Symptome

Kinder, in deren Familien jemand gestorben ist, fühlen sich oft „anders“ und entwickeln Gefühle von Scham, Einsamkeit und Verlassenheit. Trauerzeiten können das Selbstwertgefühl eines Kindes beeinträchtigen. Wenn ein Geschwisterkind stirbt und das hinterbliebene Kind erlebt, wie sehr die Eltern trauern, kann in ihm das Gefühl einer „Überlebensschuld“ entstehen. Es kommt auch vor, dass die überlebenden Kinder versuchen, ihren Eltern über den Verlust hinwegzuhelfen, indem sie das verlorene Kind „ersetzen“ oder sich dem verwitweten Elternteil als Partnerersatz anbieten. Kinder, die diese Rollen auf sich nehmen, erscheinen häufig als stark, vernünftig und erwachsen. Für das Ausleben ihrer eigenen Trauer, ihrer Gefühle von tiefer Unsicherheit, Angst und Überforderung bleibt dann kein Raum.

Die Trauer des Kindes kann stark von Gefühlen der Enttäuschung und Wut in Bezug auf den Verstorbenen geprägt sein, es fühlt sich oft vom Verstorbenen betrogen, verlassen, verraten und im Stich gelassen. Es ist von großer Bedeutung für den Verlauf des Trauerprozesses, dass für alle – auch für die ambivalenten und negativen – Gefühle Platz ist, dass sie alle sein dürfen und ein „ehrliches“ Erinnern möglich ist. Bei trauernden Kindern treten häufig psychosomatische Symptome auf wie Kopf- und Bauchschmerzen, Hautreaktionen, Schlafstörungen, Schlafwandeln, Alpträume und Störungen des Essverhaltens. Trauernde Kinder können vorübergehend desorientiert sein und sich nicht mehr so gut in ihrem Alltag zurechtfinden. Oft entwickeln sie Lern- oder Konzentrationsschwierigkeiten, die zu einem Leistungsabfall in der Schule führen, denn Trauerarbeit kostet Kraft. Es ist auch möglich, dass erwartete Trauerreaktionen zeitverzögert auftreten, unspezifisch sind oder gänzlich ausbleiben, was aber nicht bedeutet, dass das Kind von dem Verlust nicht berührt ist. Es kann auch später immer wieder zu einer Reaktivierung der Trauergefühle kommen, dies geschieht häufig bei scheinbar unbedeutenden Verlust- oder Enttäuschungserlebnissen oder wenn Wünsche versagt bleiben.

Nach dem Tod eines geliebten Menschen wird Kindern und Jugendlichen erst nach und nach im Alltag klar, was der Verlust für sie bedeutet. Der Alltag bekommt ein „fremdes Gesicht“, z. B. durch das morgendliche Fehlen des mütterlichen Abschiedes. Die Schulgemeinde kennt oft keine der Trauer entsprechenden, auffangenden Gesten und Verhaltensweisen.

Für die Gruppenstunden mit den trauernden Kindern wird der Raum kindgerecht hergerichtet. Die großen Puppen können auch schon einmal für Rollenspiele eingesetzt werden.

Berührungsängste der Erwachsenen gegenüber dem Thema Tod

Kinder sind darauf angewiesen, dass die Erwachsenen ihnen die Welt erklären und offen sind für ihre Fragen. Dies gilt auch und gerade beim Thema Tod. Sie brauchen eine möglichst klare und authentische Kommunikation, die sich an ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe und den damit verbundenen Todesvorstellungen orientiert. Häufig versuchen Erwachsene, Kinder durch einen sprachlichen „Schutz“ zu schonen. Dahinter stehen oft die eigenen starken Berührungsängste gegenüber dem Thema Tod. Es ist wichtig, Kinder darin zu unterstützen, den Verlust eines ihnen nahestehenden Menschen begreifen zu wollen. Dies ist die Voraussetzung für bewusstes Trauern, dazu gehören auch ganz normale Gespräche rund um das Thema Tod.

Jugendliche wollen meist allein mit ihren Verlusterfahrungen fertig werden. Sie wollen sich nicht an Erwachsene binden und ziehen das Gespräch mit Gleichaltrigen vor. Sie wollen kein Mitleid und keine Aufmerksamkeit. Sie sprechen auch oft in der Schule nicht darüber. Wenn die Familie zusammenbricht, versuchen sie das System aufrechtzuerhalten. Oft bleiben sie als einzige, handlungsfähige Personen übrig und zeigen vorerst gar nichts von ihrer Trauer. Junge Menschen haben viel länger als der Rest der Familie in einem Zustand von Tapferkeit zu bleiben. Manche Jugendliche fallen in frühere Verhaltensweisen zurück, z. B. verstärkte

Abhängigkeit zum hinterbliebenen Elternteil. Oder sie werden aggressiv. Gerade bei jungen Männern schützt Aggression vor Überwältigung durch eigene Emotionen. Oft ist es ein versteckter Hilferuf.

Eine gestaltete Mitte, viele Kerzen und Teebecher sorgen für Atmosphäre bei den Gruppenstunden für junge trauernde Erwachsene.

TrauerbegleiterInnen müssen sich selbst mit der Sinnfrage auseinandersetzen

Für Trauerbegleiterinnen und -begleiter ist es eine große Herausforderung, nicht „vordergründig" auf solche Verhaltensweisen von Kindern und Jugendlichen zu reagieren, sondern die Gefühle dahinter zu erkennen und ihnen gebührend Platz einzuräumen. Trauerbegleiterinnen und -begleiter haben die Aufgabe, das Kind bzw. den Jugendlichen darin zu bestärken, seinen eigenen neuen Weg gehen zu dürfen, und ihm dabei unterstützende Angebote zu machen. Trauerbegleiterinnen und -begleiter sind aufgefordert, sich selbst ernsthaft mit der Sinnfrage des Lebens, mit Werden und Sterben auseinanderzusetzen, denn Trostsuchende haben ein sensibles Empfinden für die Wahrhaftigkeit und Authentizität gegebener Antworten.

Erfahrungen aus dem Projekt „diesseits"

Über die Jahre haben wir Trauerbegleiterinnen und -begleiter des Projekts „diesseits" nun Erfahrungen gesammelt. Dabei hat sich für uns die Anlehnung an das Traueraufgabenmodell für Erwachsene nach Worden/Paul als hilfreich erwiesen. Diese Traueraufgaben „sind nicht im Sinne einer feststehenden, chronologischen Abfolge von Aufträgen an den Trauernden zu verstehen, sondern eher als Themen, die den Trauerprozess prägen und deren Bearbeitung dazu dient, mit dem Verlust leben zu lernen" (Stephanie Witt-Loers/Halbe 2013). Aufgabe bedeutet somit, dass der Trauernde selbst die Möglichkeit hat zu gestalten. Die vier von J. W. Worden entwickelten Aufgaben hat Chris Paul später weiterentwickelt, ergänzt und in einem „Kaleidoskop des Trauerns" zusammengeführt. Demnach gehören zum Trauern: Überleben, den Verlust als Wirklichkeit realisieren, Gefühle wahrnehmen, Anpassung an eine veränderte Umwelt, verbunden bleiben, einordnen und Sinn finden. Mit diesem Konzept können wir auch Jugendlichen einen aktiven Ansatz der Trauerbewältigung aufzeigen und sie auf ihrem individuellen Weg unterstützen und ermutigen.

Das Projekt „diesseits" startete 2010 als Kooperationsprojekt der katholischen Innenstadtpfarrei Franziska von Aachen und des Malteser Hilfsdienstes in Aachen. Inzwischen hat sich der Malteser Hilfsdienst aus dem Projekt zurückgezogen, weil er sich verstärkt der Flüchtlingsarbeit widmen möchte. Trauerseelsorge ist ein Schwerpunkt im Pastoralkonzept der Pfarrei Franziska von Aachen, sie trägt das Projekt finanziell, stellt eine hauptamtliche Mitarbeiterin und die Räumlichkeiten. Ein großer Raum mit Fensterfront zur Straße wird als Gruppenraum genutzt. Darüber hinaus stehen „diesseits" weitere Räume im Pfarrhaus zur Verfügung wie das Kaminzimmer, die Kapelle und das Büro der Projektleiterin. Hier können Einzelgespräche, Kleingruppenarbeit oder meditative Sitzungen stattfinden.

Multiplikatorenarbeit ist für das Projekt sehr wichtig

Multiplikatorenarbeit ist für das Projekt sehr wichtig. So gibt es Verbindungen zur Jugendhilfe der Städteregion, zum Kreis der Kinder- und Jugendpsychotherapeuten, zur Katholischen Hochschule NRW in Aachen, zur RWTH, zur Universitätsklinik (insbesondere zur Palliativstation und zur Kinderonkologiestation), zum Bildungswerk Aachen, zur Familienbildungsstätte Helene-Weber-Haus, zu IN VIA Aachen e. V. (fusioniert mit der Elternschule), zu Schulen und Kindergärten, zu den lokalen Medien und zu anderen Kinder- und Jugendtrauerinitiativen. Das Projekt „diesseits" ist Mitglied im palliativen Netzwerk Aachen, bei den Aachener Hospizgesprächen und in der diözesanen Trauerkonferenz. Auf ein gutes Netzwerk wird bei „diesseits" großer Wert gelegt, weil es bei den zahlreichen Angeboten für Trauernde nicht um Konkurrenz gehen kann, sondern der Mensch in seiner

Trauer im Mittelpunkt stehen sollte.

Unsere Arbeit im Projekt ist anspruchsvoll und anstrengend. Wir werden mit vielen tragischen Geschichten konfrontiert und manchmal kommen auch wir zu einem Punkt, an dem wir – von der Trauer sehr bewegt – nicht mehr weiterwissen. Zum einen ist es dann gut, in einem Team sicher aufgehoben zu sein. Besonders genießen wir die unterschiedlichen Blickweisen, die durch das Lebensalter und die Lebenserfahrungen der unterschiedlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entstehen. Zum anderen helfen Supervisionen, Reflexionen und Gespräche, sich in der Rolle des Trauerbegleiters zu festigen und wieder neu gestärkt den Kindern und Jugendlichen zuwenden zu können.

Nicht zuletzt bekommen wir alle im Team – so trivial dieser Satz zunächst auch klingen mag – sehr viel zurück. Es ist so schön zu sehen, wie die Kinder zügig zu den wirklich wichtigen Themen kommen. Dies erlaubt eine intensive, authentische Arbeit mit der kindlichen Trauer. Immer wieder überraschen uns die Kinder in ihrer Art, mit Trauer umzugehen. Sie sind ganz tief in ihren negativen Emotionen und schon im nächsten Moment wieder frei davon. Wir lassen uns gern auf diese Sprunghaftigkeit der Kinder ein und profitieren von der sich ergebenden Dynamik. Wir wissen um die selbstschützenden Trauerpausen, die sich die Kinder nehmen, und gehen darauf ein. Dies unterscheidet die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen deutlich von der Arbeit mit Erwachsenen. Oft können wir die Impulse aufnehmen, die sie geben. Dabei lernen wir selbst sehr viel von den Kindern.

Kontakt:

Maria Pirch

Gemeindereferentin/Trauerbegleiterin
Gestaltberaterin in Integrativer Pastoralarbeit
Tel. : +49 (241) 413 10 226
Mobil: +49 (176) 206 145 30
E-Mail: pirch@franziska-aachen.de
Pontstr. 148, 52062 Aachen

Literatur

Bischöfliches Generalvikariat Aachen (Hg.), Konzept der Trauerpastoral für das Bistum Aachen, Aachen 2010.

Paul, Chris, Kaleidoskop des Trauerns, auf Basis der Traueraufgaben nach J. W. Worden, erweitert durch Chris Paul (www.trauerinstitut.de).

Witt-Loers, Stephanie/Halbe, Birgit, Kindertrauergruppen leiten. Ein Handbuch, Gütersloh 2013.

Worden, James William, Beratung und Therapie in Trauerfällen. Ein Handbuch, Bern ^{4}2011.

Website

www.diesseits-aachen.de

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016

Sechste „Mitte-Studie“ der Friedrich-Ebert-Stiftung

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

Bereits zum sechsten Mal erschien im November 2016 die sogenannte „Mitte-Studie“ der Friedrich-Ebert-Stiftung, in der seit 2006 im Zweijahresrhythmus rechtsextreme Einstellungen unter Bundesbürgerinnen und -bürgern erhoben werden. Zum zweiten Mal seit 2014 werden diese Daten in der vorliegenden Publikation zusammengeführt mit Daten zu Vorurteilen gegenüber verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, GMF), die das Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) der Universität Bielefeld seit 2002 erhebt. Für diese Studie wurden zwischen Juni und August 2016 knapp 1.900 repräsentativ ausgewählte Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit ab 16 Jahren per Telefon befragt.

An wesentlichen Trends lässt sich zunächst festhalten, dass negative Einstellungen zu gesellschaftlichen Gruppen in vielen Fällen stabil oder rückläufig sind: So ist die Abwertung von Menschen mit Behinderung nur gering verbreitet (2 %). Vorurteile gegenüber Menschen mit homosexueller Orientierung sind seit 2002 (22 %) rückläufig und betragen heute 10 %. Ein offener Antisemitismus begegnet heute bei noch bei 6 % (2002: 13 %). Auch Rassismus (Abwertungen auf der Grundlage einer quasi biologischen und ideologisch konstruierten „natürlichen“ Höherwertigkeit der Ingroup, 9 %), Sexismus (Zuweisung einer häuslichen Rolle an Frauen und Behauptung einer natürlich gegebenen Überlegenheit des Mannes, 9 %) sowie Vorurteile gegenüber Neuhinzugezogenen (39 %), Wohnungslosen (18 %) oder Sinti und Roma (24 %) sind bis 2014 rückläufig und seitdem stabil. Dagegen sind Vorurteile gegenüber asylsuchenden Menschen von 44 % (2014) auf heute 50 % angestiegen. Muslimfeindliche Einstellungen sind zwar im längerfristigen Vergleich zurückgegangen, seit 2014 aber wieder um einen knappen Prozentpunkt auf 18 % gestiegen. Stabil hoch sind auch die negativen Einstellungen zu langzeitarbeitslosen Menschen (49 %).

Insgesamt stellt die Studie eine zunehmende Polarisierung der Gesellschaft fest: Eine tiefe Spaltung, die derzeit kaum überbrückbar erscheint, geht insbesondere durch die Mitte der Gesellschaft. Exemplarisch für die Gespaltenheit der Gesellschaft steht das Thema Flüchtlinge. Hier ist die Stimmung in der Mehrheit der Bevölkerung deutlich positiver als oft unterstellt; gleichzeitig zeigt sich eine klare Polarisierung der Meinungen: Während eine Mehrheit für Weltoffenheit und Toleranz ist, fordert eine (allerdings nicht ganz kleine und laute) Minderheit Abschottung und nationale Rückbesinnung. So finden z. B. 56 % der Bevölkerung die Aufnahme von Geflüchteten in Deutschland gut und weitere 24 % zumindest „teils-teils gut“. 77 % sind eher oder sehr hoffnungsvoll, dass es uns als Gesellschaft gelingen wird, die aktuelle Situation zu bewältigen. Nur 20 % finden es „eher nicht“ oder „überhaupt nicht“ gut, dass Deutschland viele Flüchtlinge aufgenommen hat. 41 % geben an, sie selbst oder jemand aus dem Freundes- oder Bekanntenkreis engagiere sich ehrenamtlich für Flüchtlinge; bei 51 % ist dies „eher oder überhaupt nicht“ der Fall. Nur eine kleine Minderheit fühlt sich durch Flüchtlinge in ihrer Lebensweise (6 %) bzw. finanziell (7 %) bedroht; immerhin befürchten jedoch 24 %, dass der Lebensstandard in Deutschland wegen der Aufnahme der Flüchtlinge sinken wird. 38 % sprechen sich klar für eine Obergrenze für die Aufnahme von Flüchtlingen aus, 21 % sind strikt dagegen.

Dezidiert rechtsextreme Einstellungen sind im Vergleich zu den Jahren seit 2002 geringer ausgeprägt, im direkten Vergleich zu 2014 allerdings wieder leicht angestiegen. Dieser Anstieg geht vor allem auf Ostdeutschland zurück, wo sich die Zustimmung zu einem Gesamtindex rechtsextremer Orientierung seit 2014 verdoppelt hat. Aktuell liegt die Zustimmung bei 2,8 % (West: 2,3 %, Ost: 5,9 %). Eine klare Zustimmung zu rechtspopulistischen Einstellungen (Fremden- und Muslimfeindlichkeit, aggressive Straforientierung/Law-and-Order-Autoritarismus sowie Demokratiefeindlichkeit) finden sich bei 20 % der Bevölkerung.

Nach den Ergebnissen der Studie werden klassische rechtsextreme Einstellungen zunehmend durch die modernisierte Variante neurechter Einstellungen abgelöst, die in subtilerer Form und im intellektuelleren Gewand nationalistisch-völkische Ideologien transportieren. Diese Einstellungen sind durch ein Konglomerat an Verschwörungstheorien charakterisiert: eine vermeintliche Unterwanderung durch den Islam, die Behauptung eines Meinungsdiktats, eine Beschimpfung des „Establishments“ als illegitim, verlogen und betrügerisch, die Forderung nationaler Rückbesinnung gegen die EU und der Aufruf zum Widerstand gegen die aktuelle Politik. 28 % der Bevölkerung teilen dieses Einstellungsmuster; bei Sympathisanten der AfD sind es 84 %. Befragte mit geringerer formaler Bildung und aus Ostdeutschland neigen stärker zu neurechten Einstellungen; Alter und Geschlecht spielen

dabei keine große Rolle.

Für knapp 13 % der Befragten stellt die AfD eine Wahloption dar; rechnet man diejenigen dazu, die die Argumente dieser Partei als „oft überzeugend“ ansehen, kommt man auf knapp 26 % an Sympathisanten der AfD. Diese Gruppe ist im Vergleich zu 2014 deutlich nach rechts gerückt: AfD-Sympathisanten sind menschenfeindlicher und rechtsextremer eingestellt als Nicht-Sympathisanten, und dieser Trend hat sich 2016 verstärkt.

Die Studie befasste sich auch mit der Thematik politischer Teilhabe an der Zivilgesellschaft. Danach ist innerhalb der letzten fünf Jahre kein Anstieg in der Partizipationsbereitschaft zu erkennen. So z. B. wären 45 % bereit, sich an einer Demonstration gegen Rassismus zu beteiligen; eine deutliche Minderheit von 7 % gibt an, an einer Demonstration gegen Zuwanderung teilnehmen zu wollen. Diese vergleichsweise kleine Gruppe zeigt sich radikal mit Blick auf ihre politischen Einstellungen (deutlich höheres Demokratiemisstrauen, Gewaltakzeptanz bzw. -bereitschaft sowie Zustimmung zu rechtsextremen Positionen).

Als Konsequenz aus diesen Ergebnissen schlagen die Autorinnen und Autoren der Studie vor, das vorhandene zivilgesellschaftliche Kapital anzuerkennen, also die Mehrheit der offenen, demokratietreuen und Pluralität positiv gegenüberstehenden Menschen angesichts einer lauten rechtspopulistischen Minderheit nicht aus dem Blick zu verlieren. Zum zivilgesellschaftlichen Kapital, das eine gewisse Widerstandfähigkeit gegenüber Ausgrenzungen verbürgt, gehört auch der Schatz an Wissen, Handlungskompetenzen und Erfahrungen, die viele Bürgerinnen und Bürger in der Hilfe für Geflüchtete gezeigt, getauscht und gesammelt haben. Zudem ist es wichtig, „zivilcouragierte Bildung“ zu ermöglichen und für Konflikte fit zu machen. Insgesamt ist eine demokratische Kultur der Gleichwertigkeit zu stärken, die Vielfalt schätzt und Minderheiten eine Stimme verleiht. Politische Bildung sollte versuchen, die aufgeheizten Debatten zu versachlichen und so den Populismus entzaubern zu helfen. An diesen Aufgaben sollten sich auch kirchliche Akteure beteiligen – mehr, als sie es bisher tun.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Krause, Daniela, Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016, hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung von Ralf Melzer, Bonn: J. H. W. Dietz Nachf. 2016, ISBN: 978-3-8012-0488-4, 238 Seiten, € 12,90.

Auf der Portalseite fes-gegen-rechtsextremismus.de stehen – neben weiteren Informationen – der Volltext sowie eine Ergebniszusammenfassung der Studie zur Verfügung.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Verschwörungstheorien und Reichsbürger – Herausforderung für Staat, Gesellschaft und Kirche

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

Der Tod eines Polizeibeamten im Oktober 2016 bei einer Razzia im fränkischen Georgensgmünd hat das Thema zu einem Politikum gemacht: Reichsbürger. Insofern war die Tagung der katholischen Weltanschauungsbeauftragten wenige Woche zuvor (26. bis 28. September 2016 in Hildesheim) hochaktuell, ging es doch dort ebenfalls um Reichsbürger – und um Verschwörungstheorien.

Das Tagungsthema war in dieser Konstellation bereits ein Jahr vorher vereinbart worden. Denn zum einen ist die Reichsbürgerbewegung schon länger ein Problem und auch ein Thema für die kirchliche Weltanschauungsarbeit, was sich etwa in gelegentlichen Informations- und Beratungsanfragen niederschlägt. Zum anderen lässt sich die Reichsbürgerbewegung nur im Kontext verschwörungstheoretischen Denkens verstehen – und Verschwörungstheorien begegnen ebenfalls an unterschiedlichen Stellen immer wieder in der Weltanschauungsarbeit. Schließlich ist die Thematik Reichsbürger und Verschwörungstheorien nicht nur wegen der politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen spannend, sondern auch wegen der weltanschaulichen und sogar theologischen Dimensionen.

Von echten Verschwörungen und ideologischen Konstrukten

Verschwörungen gibt es wirklich – man denke nur an die Ermordung Julius Caesars; man kann über wirkliche und mutmaßliche Verschwörungen auch seriös Theorien entwickeln; und immer wieder einmal stellt es sich heraus, dass offizielle Stellen in peinlichen Angelegenheiten Fakten verschleiert haben (Das muss aber nicht unbedingt schon eine Verschwörung sein!). Mit dem Begriff „Verschwörungstheorien“ verbindet man freilich heute gemeinhin Annahmen und Gedankenkonstrukte, die jenseits wissenschaftlicher Theoriebildung und Überprüfung stehen: Die Mondlandung sei im Fernsehstudio inszeniert worden, 9/11 sei ein Inside-Job der US-Regierung gewesen, die Notwendigkeit und Wirksamkeit von Impfungen sei eine Lüge der Pharmaindustrie, Kondensstreifen von Flugzeugen seien absichtlich versprühte Chemikalien (Chemtrails) usw.

Mag man über manches vielleicht auch lächeln, mögen auch viele Menschen einzelnen Verschwörungstheorien einen gewissen Grad an Plausibilität zubilligen, ohne dass diese Distanzierung von der „offiziellen Wahrheit“ für ihr Leben eine Rolle spielte, so sind Verschwörungstheorien doch keineswegs harmlos. Von einer Verschwörungstheorie kommt man leicht zur nächsten; und so kann man sich in ein verschwörungstheoretisches Denken verstricken, das sich immer weiter von einer realistischen Weltsicht entfernt: Einwände dringen schließlich nicht mehr durch, sondern werden sofort als gezielte Desinformation der Verschwörer gedeutet oder durch neue verschwörungstheoretische Spekulationen neutralisiert. Solch verhärtetes, ideologisiertes verschwörungstheoretisches Denken gibt sich nicht damit ab, einzelne Verschwörungen und Verschwörergruppen als nebeneinander existierend anzunehmen, sondern geht von einer Weltverschwörung aus: eine kleine, verborgene Gruppe, die die wahre Macht hat und nach der endgültigen Weltherrschaft strebt und auf dem Weg dorthin alles mögliche schlimme Weltgeschehen bewirkt, das in Wirklichkeit ganz verschiedenen Akteuren und akteurslosen Ursachen zuzuordnen ist. Finanzkrisen, islamistischer Terrorismus, Naturkatastrophen, gesellschaftliche Umbrüche (etwa im Geschlechterverhältnis), Unglücksfälle … – die Ursachen für all das werden personalisiert. Der Vorteil: Man kann Schuldige benennen, die Schuld auf andere abwälzen – und das heute kaum überblickbare und oft verstörend unverständliche Weltgeschehen wird verständlich. Zur (letztlich aber doch vage bleibenden) Charakterisierung dieser kleinen, zentralen Verschwörergruppe kombinieren Verschwörungstheoretiker je nach Belieben verschiedenste und teils völlig konträre Gruppen: Amerikaner, Finanzkapital, Freimaurer …, ggf. auch den Vatikan (oder die Jesuiten) und immer wieder „die Juden“.

Verschwörungstheorien sind nichts Neues. Ob sie wirklich verbreiteter sind als zu manchen früheren Zeiten, ist fraglich. Aber in einer globalisierten und medialisierten Welt – und gerade über das Internet – ist es deutlich einfacher geworden, verschwörungstheoretische Spekulationen zu verbreiten und im öffentlichen Raum zu platzieren.

Reichsbürger, Souveräne & Co.

Auch die Reichsbürgerbewegung gäbe es ohne verschwörungstheoretisches Denken nicht. Doch zugleich knüpft sie an rechtsextremes Denken an: Deutschland sei nicht wirklich frei, das Deutsche Reich existiere weiter, die BRD-Regierung verrate nationale Interessen, man müsse sich gegen Überfremdung schützen etc.

Ein geläufiges Reichsbürger-Narrativ geht in etwa so: Die Bundesrepublik sei gar kein souveräner Staat, da das Grundgesetz keine Verfassung sei (wie man schon an der Bezeichnung „Grundgesetz“ ersehen könne) und es bis heute keinen Friedensvertrag mit den Alliierten gebe; deshalb bestehe das Deutsche Reich fort, die Bundesrepublik Deutschland sei dagegen eine Firma, wie u. a. ihr Eintrag in einem internationalen Handelsregister beweise. Von dieser Vereinnahmung durch die „BRD GmbH“ gelte es sich zu lösen, um die Freiheit wiederzugewinnen.

Die Reichsbürgerszene ist freilich keine feste, zentral organisierte Größe, sondern zersplittert in zahlreiche Grüppchen und Einzelakteure mit zahlreichen Varianten der ideologischen Ansichten – und der Aktionsformen: Da finden wir „kommissarische Reichsregierungen“ – die von Wolfgang Ebel in den 1980ern gegründete war gewissermaßen die Initialzündung für die Reichsbürgerbewegung –, selbsternannte Monarchen (etwa den „König von Deutschland“ Peter Fitzek), Fürstentümer, internationale Gerichtshöfe, Pseudo-Exekutiveinheiten (etwa das „Deutsche Polizei Hilfswerk“), „Glaubensgemeinschaften“, eine Vielzahl an „aufklärenden“ Internetseiten, Anbieter von selbst entworfenen Ausweisen, Autokennzeichen und Finanzdienstleistungen …

Dass es neben viel Einzelgängertum auch Vernetzungen gibt, zeigt sich immer dann, wenn bei einer Konfrontation zwischen Reichsbürgern und Vertretern des Staates (etwa bei einer Gerichtsverhandlung) Dutzende von Unterstützern auftauchen – oftmals eine recht bedrohliche Erfahrung für die Beamten. Dass so etwas eskalieren kann, erfuhr die breitere Öffentlichkeit im August 2016, als es bei der Zwangsräumung eines Hauses in Sachsen-Anhalt zuerst zu einer Blockade und dann beim zweiten Anlauf mit massiver SEK-Unterstützung zu einem Schusswechsel kam: Verletzt wurden zwei Beamte, aber auch der Hausbesitzer, der sein Grundstück zu einem Ministaat „Reich Ur“ erklärt hatte.

Doch haben wir es beim letzteren Fall überhaupt mit Reichsbürgern zu tun – da es ja nicht um das „*Deutsche* Reich“ ging und zumal ja laut Medienberichten von Akteuren ausdrücklich bestritten wurde, etwas mit Reichsbürgern zu tun zu haben? In der Tat wird der Begriff Reichsbürger heute verbreitet wie ein Dachbegriff auch auf Personen angewendet, die mit dem Deutschen Reich (und unter Umständen auch mit Rechtsextremismus) nichts am Hut haben. Wohl durch Einflüsse aus den USA, wo sich bereits in den 1970ern eine Szene herauszubilden begann, erklären sich mittlerweile auch bei uns – gut zu beobachten etwa in unserem Nachbarland Österreich, wo der Bezug auf das Deutsche Reich ja nicht so naheliegt – Menschen zu „Souveränen“, „Freemen“ oder „Selbstverwaltern“. Diesen Leuten geht es oftmals v. a. darum, sich Steuern und Abgaben und überhaupt gesetzlichen Pflichten und staatlicher Kontrolle zu entziehen, indem sie sich quasi für „unabhängig“ erklären – „Staatsgründungen“ sind meist nicht im Blick, aber auch nicht ausgeschlossen.

Gemeinsamer Nenner all dieser ganz unterschiedlichen Gruppen und Personen ist, dass sie die Legitimität, wenn nicht gar die Legalität des Staates bestreiten – und dass sie davon ausgehen, dass Deutschland nicht wirklich frei ist, sondern von Mächten und Mächtigen beherrscht wird, die im Hintergrund die Fäden ziehen: Hier sind wir wieder bei den bereits vorgestellten allgemein-verschwörungstheoretischen Denkmustern.

Herausforderungen für Staat, Gesellschaft und Kirche

Die Vorfälle im Herbst 2016 haben die Reichsbürger auf die politische Tagesordnung gesetzt. Aber sind sie überhaupt eine *ernstzunehmende* Herausforderung?

Nicht zu unterschätzen sind jedenfalls die verbreiteten Verbindungen zum Rechtsextremismus, aber auch die Möglichkeit der Instrumentalisierung für staatsfeindliche Aktionen: So ist die „Nationale Befreiungsbewegung“ (NOD), eine russische Organisation aus dem rechten Spektrum, auch in Deutschland in Verbindung mit Reichsbürgern aktiv im Protest gegen die deutsche Regierung – eine Art „5. Kolonne“ Putins? Noch beunruhigender ist die Bedrohung und Gewalt gegen Staatsbedienstete, die von Reichsbürgern ausgeht: nicht nur spektakuläre Schießereien, sondern auch Einschüchterungsversuche gegenüber Verwaltungsmitarbeitern, Gerichtsvollziehern und Richtern, mit denen Reichsbürger wegen Strafzetteln und Gravierenderem in Kontakt kommen; und die „Malta-Masche“ ist besonders perfide, da hier Reichsbürger erfundene Geldforderungen über maltesische Inkassofirmen gezielt gegen einzelne Beamte vollstrecken zu lassen versuchen.

Allerdings spricht die reine Zahl der Reichsbürger (in den einzelnen Bundesländern jeweils höchstens ein paar Hundert) eher dagegen, ihnen zu viel Gewicht beizumessen (was noch nicht bedeutet, ihr Treiben zu ignorieren und nicht zu sanktionieren). Man kann sie jedoch als Problemanzeige, als Indikator für weiter reichende gesellschaftliche Verwerfungen und umfassendere Herausforderungen betrachten – und dann sind Reichsbürger quasi ein Fokuspunkt, an dem verschiedene Aspekte verdichtet und exemplarisch zusammentreffen, die bei einer allgemeineren Betrachtung des übergeordneten Themas „Verschwörungstheorien“ nicht so deutlich zutage treten würden.

Insbesondere zeigt sich bei den Reichsbürgern, wie verschwörungstheoretisches Denken das gesellschaftliche Zusammenleben und die öffentliche Ordnung unterminieren kann. Mit der Gründung eigener Reiche und Regierungen wird offen aufgekündigt, was auch bei sonstigem verschwörungstheoretischem Denken gefährdet wird: die Bereitschaft, sich in gesellschaftlich ausgehandelte Normgefüge und Kompromisse einzufinden, sich mit Kritik daran einem offenen (auch ergebnisoffenen) Diskurs zu stellen und gegebenenfalls die eigenen Interessen gegenüber allgemeinen Interessen zurückzustellen. Stattdessen wird

behauptet, dass es gar keine solchen legitimen, berücksichtigenswerten Übereinkünfte gebe, da in Wirklichkeit alles von einer obskuren Elite gesteuert sei.

Dahinter scheint aber deutlich ein grundlegenderes Problem auf: Vertrauensverlust. Der Verlust des Vertrauens in politische (und sonstige) Institutionen. Der Verlust des Vertrauens in Ordnungsstrukturen, die angesichts der Globalisierung unvermeidlich internationaler, komplexer und damit auch schwerer überschaubar werden. Der Verlust des Vertrauens in Medien, öffentliche Diskurse und bürgerliche Werte. Und auf der anderen Seite das Wachsen von Ängsten: Angst vor Wohlstandsverlust, Angst vor Identitätsverlust durch „Überfremdung" und zu starken Wandel der Gesellschaft, Angst um die öffentliche Sicherheit, Angst vor gesellschaftlicher Marginalisierung …

Das verstärkt die Neigung zu (zumindest scheinbar) schnellen, einfachen Lösungen – vorzugsweise solchen, die heutige Komplexitäten aufzulösen versprechen: etwa internationale Verflechtungen durch Protektionismus (wirtschaftlich oder durch die Schließung von Grenzen) und Nationalismus; gesellschaftliche Verwerfungen bis hin zu Kriminalität durch Einschränkung und Abschaffung der freiheitlichen Ordnung; oder (innerhalb und unterhalb des nationalen Rahmens) dadurch, dass man sich – wie die Reichsbürger – staatlichen, behördlichen und gesellschaftlichen Strukturen entzieht und sich einen Nahbereich nach eigenem Gusto (sein eigenes Reich) aufbaut.

Hier kommen Verschwörungstheorien ins Spiel. Sie greifen diese Ängste auf, bieten Erklärungen, stiften Sinn, weil man sich mit ihrer Hilfe wieder in das Weltgeschehen einordnen kann (nicht mehr als hilfloses Opfer, sondern als um die geheimen Zusammenhänge Wissender). Zudem bilden Verschwörungstheorien eine wichtige Grundlage und bieten Begründungen für ganz verschiedene Bewegungen, Strömungen und Gruppierungen, die das bestehende „System" massiv kritisieren oder gar offen angreifen und den gesellschaftlichen (und sogar den internationalen) Frieden unterminieren und gefährden. Seien es nun Reichsbürger, Rechtsextreme, die Pegida-Bewegung, die AfD oder andere Polemiker, die sich insbesondere in den sozialen Netzwerken und im Internet austoben: Neben berechtigten oder zumindest diskussionswürdigen Anliegen greifen sie auch reichlich auf verschwörungstheoretische Versatzstücke zurück, um Drohkulissen aufzubauen und Stimmung zu machen.

Aber auch im religiösen Bereich begegnet immer wieder verschwörungstheoretisches Denken, wie Weltanschauungsbeauftragte berichten können. Nicht immer wird es so offenkundig verbreitet wie bei den vielfältigen medialen Unternehmungen des Schweizer Predigers und Gemeindeleiters Ivo Sasek. Dennoch finden wir regelmäßig den Rückgriff auf – oder die Neubildung von – Verschwörungstheorien im Fundamentalismus. Das ist nicht verwunderlich, lebt Fundamentalismus doch von einer stark dualistischen Weltsicht, die auf das Vorhandensein von bedrohlichen Feindbildern (wie sie ja von Verschwörungstheorien konstruiert werden) angewiesen ist.

Auch die beiden großen Kirchen sind nicht gefeit vor dem Eindringen verschwörungstheoretischen Denkens in ihre Reihen – und das nicht nur an ihren fundamentalistischen Rändern! Auch liberale und „linke" Christen können, wenn sie auf der Suche nach Alternativen zu einem teilweise zerstörerischen Kapitalismus, einer anonymisierten Gesellschaft und einem übertechnisierten Gesundheitssystem sind, im alternativ-esoterischen Spektrum ohne Weiteres verschwörungstheoretisch geprägten Annahmen begegnen, etwa im Kontext einer ideologisierten Impfkritik.

Für heftige kircheninterne Debatten sorgt freilich derzeit eher die Angst insbesondere bei konservativen und fundamentalistischen Christen vor einer „Islamisierung" Europas. „Gender" ist ein anderes Schlagwort, das derzeit viele Gemüter erhitzt – vor allem, wenn verschwörungstheoretische Fantasien hinzutreten, die von einer von oben geplanten großflächigen sexuellen Umerziehung sprechen. Auch in anderen Bereichen (etwa Lebensschutz) fühlen sich etliche als Christen an den Rand gedrängt.

Wenn vornehmlich fundamentalistische Christen aber offen Staat (und Gesellschaft) als Größe zeichnen, die christlichen Glauben diskriminiert, wenn sie statt kritischer Kooperation zwischen Staat und Kirche eine Fundamentalopposition nahelegen, weil es sozusagen um den „status confessionis" (um hier einmal einen Begriff aus der evangelischen Theologie „auszuleihen") ginge, wenn sie – auch unter Rückgriff auf Verschwörungstheorien – den Staat dämonisieren, dann stellen sie aber nicht nur das bewährte kooperative Zusammenwirken von Staat und Kirche in Frage, sondern rütteln gar an den Grundfesten der freiheitlichen Gesellschaft, wenn sie implizit oder explizit nahelegen, dem Staat die gesellschaftlichen Beiträge zu entziehen, ohne die dieser nicht existieren kann, oder gegenüber Staat und Gesellschaft abgeschlossene Strukturen aufzubauen. Bis zu einem gewissen Grad geschieht das bereits: etwa, wenn Eltern ihre Kinder dem Sexualkundeunterricht oder gänzlich staatlichen Lehrplänen zu entziehen versuchen (Forderung nach Homeschooling, Gründung von eigenen Schulen); und analog zu den medialen Filterblasen, in denen säkulare Verschwörungstheoretiker leben, können heute auch konservative bis fundamentalistische katholische und protestantische Kreise auf ein reichhaltiges spezielles Medienangebot (Print, Fernsehen, Internet) zurückgreifen, das es ihnen ermöglicht, die Welt nur durch ihre ideologische Brille wahrzunehmen.

Handlungsoptionen

Verschwörungstheorien sind in den letzten Jahren stärker in den Blick der Medien und auch

der universitären Forschung gerückt. Denn die Befassung damit tut not – und erst recht gilt es, die friedens- und gesellschaftsgefährdende Ausbreitung verschwörungstheoretischen Denkens aufzuhalten.

Fragt man aber Experten – bei der anfangs genannten Tagung der Weltanschauungsbeauftragten waren das der Politikwissenschaftler Jan Rathje und der Psychologe Sebastian Bartoschek –, dann hört man die Einschätzung, dass ab einem bestimmten Grad ideologisierten Denkens Verschwörungstheoretiker für ein vernünftiges Gespräch quasi nicht mehr erreichbar seien: Man könne nur noch abblocken und versuchen, sie aus dem öffentlichen Diskurs auszugrenzen.

Umso wichtiger ist es also, schon vorher einem Abdriften in eine verquere verschwörungstheoretische (Parallel-)Weltsicht entgegenzuwirken. Etwa, indem man in den sozialen Medien oder auch im persönlichen Umfeld entsprechenden Ansichten widersprechende Fakten entgegenhält und so eine andere Meinung als Denkanstoß zumindest anbietet. Oder indem man die Menschenfeindlichkeit mancher Inhalte und Akteure offenlegt und so zum Nachdenken anregt.

Und Rathje nennt noch einen anderen Punkt: selbst keine dualistischen Weltbilder vertreten. Hier sollte gerade auch die Kirche aufmerken, kommt Christentum doch nicht (ganz) ohne dualistische Denkschemata (gut – böse, Heil – Unheil …) aus und passiert es doch im Christentum immer wieder, dass sich solche Dualismen im Rahmen von Fundamentalismen radikalisieren!

Hier stellen sich auch theologische Fragen, da Welt-, Menschen- und Gottesbild zusammenhängen: Gerade Fundamentalisten sehen Welt und Menschen vor allem als negativ und unheilsverfangen – und stellen dem eine klare, eindeutige Ordnung Gottes als Heilsperspektive gegenüber. Doch ist das nicht eine Vereinnahmung Gottes, der quasi auf eine bestimmte Rolle festgelegt wird? Dagegen führt ein christliches Bewusstsein des *deus immo magis*, des Gottes, der all unser Verstehen übersteigt, der uns aber in der Liebe nahekommt, (hoffentlich) zu einem Welt- und Menschenbild, das auch in der Vielfältigkeit und sogar Widersprüchlichkeit das Wirken des (trotz aller Unverständlichkeit) guten Gottes auszumachen vermag: ein Zugehen auf die Welt, das auch mit Mehrdeutigkeiten, Komplexität und Ungewissheiten umgehen kann, das die Theodizeefrage aushält, das mit Unsicherheiten leben kann, die im Fundamentalismus gewaltsam zu Eindeutigkeiten umgeformt werden, indem man sie in ein Gut-böse-Schema presst – gerne auch unter Verwendung von verschwörungstheoretisch konstruierten Feindbildern.

Hier ist Kirche als „Sehgemeinschaft“ (Heiner Koch) gefragt, die die Welt mit den Augen Gottes, der seine Schöpfung trotz aller Unvollkommenheit liebt, sehen lehrt und sich gegen Blickverengung und Scheuklappen stellt.

Dazu braucht es aber auch – und auch das ist in der Kirche manchmal Mangelware – eine Dialogkultur, die den Mut zu offener, unpolemischer Diskussion und kritischem Denken pflegt und so auch die Auseinandersetzung mit Angst- und Feindbildern innerhalb und außerhalb der Kirche ermöglicht.

Und ein Drittes, wo gerade die Kirche gefragt ist: In einer Welt, die sich für viele in Deutschland unsicherer anfühlt als noch vor einigen Jahren, gilt es, positive Erfahrungsräume zu schaffen. Hier geschieht schon viel, etwa in der Begegnungsarbeit mit Flüchtlingen oder dadurch, dass in kirchlichen Einrichtungen auch immer wieder Menschen einen Platz finden, die aus der Gesellschaft herauszufallen drohen oder schon herausgefallen sind und anfällig für verschwörungstheoretisch gefärbte Erklärungsmuster ihrer misslichen Situation geworden sind.

Hier wird schon deutlich: Verschwörungstheorien lassen sich nicht nur – oder gar nur zum kleinsten Teil – mit rationalen Argumentationen bekämpfen. Vielmehr muss man auf ihre emotionale „Unterfütterung“ schauen: auf die Sorgen, Ängste, Verunsicherungen, Verletzungen und auf die Sehnsüchte, die sich dahinter verbergen: nach Sicherheit, nach Ernst-genommen-Werden – und nach persönlicher Handlungsfähigkeit inmitten einer komplexen, anonym gewordenen Welt.

Auch, was diese Handlungsfähigkeit betrifft, kann Kirche zwar kaum etwas von heute auf morgen ändern, bietet aber dennoch vielfältige Möglichkeiten an, sich am Einsatz für eine gerechtere Welt zu beteiligen. Und vielleicht lässt sich heute, wo sich Politikverdrossenheit mit verschwörungstheoretisch grundiertem Politiker-Bashing verbunden hat, die alte Tradition stärken, dass Kirche junge Menschen für verantwortungsvolles Engagement in Politik und Gesellschaft vorbereitet und bildet.

Fazit: Verschwörungstheorien und ihr Kontext (Reichsbürger und andere Extremismen) sind also nicht nur eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung, sondern eine Aufgabe auch für die Kirche – gerade, weil hier neben Gefährdungen auch viel Potential zum Gegensteuern vorhanden ist.

Literatur

Blume, Michael, Angstgetrieben. Warum Verschwörungstheorien heute so populär sind, in: Herder Korrespondenz 7/2016, 26–29.

Amadeu Antonio Stiftung (Hg.), „No World Order“. Wie antisemitische Verschwörungsideologien die Welt verklären, Berlin 2015.

Amadeu Antonio Stiftung (Hg.), „Wir sind wieder da“. Die „Reichsbürger“: Überzeugungen, Gefahren und Handlungsstrategien, Berlin 2014.

Wilking, Dirk (Hg.), „Reichsbürger“. Ein Handbuch, Potsdam 2015.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Synodalität als Grundwort kirchlicher Transformation

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

„Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet."

Papst Franziskus, Ansprache am 17. Oktober 2015 zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode

Eine Tagung der Deutschen Bischofskonferenz, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Akademie Wolfsburg in Mülheim am 1. und 2. September befasste sich mit der Bedeutung von Prozessen der Partizipation in der Weiterentwicklung von Pastoral und Kirche auf verschiedenen Ebenen.

Wie können in der Komplexität und Heterogenität postmoderner Lebensentwürfe kirchliche Prozesse gestaltet werden, die die Lebenswirklichkeit(en) und die christliche Glaubenspraxis neu miteinander in Beziehung setzen? Aktuelle Bistumsprozesse und der bundesweite Gesprächsprozess „Im Heute glauben" wurden daraufhin angeschaut, ob in ihnen nicht nur ein In-den-Griff-Bekommen institutioneller kirchlicher Strukturen, sondern vielmehr eine Kontextualisierung und Anknüpfung christlichen Lebens und Glaubens an die realen Bedingungen in veränderter Gegenwart erreicht wird. So wies der Direktor der Akademie, Michael Schlagheck, schon am Anfang auf Vertrauen und freie Rede als Voraussetzungen für Diskurse (John Rawls) hin, die verhindern sollten, dass Kirche zum Sammelbecken modernitätskritischer Zeitgenossen mutiert. Die Ermutigung von Papst Franziskus, eher Prozesse zu gestalten als Räume zu besetzen, führt dazu, angesichts von Dezentralisierung und Pluralität als Kirche neue Entdeckungen zu machen.

Dialogprozesse praktisch

Als dann verschiedene Dialogprozese reflektiert wurden, war der Hörer doch überrascht, wie sie sich in der Regel zumeist „binnenkirchlich" entwickelten. Beim bundesweiten Gesprächsprozess der Bischofskonferenz merkte Ralph Poirel, Leiter des Bereichs Pastoral im Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, an, dass nach anfänglichen Debatten darüber, wer Struktur und Themen bestimmen solle, die Einführung einer Partizipandengruppe die Gesprächskultur verändert habe. Nach Bischof Franz-Josef Overbeck, Mitglied in der Steuerungsgruppe, war es wichtig, auf Verrechtlichung und endlose Verfahrensfragen zu verzichten. So konnten Argumente, nicht Strukturen oder „Blöcke" aufeinandertreffen und Differenzierungen vorgenommen werden. In diesem Prozess sei eine vielfältige Kirche deutlich geworden, die man hinterher nicht wieder „einfangen" oder „in die Kiste zurückdrücken" könne. Der Bistumsprozess in Paderborn hatte laut dem Verantwortlichen, Michael Bredeck, zuerst keine dezidierte Planung. Dass ein „Zukunftsbild" in 2014 entstehen würde, ebenso Formate wie eine Pastoralwerkstatt, auf die sich dann im Laufe des Prozesses Schritt für Schritt auch leitend Verantwortliche des Bistums einlassen konnten, zeigt, was ein vertrauensvoller Weg bewirken kann. Dennoch sei es insgesamt zu wenig gelungen, katholische „Fremdpropheten", geschweige denn die Perspektive, „wie die Welt auf Kirche blickt", in den Prozess hineinzubekommen. Auch ein strukturierter Austausch über die Erfahrungen sei weitgehend ein Desiderat geblieben. Elisabeth Neuhaus, Leiterin des Seelsorgeamtes des Bistums Dresden-Meißen, warnte davor, nicht einem Strukturreflex zu erliegen. Die Struktur folge dem Inhalt, daher sei es wichtig, solche Prozesse tatsächlich und nicht nur vorgeblich als geistliche anzulegen. Der „Erkundungsprozess" auf dem Wege zu „Verantwortungsgemeinschaften" im Bistum Dresden-Meißen zeigte, dass Partizipation auf verschiedenen Ebenen oft weder erwartet wird, theoretisch erfasst noch praktisch eingeübt ist.

Michael Dörnemann sprach für das Bistum Essen davon, dass nach einem „aufgedrückten" Strukturprozess ein inhaltlicher Prozess im Bistum eingefordert wurde (Auf!RuhrBistum). „Zukunft auf katholisch" (Dialogveranstaltungen mit Bischof, Bistumsforen) half dann zunächst, Frust abzulassen. Aber auch Dörnemann beklagte die Binnenorientierung: „Am Ende waren wir mit dem ‚Kernbereich' unter uns, manche bunten Vögel sind weggeblieben." Wichtig sei der Dialog mit den Hauptberuflichen, die oft wenig Interesse an Veränderung hätten. Ergebnis des Essener Prozesses sind eine inhaltliche Orientierung am „Zukunftsbild" für Pfarreiveränderungsprozesse und erste Versuche, neue Formen von Verantwortung und verschiedene Modelle von Kirche-Sein vor Ort auszuprobieren. Eine Streitkultur, in der man Dissense stehen lassen kann, musste sich erst entwickeln.

Der Sekretär der Trierer Synode, Christian Heckmann, zeigte, dass bei der Zusammensetzung entscheidend ist, wie man das „Wir“ von Kirche versteht. So wurde z. B. anfangs gefordert, dass als Synodale/r nur teilnehmen darf, wer jeden Sonntag in den Gottesdienst geht. Es müssen also solche Fragen beantwortet werden: Wer soll sinnvollerweise partizipieren, welche Sichtweisen will man dabeihaben? Die Synode sollte eine „heilsame Verunsicherung“ sein, ein „Störfaktor“, bei dem man nicht zurückgreift auf das, was war, oder die Wiederherstellung eines vorherigen Zustandes anstrebt. Vielmehr ist ein Austausch der Vision(en) von Kirche wichtig: Wie können Menschen heute als Christen leben? Die erlebte Sozialform ist am Ende, wichtig ist die zukünftige Art und Weise der Kommunikation des Evangeliums, dabei gibt es – so zeigte es sich – keine einfachen Antworten.

Partizipation, Subsidiarität und Synodalität – fachwissenschaftliche Impulse

In einem zweiten Teil kamen Vertreterinnen und Vertreter von Fachwissenschaften zu Wort. Bischof Overbeck wies auf die erlebte Veränderung der kirchlichen Kommunikationsmöglichkeiten hin, was Information, Mitteilung und Verstehen betrifft. In dem Spannungsfeld von Aggiornamento und Identität ist die Weltgesellschaft Schauplatz und Material der kirchlichen Bewährung. Kirche, so Overbeck, müsse Ambivalenz und Komplexität verarbeiten helfen, indem sie Nicht-Übereinstimmung in sich aufnimmt. „Wollen wir das Unsrige normativ wiederholen“, so fragte der Bischof herausfordernd, „oder eine lernende Organisation sein?“ Wenn die Kirche Resonanz und Relevanz (wieder-)gewinnen will, muss sie lernen, die Vielfalt von zeitgenössischen Formen von Ambivalenz zu erproben. Das Prinzip der Gradualität und das katholische Et-et (sowohl … als auch) sind Grundlagen des „gemeinsam und wechselseitig bezeugten Glaubens an Gottes Herrlichkeit in unserer Wirklichkeit“.

Als Sozialethikerin betonte Marianne Heimbach-Steins den Zusammenhang von Subsidiarität und Partizipation. In der Wechselseitigkeit von Welt und Kirche bzw. Kontextualität können Umsetzung und Aneignung von Glauben nicht als Anwendung eines „von oben“ kommenden Prinzips (i. S. v. Abtretung oder Delegation), sondern nur als kreativer Prozess gestaltet werden, in dem die lokale Kirche Verantwortung für die Angelegenheiten vor Ort trägt. Analog zum Subjektcharakter der Gesellschaft in den Strukturen von Mitgestaltung und Beteiligung versteht sich auch die Kirche als ein in sich plurales Subjekt. Das „Wir“ der Ämter und Charismen (das „Wir“ der Getauften; Taufe eröffnet theologisch Beteiligungsrechte) verschränkt sich mit den gesellschaftlichen „Wirs“. Daher sind Aufeinander-Hören und freie Rede unabdingbare Voraussetzung für Partizipation. Subjektsein bedeutet Ernstnehmen von Verantwortungsfähigkeit der Person, dialogische Freiheitsverwirklichung, Anerkennung von Beteiligten als Verantwortungsträger und Teilung von Macht (!) als notwendiges Wahrnehmen von Institutionenhandeln. Nicht nur konsultiert, sondern an Entscheidungen beteiligt zu werden, ist nicht nur eine Organisationsfrage, sondern hat eine geistliche Dimension in der Unterscheidung der Geister durch den Glaubenssinn des Gottesvolkes. Synodalität ist daher kein Selbstzweck, sondern ist eingebettet in die Frage: Wohin sind wir gemeinsam unterwegs? Und damit ein konstitutives Moment am evangelisierenden Sendungsauftrag der Kirche.

Michael Böhnke, Systematiker und Kirchenrechtler, zitierte den ehemaligen Bischof Klaus Hemmerle: „Das Kirchenrecht soll das sicherstellen, was die Pastoral erfordert.“ Nach Böhnke gibt es verschiedene Arten von Autoritätsausübung als Verfassungsprinzipien der Kirche: monarchisch, kollegial, synodal, subsidiär. Oft werde nur das erste ausgespielt, dabei wird der Reichtum des Erfahrungsschatzes nicht mehr in Anspruch genommen. Eine Synode ist nach Böhnke ein liturgischer Akt als fragender und suchender Glaubensakt, verbunden mit der Bitte um Gottes Geist. Ein synodaler Weg zeigt sich so als ein Ringen um eine angemessene Gestalt von Glaube, Hoffnung und Liebe im Vertrauen auf die verheißene Treue Gottes, die je größer ist und auf die Menschen zukommt. Glaubensinhalt und Glaubensakt sollen im synodalen Prozess zusammengebracht werden. Man könnte daher eine Synode abhalten, um das Ungleichgewicht der Autoritätsausübungen zu beseitigen, um eine Synthese von Inhalt und Akt des Glaubens herzustellen. Oft machen ja Menschen die Erfahrung, dass das Leben aus der Kirche schwindet, die Institutionen aber ‚leer‘ weiterarbeiten. Böhnke votierte für Synodalität als fortlaufenden Prozess, der nicht allein mit einer einzigen Synode erfüllt sei. Inhaltlich ist es wichtig, im Feld des Unklaren, Ungewissen und Diffusen zu erleben, wie ambiguitätstolerant der Glaube ist, also: wie er sich vielfältig ausdrücken und ausprägen kann. Hierbei sei das subsidiäre Handeln der Hierarchie gefordert. Die Überlegungen von Böhnke endeten mit der Frage, ob nicht angesichts dessen auch die Verfahren der Bischofswahl stärker synodal verfasst sein müssten.

Thomas Suermann beleuchtete die Thematik aus betriebswirtschaftlicher Perspektive. Bei strategischen Veränderungsprozessen von Unternehmen gebe es üblicherweise zwei Alternativen: Top-down-Strategien und Zentralisierung wegen des Rückgangs der Ressourcen oder andererseits Bottom-up-Strategie und Dezentralisierung, weil ein Unternehmen sich neu erfinden muss (Innovation). Das Problem ist, dass die Kirche in beidem steckt: Sie muss sich neu erfinden in einer Situation von zurückgehenden Ressourcen. Insgesamt weicht in der Wirtschaft die Top-down-Strategie einer subsidiären Sichtweise mit eigenen dezentralen Verantwortungsbereichen. Aufgabe der Zentrale ist die Überwachung und Aufsicht, strategische Gesamtplanung sowie die Bereitstellung zentraler Infrastruktur. Führung hat die Aufgabe, Ressourcenverteilung vorzunehmen, Anwalt des Ungehörten, Konfliktmanager und Schlichter, inhaltlicher Impulsgeber zu sein. Die Führung trägt die Verantwortung dafür, dass eine Organisation in diesem Sinne eine bewegliche ist.

Partizipation und Inklusion ermöglichen

Aus der Sicht der Organisationsentwicklung verstärkte Benedikt Jürgens vom Bochumer Zentrum für angewandte Pastoralforschung (ZAP) diese Linie. Erfolgsfaktoren für Beteiligung in der Demokratie sind Zielklarheit, Repräsentativität (bei Meinungsbildung) und Legitimität (bei Entscheidung) sowie Motivationsanreize für Teilnehmer. Entscheidend tragen ebenso transparente Kommunikations- und Entscheidungsprozesse (Wo werden Ergebnisse eingespeist?) und Empowerment, also Ermutigung, zum Erfolg von gesellschaftlichen Beteiligungsprozessen bei. Während in der Gesellschaft die nicht beteiligten Bürger als „Wutbürger" protestierten, würden nicht-beteiligte Menschen in der Kirche diese eher verlassen. Jürgens warb für Anschlussfähigkeit (Übergabepunkte, Schnittstellen, „Projekte müssen wieder rein in die Organisation!") und Relevanz (Medienresonanz/Kommunikation in der Öffentlichkeit). Seiner Meinung nach repräsentieren Hochengagierte und Professionelle nur eingeschränkt die Organisation, wenn die Enttäuschten nicht dabei waren. Er beklagte, es gebe zu wenig Zeit für echte argumentative Auseinandersetzung, und fragte nach den Erwartungen an Harmonie und dem Bedarf an Konsens. Gegensätze müssten kommunikativ verarbeitet werden.

Burkhard Neumann verortete den Themenbereich Synodalität in der Arbeit des Arbeitskreises Pastorale Grundfragen des ZdK. Angesichts universalkirchlicher Reservierungen bei bestimmten „Reizthemen" fragte er, was die Bischöfe dazu beitrügen, bestimmte Themen tatsächlich in den weltkirchlichen Diskurs hinein zu kommunizieren, und forderte Transparenz der Entscheidungswege auch auf weltkirchlicher Ebene ein. Angesichts vieler konfliktiver Themen warb er dafür, den geschichtlichen Weg der Kirche und die Vorläufigkeit ihrer gesellschaftlichen Gestalt ernst zu nehmen. Kann man mit der Verabschiedung einer Vision von einer „harmonischen" Kirche möglicherweise anders mit Konflikten und ihren „Verlierern" umgehen? Können Konflikte angenommen und ausgetragen werden in einer eschatologischen Hoffnung auf Versöhnung? Neumann wünschte sich die Demut von Menschen, die um die Begrenztheit der eigenen Position wüssten und ihre Meinung nicht verabsolutieren müssen. Er verwies auf Formen der geistlichen Entscheidungsfindung in der Tradition der Orden und auf das Hören auf das Wort Gottes, das auch durch den Anderen spricht.

Valentin Dessoy schließlich, Unternehmensberater, forderte die Kirche an der Schwelle zur nächsten Gesellschaft auf, ihre Binnenorientierung aufzugeben und die Grenzen durchlässiger zu gestalten. Kirche solle mit der Gesellschaft auf Augenhöhe kommunizieren. Es gehe nicht um das Erlauben einer Mitmach-Kirche, sondern um Inklusion statt Integration. Die Adressaten seien systemrelevant. Die Kirche müsse also ihre Botschaft von den Adressaten her denken und kommunizieren. Dazu benötige sie einen dauerhaft experimentellen Charakter, sie müsse sich von bisher maximaler Stabilität auf maximale Flexibilität und Bewegung umprogrammieren. Angesichts der großen pastoralen Einheiten gehe es darum, das Nebeneinander und Zueinander von lokalen dezentralen Kirchenkulturen mit neuen Anschlussmöglichkeiten in einem Netzwerk zu moderieren. Die Rolle der Hauptberuflichen sei zukünftig nicht das operative Tagesgeschäft, vielmehr, zukünftig die Getauften in ihrem seelsorglichen Tun und ihrem Leitungsdienst zu unterstützen, zu fördern und zu begleiten. Dazu brauche es stringent strukturierte, effizient moderierte und verbindlich vereinbarte Kommunikationsprozesse, um Divergenz und Konvergenz in guter Balance zu halten. Kirche als vitale Organisation benötige zukünftig gleichzeitig stärkere Führung (nicht im Sinne eines Top-down) und stärkere Partizipation. Angesichts einer immer noch monopolhaften Priesterfixierung warb Dessoy für eine neue differenzierte Rollenarchitektur, die den Akteuren vor Ort optimale Unterstützung bietet. Die zentrale Organisationseinheit Bistum versteht sich nicht als Konzernzentrale (die steuert, reguliert und kontrolliert), sondern als Unterstützungssystem, das pastoralunternehmerisches Handeln ermöglicht und in Gang setzt.

Die Tagung machte deutlich, dass angesichts der gesellschaftlichen Prozesse der Vervielfältigung von Lebensbezügen keine Alternative zu einer Kirche besteht, die über möglichst viel Partizipation Pluralität positiv bearbeiten und so dem Evangelium vielfältige Resonanzen geben kann. Priorität hat der lokale, dezentrale Ausdruck des Evangeliums vor Ort. Dies geht nicht ohne neue Formen von Kommunikation und Leitung auf verschiedenen Ebenen. Gefragt ist Inklusion und Kommunikationskompetenz nach innen und außen und eine Verabschiedung eines gewissen Selbstvergewisserungsmodus. Die Frage der Synodalität knüpft also weniger an die klassische Einforderung „demokratischer Mitbestimmung" an, sondern stellt sich zukünftig vielmehr als der Weg dar, wie die Kirche ihre Sendung unter komplexen Bedingungen bearbeiten und realisieren wird können.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Beten mit dem Smartphone – Mobil-Apps und Seelsorge

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

Auch unterwegs online zu sein, ist für viele nicht mehr wegzudenken: Bei der Nutzung des Internets wächst in den letzten Jahren der Anteil der Nutzung über Mobilgeräte (Smartphones und Tablets) stetig. Vor allem für Jugendliche und junge Erwachsene ist das Smartphone häufig der meistgenutzte Zugang zum Internet. Dadurch gewinnen auch Apps, also Anwendungsprogramme für Mobilgeräte, immer mehr an Bedeutung. Durch Apps sind diese Geräte zu Werkzeugen für die verschiedensten Aufgaben geworden, die weit über die Kommunikationsfunktionen eines bloßen Mobiltelefons hinausgehen, und sind auch darum für viele Menschen unverzichtbare Begleiter im Alltag.

Gegenüber Websites, die auf dem Mobilgerät nutzbar sind, indem sie im Webbrowser des Geräts aufgerufen werden, bieten Apps die Möglichkeit, zusätzlich weitere Funktionen des Geräts zu nutzen (z. B. Lokalisierung über GPS, Bewegungssensoren oder Timer- und Kalenderfunktionen). Zudem bieten sie für Dienste und Angebote, die der Benutzer regelmäßig in Anspruch nehmen möchte, meist einen schnelleren, intuitiveren und bequemeren Zugang als über den Aufruf einer Website im Browser: Sie werden durch das Antippen eines Icons auf dem Display des Geräts direkt ohne Umwege oder weitere Eingaben geöffnet. Das auf dem Display sichtbare Icon kann zudem die App immer wieder beim Nutzer in Erinnerung bringen.

In den letzten Jahren haben auch kirchliche Institutionen begonnen, Apps als einen möglichen Weg zur Bereitstellung von Diensten zu nutzen bzw. anzubieten.
Für einige Zwecke, wie den Versand spiritueller Impulse, können die zum Austausch von Kurznachrichten und Bildern ohnehin weit verbreiteten Messaging-Apps als Kommunikationskanal verwendet werden. Eigene Apps zu erstellen bietet jedoch wesentlich mehr Möglichkeiten.

Im Auftrag von bzw. in Kooperation mit Bistümern und kirchlichen Institutionen entstanden in Deutschland zunächst vorwiegend Angebote der Öffentlichkeitsarbeit mit informierendem Charakter; Beispiele dafür sind eine Anzahl von Bistums-Apps (z. B. Bistum Essen, Bistum Würzburg, Erzbistum Hamburg), der Kirchen- und Gottesdienstfinder „Katholische Kirchen und Gottesdienste in Deutschland“, die App von katholisch.de und Apps von Kirchenzeitungen und -magazinen.
Mittlerweile sind jedoch auch einige Apps mit pastoralem, vorwiegend spirituellem Charakter entstanden. Die meisten institutionellen Apps stehen für die beiden meistverbreiteten Betriebssysteme für Mobilgeräte, Android (Google) und iOS (Apple), zur Verfügung.

Impulse als Kurznachricht: Verwendung von Messaging-Apps

Die derzeit für spirituelle Impulse meistgenutzte Messaging-App ist die des Dienstes **WhatsApp**, der zum Facebook-Konzern gehört und für viele Nutzer ein wichtiger Kanal ihrer Alltagskommunikation ist. Eine Nutzung von WhatsApp für ein kirchliches Angebot setzt voraus, dass Menschen, die am Empfang der Kurznachrichten interessiert sind, sich beim Anbieter anmelden und ihm ihre Handynummer übermitteln und zur Verfügung stellen.

Nachrichten über WhatsApp können außer reinem Text auch Emojis (in den Text eingestreute Symbolbilder), Fotos und Videos enthalten. Vor allem Emojis gehören zur typischen Ästhetik des Dienstes. Auch in spirituellen Impulsen wird daher häufig mit Emojis gearbeitet, um sich der für die Nutzer*innen des Dienstes vertrauten Kommunikationsform anzunähern.

Ein Vorreiter für die Nutzung von WhatsApp mit einem geistlichen Angebot war die Internetredaktion des Bistums Essen, die 2015 die Tage von Palmsonntag bis Ostern begleitend die **Passions- und Ostergeschichte** in Form von Kurznachrichten über diesen Dienst verschickte, ein Angebot, das auf große Resonanz stieß und auch vielfach in den Medien aufgenommen wurde. Ein entsprechendes Angebot gab es danach auch zu Weihnachten.

Mittlerweile gibt es regelmäßige Angebote mit geistlichen Impulsen über WhatsApp und zum Teil zusätzlich über andere Messenger. Das Bistum Würzburg verschickt auf diesem Weg wöchentliche **Impulse**. Im Advent 2016 kommt mit**in_between** ein zeitlich begrenztes Angebot hinzu, bei dem auch ausdrücklich ein Team für weitere, auch seelsorgliche Kommunikation mit den Nutzern bereitsteht.
Die Netzgemeinde **da_zwischen** des Bistums Speyer nutzt WhatsApp parallel zu einer Facebook-Seite. Da_zwischen versendet zu Wochenbeginn einen Impuls und bittet die Teilnehmer*innen um Rückmeldungen zum Thema; zum Wochenende gibt es noch einen

Abschlussimpuls, in den die Antworten eingehen.

Für mögliche Impulsprojekte im Blick ist der vor allem von Jugendlichen viel genutzte Messengerdienst **Snapchat**, bei dem Fotos versandt werden, die durch Filter verfremdet, mit Text und Zeichnungen versehen und/oder zu sogenannten Stories kombiniert werden können. Als konkretes Angebot sind mir bisher nur ein Snapchat-Adventskalender 2015 und dessen Weiterführung **snap.church** des evangelischen Vikars Wolfgang Loest bekannt.

Die Verwendung von Messenger-Diensten für persönliche seelsorgliche Kommunikation, insbesondere direkte Seelsorgekontakte ähnlich einer Chat- oder Mail-Seelsorge wäre theoretisch möglich, ist jedoch aus Gründen des Datenschutzes bzw. der einzuhaltenden seelsorglichen Vertraulichkeit grundsätzlich nicht unproblematisch. Viele Dienste, so auch WhatsApp, nutzen zwar mittlerweile Ende-zu Ende-Verschlüsselung, die die Kommunikation gegen ein Mitlesen durch Dritte schützt; allerdings ist davon auszugehen, dass Kommunikations- und Metadaten von den Anbietern dauerhaft gespeichert werden.

Eigenständige seelsorgliche Apps

Wie bereits erwähnt geht es bei den meisten pastoral relevanten Apps um Spiritualität: Sie bieten Anregung und Unterstützung zu verschiedenen Gebetsformen.

Eine Vision von der Smartphone-App als spirituelles Werkzeug für mobile Beter entwickelt der Pastoraltheologe Matthias Sellmann (Sellmann 2012, 17):

> Auf der ICE-Fahrt von Frankfurt nach Stuttgart mache ich eine Arbeitspause. Es ist noch früh, 8.15 Uhr, und eine etwas dämmrige Stimmung liegt über dem Großraumabteil des über seine Laptops gebeugten Kognitariats. Zeit für eine geistliche Inspiration, denke ich, und greife zu iPhone und Kopfhörer. Mal sehen, was meine Kirche mir heute für den Tag anbietet. Die App, die ich aufrufe, heißt einfach „iPray“, und das sich öffnende Portal ist großartig. Ich kann da wählen zwischen den Rubriken „Liturgisches Jahr“, „Stundengebet“, „Klassische Grundgebete“, „Lebensweisheiten von Heiligen“, „Beten mit der Bibel“, „Worship“, „Rosenkranz/Jesusgebet“ und sogar „Beten mit den Weltreligionen“.
>
> Jede Rubrik erschließt mir einen ganzen Kosmos reicher Gebetseinladungen. […] Jeden Tag ist das Angebot anders, neu, frisch – und ich finde immer einen Weg, ins Gebet zu kommen.
>
> […] Ich kann's nicht anders sagen: Nach einer solchen spirituellen Injektion, diskret im ICE, Büro, Stau, Flieger, Café oder sonst wo, fühle ich mich gut versorgt. Meine Kirche ist klug, denke ich: Sie weiß, dass ich viel unterwegs bin. Sie weiß, dass Beten heute schwerfällt. Sie weiß, dass geistliches Leben in sehr verschiedenen Stilen und Formen vollzogen werden kann. Und sie nutzt die Neuen Medien, um mich gut zu unterstützen.

Eine App mit den weit gefächerten Möglichkeiten wie hier beschrieben existiert so (noch?) nicht. Vieles davon aber gibt es zumindest ansatzweise schon – allerdings nicht in einer App vereint, sondern jeweils einzeln verwirklicht. Schrift- und Gebetstexte sowie geistliche Impulse in verschiedenen Formen können ebenso in einer App bereitgestellt werden wie unterstützende Funktionen, etwa Erinnerungsfunktionen für Gebetszeiten oder Meditationstimer. Die Nutzer*innen können zudem zu einer Online-Community verbunden werden.

Erste einfache Apps mit spirituellen Angeboten wie Sammlungen von Gebetstexten oder Diensten, die täglich das Tagesevangelium bereitstellen, entstanden in mehr oder weniger privater Initiative; in den App-Stores finden sich sowohl kostenlose als auch kommerzielle, oft mehrsprachig (und bisweilen schlecht übersetzt) von internationalen Anbietern. Mittlerweile gibt es jedoch bereits eine ganze Reihe von Apps, die institutionell verantwortet werden. Neben Bistümern und Institutionen wie dem Deutschen Liturgischen Institut sind häufig auch Orden und geistliche Gemeinschaften Anbieter von Apps.

Jenseits des spirituellen Bereichs sind noch viele Möglichkeiten offen. Katechetische Inhalte könnten als App angeboten werden. Ein Firmkurs in Form einer App wäre durchaus denkbar; Apps, die die Firmvorbereitung organisatorisch und zum Teil auch inhaltlich begleiten, werden von einzelnen Gemeinden bereits eingesetzt. Auch Serviceangebote für Gläubige in bestimmten Lebenssituationen (z. B. zur Vorbereitung von Kasualien) bzw. für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter*innen können in dieser Form realisiert werden.

Einige Beispiele interessanter Apps und Anwendungsmöglichkeiten

Wohl am erfolgreichsten und bekanntesten ist mit über 80.000 Installationen die **Stundenbuch-App** (Katholischer Pressebund/Deutsches Liturgisches Institut, 2013), die für jeden Tag die Texte des Stundengebets und die Tageslesungen bietet und so das Stundenbuch – zumindest für unterwegs – weitgehend ersetzen kann. Eine Erinnerungsfunktion kann auf Wunsch für alle Horen auf frei wählbare Zeiten eingestellt werden.

Die Bibel in der (alten) Einheitsübersetzung ist als kostenpflichtiges Angebot und nur für iOS verfügbar (Katholisches Bibelwerk, 2011); ob, wann und wie die neue EÜ als App veröffentlicht werden soll, ist noch nicht bekannt.

Die App **Gott offen** (Erzbistum Köln, 2016) enthält neben Grundgebeten und Gebetstexten für verschiedene Lebenssituationen auch gesprochene Anleitungen zum Anhören für einen Tagesrückblick nach Art des ignatianischen „Gebets der liebenden Aufmerksamkeit“ sowie Impulse für Exerzitien im Alltag, die von einem persönlich wählbaren Starttermin an Tag für Tag freigeschaltet werden. Zusätzlich gibt es einen Timer für Meditationszeiten.

Ein umfangreiches Spektrum von Möglichkeiten bietet die auf eine eher junge Zielgruppe ausgerichtete **App2Heaven** (Gemeinschaft Emmanuel e. V., 2016) an. Ein Plan für Gebetszeiten kann erstellt und seine Einhaltung protokolliert und überprüft werden; es ist möglich, Gebetsanliegen und Glaubenserfahrungen zu notieren. Geistliche Impulse geben Anregung zum Gebet. Aus dem Glauben motivierte Entscheidungen, Vorsätze und Taten können notiert werden. Die Beichte ist mit zwei Modellen zur Gewissenserforschung und einer verschlüsselbaren Notizmöglichkeit im Blick. Die App bietet auch die Möglichkeit, Erfahrungen, Gebetsanliegen und Gedanken mit anderen Nutzer*innen, die zu den eigenen Kontakten gehören, zu teilen und so eine Gebetsgemeinschaft zu bilden.

Die internationale App **Click to Pray** (Pope's Worldwide Prayer Network/Gebetsapostolat, 2016) gibt für jeden Tag drei kurze Gebetsanregungen für verschiedene Tageszeiten, stellt die Gebetsanliegen des Papstes vor und bietet eine Gebetswand, an der Anliegen hinterlassen werden können. Wer ein bestimmtes Gebet oder Anliegen aufnimmt, bestätigt das durch einen Klick, so dass sichtbar wird, von wie vielen Betern ein Anliegen mitgetragen wird. Die App ist derzeit auf Englisch, Spanisch, Französisch und Portugiesisch verfügbar.

Die freikirchlich verantwortete, aber ökumenisch offene App **Amen.de** (SCM Bundesverlag, 2015) erweitert diesen Gedanken der fürbittenden Gebetsgemeinschaft um die Möglichkeit der (moderierten) Kommunikation zwischen den Betern und dem, der um Gebet bittet. Menschen, die bereit sind, für andere zu beten, melden sich als Mitbeter*innen an. Wer andererseits für ein Anliegen beten lassen möchte, kann dieses – auf Wunsch völlig anonym – über die App mitteilen. Den Mitbetern werden bestimmte Anliegen zugeteilt; sobald sie für ein Anliegen gebetet haben, bestätigen sie dies über die App und haben die Gelegenheit, dem, der ums Gebet bittet, eine „Ermutigung" zu schreiben. Dieser hat die Gelegenheit, den Betern ein Update zu seinem Anliegen zu geben.

Als herausragendes internationales Beispiel für eine App mit täglichen geistlichen Impulsen sei die englischsprachige App **Pray as you go** (Jesuit Media Initiatives, 2014?) genannt. Sie bietet eine tägliche ignatianisch geprägte Schriftmeditation jeweils zu einem der liturgischen Tagestexte in Form eines aufwändig produzierten Hörstücks. Zusätzlich gibt es weitere Gebete in Audioform, so den ignatianischen Tagesrückblick und den Rosenkranz. Das Angebot existiert auf der Website und als Podcast bereits seit mehreren Jahren, ist durch die App aber für Mobilgeräte besonders einfach nutzbar geworden.

Die **DOCAT**-App (Österr. Bischofskonferenz/YOUCAT-Foundation, 2016) ist als App mit katechetischem Charakter ein Beispiel für den pastoralen Einsatz einer App außerhalb des spirituellen Bereichs. Der DOCAT, nach eigener Definition „eine populäre Übersetzung der Sozial- und Gesellschaftslehre der Katholischen Kirche" (so die Informationsseite innerhalb der App) und besonders für junge Menschen gedacht, ist als Buch erschienen, aber auch in Form dieser App erhältlich. Zu jedem Kapitel gibt es ein Quiz, mit dem die Inhalte abgefragt und kurz und knapp wiederholt werden können. Außergewöhnlich ist hier, dass zwar die App selbst wie alle hier vorgestellten Beispiele kostenfrei angeboten wird, der Großteil des Inhalts jedoch nur für einige Tage nach der Vorstellung der App während des Weltjugendtags 2016 frei erhältlich war und mittlerweile gekauft werden muss.

Als Service- und Impulsangebot richtet sich **JA ICH WILL** (Bistum St. Gallen, 2015) an junge Paare und verbindet Hilfen zur Vorbereitung des Traugottesdienstes mit Impulsen zur gelingenden Partnerschaft.

Und schließlich eine App als Service für Ehrenamtliche in der Jugendpastoral: die **Julei-App** (Bistum Essen, 2016) bietet Informationen und Hilfen für die Gestaltung und Durchführung von Gruppenstunden und Jugendfreizeiten.

Fazit

Apps für Mobilgeräte geben kirchlichen Anbietern vielfältige Möglichkeiten, Menschen mit geistlichen und katechetischen Inhalten sowie Serviceangeboten in ihrem mobilen Alltag zu begleiten. Während sich geistliche Angebote sowohl über Messengerdienste als auch in Form eigener Apps bereits gut etabliert haben, sind andere Inhalte noch etwas schwächer vertreten; die genannten Beispiele zeigen jedoch auf, dass es dazu durchaus Anwendungsfälle gibt.

Bei Verwendung von Messengerdiensten reihen sich die spirituellen Impulse als knappe Gedankenanstöße für „zwischendurch" direkt in die Alltagskommunikation mit Freunden, Familie usw. ein. Eigene Apps müssen aktiv aufgerufen werden und eignen sich daher besser für Inhalte, die eine bewusst gesetzte, etwas längere Gebets- oder Meditationszeit gestalten helfen.

Viele der vorgestellten Apps sind noch zu jung, um ihren Erfolg zu beurteilen; die Stundenbuch-App zeigt jedoch, dass nicht wenige Christen grundsätzliches Interesse an spirituellen und kirchlichen Angeboten für Smartphone oder Tablet haben – und, wie die Rückmeldungen zu dieser App zeigen, sie auch tatsächlich nutzen.

Die hier – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vorgestellten Beispiele geben den Stand im November 2016 wieder; auf unserer Website internetseelsorge.de unter dem Stichwort „Apps" wird die Sammlung ständig ergänzt und weitergeführt.

Literatur

Sellmann, Matthias, Neue Medien gerne nutzen, in: Lebendige Seelsorge 1/2012, 17–22.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

„Atheisten und Gläubige haben gemeinsam die Aufgabe, das Gespür für das Heilige offenzuhalten."

Ein Gesprächsabend mit Tomáš Halík und Anselm Grün

Jörg Termathe ist Projektassistent bei der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Am 22. November dieses Jahres fanden sich der tschechische Religionsphilosoph und Soziologe Tomáš Halík und der deutsche Benediktinerpater Anselm Grün auf Einladung des Katholischen Forums in Thüringen zu einem Gesprächsabend ein. Thema des Abends war ihr vor kurzem gemeinsam veröffentlichtes Buch „Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen". Offensichtlich stieß das Gespräch der beiden auf breites Interesse: Bereits einige Tage zuvor war die Veranstaltung in Erfurt komplett ausgebucht. Moderiert wurde es von Hubertus Schönemann von der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

Das Buch ist das Ergebnis einer langjährigen, von gegenseitiger Wertschätzung geprägten Freundschaft der beiden Autoren. Im Zuge derer entstand die Idee, nachdem beide schon eine Vielzahl eigener Bücher geschrieben hatten, nun einmal ein gemeinsames Buch zu machen. Dazu trafen sich die zwei zunächst in Halíks Heimat Prag, um sich über die Themen zu verständigen. Anschließend arbeiteten beide zuhause parallel ihre Beiträge aus. Diese wurden dann vom Herausgeber Winfried Nonhoff vom Vier-Türme-Verlag zu einem Buch verarbeitet.

Interessant ist an dieser Stelle der beinah konträr erscheinende persönliche Hintergrund, den die beiden Autoren in ihr gemeinsames Werk einbringen. Tomáš Halík schilderte sein Aufwachsen im atheistischen Tschechien, in dem der Stalinismus/Leninismus „Staatsreligion" gewesen sei. Das Christentum sei ihm von seinen Eltern und seinem übrigen persönlichen Umfeld her anfangs nur in der Form bekannt gewesen, wie einem die griechischen Mythen bekannt seien. Er habe das Christentum so als Teil der Kultur kennengelernt, als Erbe, das man zwar noch am Rande wahrnimmt und für das man zwar dankbar sein mag, dem man als Religion jedoch keinen Glauben (mehr) schenkt. Erst im Laufe seines Erwachsenwerdens habe er sich „zum Glauben durchgezweifelt". Besonders beeindruckt habe ihn in dieser Zeit des Fragens und Suchens das Zeugnis von vier Priestern, die vom Geist des Zweiten Vatikanums inspiriert gewesen seien. Vor allem angetan zeigte sich Halík von den Gedanken und Entscheidungen des Konzils zur Ökumene und zur Armut der Kirche. Der Frühling der Kirche habe sich so in den späten 60er-Jahren mit seinem persönlichen Lebensfrühling, er war damals gerade 20 Jahre alt, und den Revolutionsbewegungen des Prager Frühlings verbunden. Nachdem er etwa zehn Jahre später schließlich im Geheimen in Erfurt zum Priester geweiht worden war, hat Halík seine priesterliche Existenz in der Untergrundkirche im Verborgenen leben müssen. Vor den Augen des Regimes übte er hingegen einen Zivilberuf aus; eine Erfahrung des Weltlichen, die man dem Werk Halíks immer wieder anmerkt. In dieser Zeit sei er auch auf die Schriften Anselm Grüns aufmerksam geworden und habe dafür gesorgt, dass diese ins Tschechische übersetzt und in seiner Heimat verteilt würden. Den verborgenen Schatz der Kirche habe er so Schritt für Schritt im Laufe seines Lebens immer mehr entdeckt.

Ganz anders dagegen der Glaubensweg des Benediktinerpaters, der sozusagen von Anfang an „aus dem Vollen" schöpfte. Christsein habe er von Kindesbeinen an als etwas Selbstverständliches kennengelernt; auch der Eintritt ins Kloster habe in seiner Familie nichts Ungewöhnliches dargestellt. „Als Franke war man damals katholisch oder ein Exot", so Grün. Einige Besucherinnen und Besucher der Veranstaltung dürften an dieser Stelle gedacht haben, dass sich heute die Situation in Ostdeutschland beinah genau umgekehrt darstellt. Anders als bei Halík hat sich die Suche Grüns so zu Beginn darauf beschränkt, zu überlegen,

in welcher Lebens- bzw. Ordensform er seinem christlichen Glauben und seinem spirituellen und theologischen Ehrgeiz am besten nachgehen kann. Die Entscheidung für die Benediktiner ist schließlich aufgrund von persönlichen Beziehungen gefallen. Den christlichen Glauben selbst hat Grün erst im Kloster infrage gestellt, als er schließlich Zweifel an sich herangelassen habe. So habe er zu Anfang dort einige Krisen durchlebt. Die Erkenntnis, dass sich gerade hinter einer besonderen Gläubigkeit häufig Unglaube verbirgt, eine Erfahrung, die er auch immer wieder in der geistlichen Begleitung gemacht habe, habe ihm schließlich geholfen, mit seinen Zweifeln und seinem persönlichen Unglauben umgehen zu lernen.

Für beide Autoren kommen so Glaube und Unglaube biographisch betrachtet zunächst auf ganz unterschiedliche Weise zusammen. In beiden Lebensgeschichten jedoch scheint der Unglaube ein vitales Element auf dem Glaubensweg zu sein. Halík bestätigte diese Sichtweise: Für ihn spielen sich Glaube und Unglaube gleichzeitig in den Herzen der Menschen ab: „In jedem Gläubigen steckt auch ein Atheist und in jedem Atheisten steckt auch ein Gläubiger." Mit Verweis auf die Tiefenpsychologie C. G. Jungs verdeutlichte der gelernte Psychotherapeut, dass es Menschen gebe, die zwar in ihrem Bewusstsein sehr gläubig, in ihrem Unterbewusstsein jedoch Ungläubige seien, und Menschen, die zwar von ihrem Bewusstsein her ungläubig, in ihrem Unterbewusstsein jedoch Gläubige seien. Letztere habe man die „anonymen Christen" (Karl Rahner) genannt, genauso gebe es auch „anonyme Atheisten". Für den Umgang mit Glaube und Unglaube folge daraus, auch die unterbewusste Ebene anzusprechen.

Auch Grün gab zu erkennen, dass er der Perspektive C. G. Jungs viel abgewinnen könne, und ergänzte, es gebe sowohl den verdrängten Glauben als auch den verdrängten Unglauben. Wie bei anderen unterbewussten Phänomenen lauteten die Strategien, damit umzugehen, entweder diesen zu bekämpfen oder ihn zu projizieren. Damit warf Grün auch ein interessantes Licht auf die Diffamierung von Religiösen und Nicht-Religiösen.

Beide plädierten auf ihre Weise dafür, den Unglauben zuzulassen, um ihm nicht die Möglichkeit eines unkontrollierten Wildwuchses zu geben. Und beide verorteten den Unglauben nichts als etwas dem Glauben Äußerliches, sondern im Inneren der gläubigen Existenz. Der Sichtweise, dass es anstelle des negativ-abgrenzenden Begriffs „Un-Glaube" eines positiven Begriffes bedürfe, da es sich bei ihm um ein eigenständiges Phänomen handele, vermochten sich die Autoren dennoch nicht anzuschließen. Für beide schien der Unglaube eher ein Element des Glaubens zu sein. Man könne daran festhalten, dass der Glaube soziologisch und menschheitsgeschichtlich das Normale sei, argumentierte Grün. Halík verwies darauf, dass sowohl Jung als auch der Religionskritiker Nietzsche es zum Ziel gehabt hätten, die Menschen mit dem Dunkel zu konfrontieren. Man müsse das Dunkel, die tragische Seite des Lebens, in den Glauben integrieren. Zum Christsein gehöre auch die Erfahrung des Dunkels der Atheisten; dies sei die theologische Botschaft des Karsamstags. Halík spielte damit darauf an, dass nach christlichem Verständnis Gott selbst in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu das Dunkel der Allverlassenheit und des Todes durchlitten hat.

So wird deutlich, warum beide in ihrem Buch dem sogenannten „Taschengott" eine deutliche Absage erteilen. Also jenem Gottesbild, nach dem man Gott handlich und bequem verpacken und zu einer Zeit „herausholen" kann, wann man es möchte. Das gleiche Urteil trifft das sogenannte „Halleluja-Christentum", eine Praxis des Christentums, die nur das Schöne und nur den Lobpreis, aber nicht die Klage und die Verzweiflung kennt. Beide Vorstellungen bringen die Dunkelheit des Lebens sowie die Unberechenbarkeit und die Geheimnishaftigkeit Gottes kaum zur Geltung. Aufgrund dieser Fehlstelle erlebt Grün im „Halleluja-Christentum" eine Sprache, die eigentlich Unglaube sei: „Glaube beginnt, wenn ich in ihm mit meiner Not umgehe." Allerdings, so weiter, könne man von der charismatischen Bewegung des „Halleluja-Christentums" lernen, dass Gefühle zum Glauben dazugehören. Er plädiere jedoch für einen geerdeten Glauben; bei großen (Jubel-)Worten sei Vorsicht geboten. Die Frage, inwiefern sich in einer radikalen Ablehnung des „Halleluja-Christentums" auch das Muster der Verdrängung, Bekämpfung und Projektion zeigen kann, wurde von ihm so nur indirekt thematisiert.

Schönemann lenkte daraufhin das Gespräch noch einmal allgemeiner auf verschiedene Äußerungsformen von Religion und Glaube. Für Halík gibt es zunächst eine breite Skala von Glaubensüberzeugungen und Weltanschauungen. Zu solchen Formen zählt er auch den Humanismus und das Kulturchristentum sowie ferner den Glauben an irgendeine verborgene Macht, für den er den leicht ironisch klingenden Begriff des „Etwas-ismus" geprägt hat. Die Existenz von Religion an sich ist jedoch für ihn immer gegeben. In der säkularen Gesellschaft nehme dementsprechend etwas anderes als der Glaube die Rolle der Religion ein. Beispielweise könnten die Medien statt des Glaubens in die Rolle des Anbieters von Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit schlüpfen. Auch Ungläubige kennen für Halík daher die Erfahrung des Heiligen. Hieran könne man im Gespräch anzuknüpfen. Jene Anknüpfungspunkte in der Kultur ermöglichten es, dass die Vermittlung von Glauben zur Inkulturation und nicht zur Indoktrination wird. Eine Aufgabe der Gläubigen schien es für Halík zu sein, die Menschen von fehlgeleiteten Formen von Religiosität und von dem Hereinfallen auf oberflächliche Ideologien abzuhalten. Der Gegensatz zum Glauben sei nicht der Unglaube, den er in einem jeden Menschen verortet, sondern die Idolatrie, so Halík; also die Anbetung der falschen Götter, wie bespielweise Geld, Macht, Erfolg usw.

Auch Grün verwies darauf, dass alle Menschen die Erfahrung des Schönen und des Geheimnisvollen, mithin des Religiösen, teilen würden. Sein Plädoyer lautete daher: „Atheisten und Gläubige haben gemeinsam die Aufgabe, das Gespür für das Heilige offenzuhalten."

Schönemann bohrte daraufhin nochmals nach, ob man im Anschluss an den Erfurter Theologen und Philosophen Eberhard Tiefensee und seine Rede vom „homo areligiosus" nicht doch anerkennen müsse, dass es auch Menschen gebe, die keine Ader für Gott hätten. Sowohl Halík als auch Grün widersprachen dieser These. Jeder Mensch habe einen Sinn für den Sinn, so Halík. Dieser ließe sich allerdings verdrängen. Offensichtlich auf seine Erfahrung des Stalinismus/Leninismus anspielend, erläuterte er, dass diese Verdrängung sowohl individuell als auch kulturell geschehen könne. Der Materialismus schien für Halík eine ähnliche Rolle einer solchen Ideologie zu spielen. Im Zuge einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Dinge kommt dieser zu dem Schluss, dass es keine geistige Wirklichkeit gibt. Für Halík ist diese Betrachtungsweise nur eine Übergangsphase von einer gewissen Oberflächlichkeit. An diesem Punkt gilt es für ihn nicht stehen zu bleiben, sondern weiter zu fragen: „Der Mensch, der in die Tiefe geht, lebt bereits in Gott." Damit wurde der weite Religionsbegriff Halíks klarer, auf dessen Grundlage es ihm möglich ist, auch bei Menschen, die sich selbst weder als gläubig noch als atheistisch deklarieren möchten, von Religiosität zu sprechen.

Grün begründete seine Skepsis an der Existenz des *homo areligiosus* mithilfe der Erkenntnis, dass in jeder Leidenschaft letztlich auch eine Sehnsucht stecke. Als Grundlage erscheint damit auch bei ihm ein möglichst weiter Religionsbegriff, der die Passion eines Menschen als Ausstrecken nach etwas Unerreichbar-Scheinenden, als Streben nach dem Transzendenten und damit letztlich als Religion identifiziert. Er könne so der altertümlichen Rede von der „anima naturaliter christiana", der Seele, in der von ihrer Erschaffung her der christliche Glaube grundgelegt ist, in gewisser Weise heute noch etwas abgewinnen. Spätestens das Wort „christiana" in diesem Ausdruck scheint jedoch seinem weiten Begriff von Religion zu widersprechen. Im Gegensatz zu diesem Ausdruck ist bei Grün über die Qualität und den Wert der Religiosität, die natürlicherweise im Menschen verankert ist, noch nichts gesagt. Vielmehr bedarf die Religiosität für ihn immer wieder der Korrektur und Neubestimmung, damit sie nicht den falschen Göttern anhängt. Glauben ist für Grün daher immer wieder ein „Suchen nach dem Eigentlichen" und ein „Schauen in die Tiefe der Dinge". Daraus ergibt sich der Wegcharakter des Glaubens: Glaube sei immer wieder ein Experimentieren, ein So-Tun-als-ob in der Hoffnung, dass es stimmt; bis zur Erkenntnis des Gegenteils, der Erkenntnis der Idolatrie, möchte man anfügen.

Auch hier konvergieren die Sichtweisen Grüns und Halíks wieder auf gewisse Weise miteinander. Dieser deutete Glauben als das Hören der Stimme Gottes in den Ereignissen des Lebens und das Darauf-Antworten. Auch bei ihm kommt auf diese Weise dem Glauben ein Wegcharakter zu: Offene Fragen und Zweifel gehörten zu diesem Prozess dazu, gleichzeitig spielten Vertrauen und Hoffnung eine große Rolle. Wichtig war Halík dabei die Abgrenzung zwischen Hoffnung und (blindem) Optimismus: „Die Hoffnung ist etwas anderes als der Optimismus: Hoffnung ist die Kraft zu ertragen."

Nach den Konsequenzen ihrer Gedanken und Einsichten für den Umgang mit Unglauben und Ungläubigen in der Kirche befragt, nannte Grün zwei Dinge: Erstens, müsse es das Angebot geben teilzunehmen (bspw. an der Liturgie), ohne sich anschließen zu müssen. Zweitens müsse man eine offene Sprache finden, die den Außenstehenden/die Außenstehende nicht vereinnahmt, aber ihre/seine tiefste Sehnsucht anspricht. Halík sprach sich für ein „Begleiten der Suchenden" aus, dafür, sie in Form eines dritten Weges weder zu ignorieren noch bekehren zu wollen. Es gehe darum, den Glauben anzubieten, und zwar im Dialog. Ein gutes Beispiel ist für ihn in dieser Hinsicht die kategoriale Pastoral: Diese sei für alle da, ohne das Ziel zu bekehren. Gerade in solchen Grenzsituationen, wie sie in der Kategorie begegnen, seien Menschen offen für Tiefe und für Sinn. Auch hier bedürfe es aber der Geduld und des Respekts; so der Autor mit Verweis auf sein Buch zur Glaubenserfahrung des Zachäus. Zu einem offenen und ehrlichen Dialog gehöre es dann auch zu riskieren, sich selbst zu verändern. Nur auf diese Weise seien gute Früchte möglich.

Schönemann merkte an, dass es vielen Menschen heute gerade nicht um die Suche nach einem tiefen Sinn, sondern um die Sehnsucht nach der Reduktion von Komplexität, mithin nach einfachen Wahrheiten ginge. Grün erklärte, für ihn seien solche Populismen und Fundamentalismen wie die Pegida-Bewegung, die gerade im Osten Deutschlands stark ist, Ausdruck von Angst. Angesichts dessen müssten sich gläubige Menschen gerade heute fragen, wie sie ihren Mitmenschen den Rücken stärken und ihnen Sinn geben können. Halík machte dagegen die Bedeutung des Verlusts von Identität in den gegenwärtigen Phänomenen stark. Es gelte zwar heute tatsächlich, Identität wiederzuentdecken, wie dies der Populismus in gewisser Weise tut, dies müsse jedoch positiv geschehen: nicht gegen den Islam, gegen Migranten, gegen Homosexuelle usw. Aus seinem persönlichen Lebensweg konnte er die Erfahrung spiegeln, dass Freiheit eine schwierige und komplexe Aufgabe ist. Einige Menschen hätten daher Angst vor der Freiheit. Seiner Ansicht nach sollte deshalb das „Immunsystem" des Glaubens, das Vertrauen und Hoffnung schenkt, gestärkt werden. „Populisten nutzen die Schatten der Seele aus", so Halík.

Anschließend gingen die Autoren auf Fragen aus dem Publikum ein. Halík erläuterte, dass er das Finden einer neuen Sprache weniger in neuen Riten der Liturgie sehe als in der Art und

Weise, wie diese gefeiert werde. Trotz ihrer Rede vom Geheimnis sprachen sich beide Autoren dafür aus, den Begriff „Gott“ beizubehalten. „Gott“ sei provokativer, so Grün in Anlehnung an C. G. Jung. Halík merkte allerdings an, dass man betonen müsse, dass das Wort „Gott“ nicht als Singular von Göttern zu verstehen und mit Gottesbildern „kontemplativ“ umzugehen sei. Im Kontakt mit (scheinbar) religiös Indifferenten riet er dazu, mit großer Demut nach Glauben, Hoffnung, Liebe zu fragen. Grün führte aus, gerade Jugendliche hätten oftmals kein Interesse, weil sie dächten, Glaube sei ihnen völlig fremd. Er frage sie dann oft, ob sie denn an sich selber glauben könnten. Die Autoren machten damit nochmals deutlich, dass in ihrer Sicht eigentlich alle Menschen auf eine bestimmte Art religiös und auf gewisse Weise für Gott ansprechbar sind. Nach dem Dialog der Weltreligionen gefragt, erläuterte Grün, dass es darum gehe, sich gegenseitig zu respektieren und nicht zu vermischen. Halík rief dazu auf, zu lernen, die Welt durch die Augen der anderen zu sehen, also Perspektivismus einzuüben.

An diesen unterschiedlichen Perspektiven dürfte das Gespräch der beiden Autoren auch den zahlreichen Besucherinnen und Besuchern Anteil gegeben haben. So endete ein spannender und nachdenkenswerter Abend im mit 250 Plätzen vollbesetzten Collegium maius, dem historischen Hauptgebäude der mittelalterlichen Erfurter Universität.

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie

Kreutzer, Ansgar/Niemand, Christoph, Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 1), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2016, ISBN: 978-3-7917-2777-6, 384 Seiten, € 29,95.

Man muss Authentizität nicht unbedingt gleich als „die derzeit global gängige ‚Leit-Währung' für soziales Prestige in Fragen von Identität und Identitätskommunikation" (Christoph Niemand; 213) betrachten, um sie als wichtiges Kriterium für öffentliche Diskurse und persönliche Entscheidungen zu würdigen. Und man muss den vorliegenden Sammelband nicht gelesen haben, um sich bewusst zu sein, dass dieser Begriff schwer zu fassen ist und deshalb leicht zum „Gütesiegel" ohne Substanz dahinter verkommt.

Dennoch – oder gerade deshalb – lohnt sich ein Blick in die Aufsätze, die auf die „Interdisziplinäre Forschungsgruppe Authentizität" an der Katholischen Privat-Universität Linz zurückgehen. Auch wenn die theologischen Beiträge den Schwerpunkt bilden, so treffen hier doch in beeindruckender Weise kultur- und sozialwissenschaftliche sowie philosophische Perspektiven zusammen, die den Begriff Authentizität vielfältig ausleuchten oder sich ihm zumindest annähern. So gibt die Kunstwissenschaftlerin Barbara Schrödl zum Schluss ihrer Ausführungen offen zu: „Sie bleiben vage" (60). Sie hatte der „neuen Sehnsucht nach Authentizität in der Mode" (43) nachgespürt – was dem Band das einzige Bild bescherte, nämlich ein zur Handtasche umgewandeltes ausgestopftes Ferkel. Auch andere Beiträge kreisen eher nur um das Thema, so Heiner Keupps Gedanken zu verbreiteter Depressivität im Kontext einer Ökonomisierung des heutigen Menschen oder Hanjo Sauers Vorstellung von drei Schriftstellern der Romantik.

Offenbar lebt „Authentizität" davon, dass sie vielfach weitgehend im Unbestimmten und Subjektiven verbleibt. Allerdings leisten andere Beiträge des Sammelbandes geradezu eine Systematisierung des Begriffes. Das beginnt schon mit den Ausführungen von Imelda Rohrbacher zur Entwicklung des Begriffes in Rhetorik, Literatur und Philosophie. Der Philosoph Michael Hofer stellt vergleichend zwei Modelle personaler Authentizität vor: das eher statische Kern-Modell, das auf die Entsprechung von Selbst und Erscheinung abhebt, und das dynamischere Projekt-Modell, das Authentizität identifiziert in der „Verantwortung, die man übernimmt für die Führung des eigenen Lebens" (153), im „Treu-Sein zu dem, der man sein will" (151). Und gerahmt wird der Band von Texten der Herausgeber, die – verbunden mit einigen eigenen Überlegungen – Erkenntnisse aus den einzelnen Beiträgen bündeln und zusammenstellen.

Dass Authentizität für die Theologie kein neues, aber ein immer wieder neu zu denkendes Thema ist, zeigt gerade der Aufsatz des Dogmatikers Franz Gruber zum „authentischen Lehramt": Gruber entfaltet, wie weit modernes Denken und ein „klassisches" Lehramtsverständnis voneinander entfernt sind, spürt aber auch Entwicklungen in jüngsten lehramtlichen Äußerungen nach und skizziert Ansatzpunkte für die Überwindung dieses Grabens. Ebenso hat die neutestamentliche Exegese ihre „klassischen" Authentizitätsdiskurse, wenn sie nach der „Echtheit" von Schriften (bzw. nach Pseudepigraphie) und nach dem historischen Jesus fragt. Gerd Theißen und Christoph Niemand führen in sich ergänzender Weise in neuere Entwicklungen der Forschung ein, in denen alte Positionen aufgebrochen werden.

Auch die Pastoral kann sich der Auseinandersetzung mit „Authentizität" nicht entziehen, will sie nicht einen wesentlichen Aspekt der Selbstentwürfe heutiger Menschen ausklammern. Daran erinnert auch der Beitrag von Karl Gabriel: Seine kompakte Analyse der (auch religiösen) Individualisierung ist zwar nicht neu (wie nicht nur der Gebrauch des veralteten Begriffes „Jugendsekten" [123] zeigt), aber skizziert deutlich die „Krise der katholischen Kirche im Zeitalter der Authentizität" (128). Auch der spannende Artikel von Paul Eisewicht, Julia Wustmann und Michaela Pfadenhauer zu Szenen (Skater, Punks, Graffiti-Writer …) kann dafür sensibilisieren, wie sich heute in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen ganz eigene Regeln zur Aushandlung von Authentizität entwickelt haben, die kirchennahen Milieus oft völlig fremd sind. Was ist dann für ein authentisches Glaubenszeugnis in der modernen Gesellschaft zu beachten? In seinem soziologisch und theologisch gleichermaßen fundierten Beitrag hebt der Fundamentaltheologe Ansgar Kreutzer dafür drei Kriterien hervor: Situationsangemessenheit, die Herstellung eines „intimen" Rahmens für Glaubenskommunikation sowie die Übersetzung von Glaubensbeständen in die „Kommunikations- und Handlungsformen anderer sozialer Systemsphären" (302; im Original kursiv).

Praktisch orientiert sind dagegen die Ausführungen der Pastoraltheologin Hildegard

Wustmans zu internationalen Freiwilligendiensten von kirchlichen Anbietern; dass dort junge Menschen wesentliche Erfahrungen für die Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit machen können, ist zwar keine neue Erkenntnis, interessant sind aber ihre Reflexionen zu Heterotopien, zu Erfahrungen, die das eigene Denken nicht reformieren, sondern revolutionieren. So wie die Erfahrungen von Christenverfolgung in der ČSSR, die Ludmila Muchová in ihrem Beitrag aus eigenem Erleben schildert. Sie bereichert den Band durch eine ganz eigene (tschechische) Perspektive, aus der heraus auch das Authentizitätskonzept Charles Taylors, auf das erstaunlich viele der anderen AutorInnen Bezug nehmen, Kritik erfährt: Offenbar geht es für Muchová zu selbstverständlich vom Gegebensein menschlicher Freiheit (zur Selbstverwirklichung …) aus – wie sie etwa in einer Diktatur eben nicht gegeben war. Muchová macht dagegen Aspekte wie Verantwortung, Sinn, Opfer und Umkehr stark sowie eine nicht auf gesellschaftliches Funktionieren ausgerichtete Erziehung zur Verantwortlichkeit gegenüber allen Lebewesen und Gott – eine Perspektive der Authentizitätsentwicklung, die aber freilich nur in einem *religions*pädagogischen Kontext vermittelbar sein dürfte.

Insbesondere der Beitrag von Ansgar Kreutzer zum authentischen Glaubenszeugnis verweist auf die Relevanz heutiger Authentizitätsdiskurse für eine missionarische Pastoral. Der vorliegende Sammelband kann gerade in der Breite der Aufsätze für die Vielfalt der Verständnisse und Facetten von Authentizität sensibilisieren – und vielleicht auch dazu anregen, nicht unüberlegt und unbegründet das Prädikat „authentisch“ zu verleihen, das heute als wesentliches Qualitätskriterium dient, an dem auch Kirche gemessen wird, das aber zugleich auch in den allermeisten Fällen jeglicher Kontrolle auf Seriosität entbehrt.

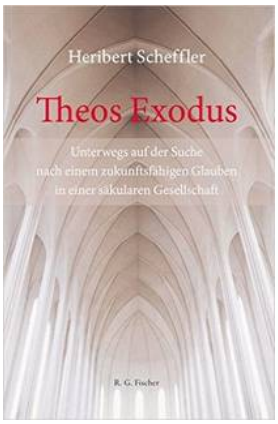
Nicht alle Beiträge in dem Band sind gleichermaßen spannend zu lesen, je nach Interesse an Fachdiskursen wird man manches bereitwillig übergehen. Hervorzuheben ist aber das Verdienst der Herausgeber, die die Aufsätze übersichtlich geordnet und mit Einführung und „Nach-Gedanken“ (am Ende des Bandes) gerahmt und ein Stück weit bereits ausgewertet präsentieren.

Martin Hochholzer

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Theos Exodus. Unterwegs auf der Suche nach einem zukunftsfähigen Glauben in einer säkularen Gesellschaft



Scheffler, Heribert, Theos Exodus. Unterwegs auf der Suche nach einem zukunftsfähigen Glauben in einer säkularen Gesellschaft, Frankfurt/Main: R. G. Fischer 2014, ISBN: 978-3830197720, 216 Seiten, € 19,80.

Grundlage des Buches „Theos Exodus. Unterwegs auf der Suche nach einem zukunftsfähigen Glauben in einer säkularen Gesellschaft“ von Heribert Scheffler bildet die Glaubensbiographie eines gewissen Theo, welche zwar vom Autor als „fiktiv“ bezeichnet wird (9), in weiten Teilen jedoch, so gewinnt man beim Lesen immer stärker den Eindruck, mit der des Autors identisch sein dürfte. So heißt es dann auch bereits im Vorwort, dass in die Schilderungen „autobiographische Daten und Fakten, Erfahrungen und Meinungen des Autors eingeflossen sind“ (9; vgl. Klappentext). Was den Autor dazu bewogen haben mag, diesen literarischen Kunstgriff zu verwenden und nicht in der Ich-Perspektive zu schreiben, darüber gibt das Vorwort keine Auskunft. So kann nur spekuliert werden, dass einer der Gründe darin gelegen haben dürfte, dass der Autor befürchtet, dass die Einlassungen Theos den „Entzug seiner ›Missio canonica‹ oder Exkommunikation“ (212) bedeuten könnten. Es ist also durchaus in dem Buch theologischer Sprengstoff geboten!

Wie der Autor wird Theo in den frühen 40er-Jahren (Theo 1942, der Autor 1943) mitten im Zweiten Weltkrieg geboren (9). Er wächst damit in einer Zeit auf, die sowohl welt- als auch kirchengeschichtlich von Sorgen und Neuaufbrüchen geprägt ist. Äußere Ereignisse dieses Ranges spielen in dem Buch jedoch – und wenn, dann zumeist als kirchliche Richtungsentscheidungen – nur im Hintergrund eine Rolle. Vordergründig dienen hingegen die Lebensereignisse Theos als Erzählfolie. Im katholischen Religionsunterricht ist zu dessen Schulzeit und damit zugleich der des Autors noch der traditionelle Katechismus-Unterricht üblich. Bekannt ist vor allem der „Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands“, der sogenannte „grüne Katechismus“, von 1955. Zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sind Theo und der Autor somit gerade etwa 20 Jahre alt. Nachdem Theo zunächst mit dem Priesterberuf geliebäugelt hatte – ob sich dies beim Autor genauso verhält, darüber geben die veröffentlichten biographischen Daten (Klappentext) keine Auskunft –, schlägt er wie dieser den Berufsweg des Lehrers ein und ist über den weiteren Erzählzeitraum und erzählten Zeitraum hinweg als solcher tätig. Von seinem Elternhaus her „gut“ katholisch geprägt, gehören sowohl das Gebet in der Familie, das katholische Brauchtum (wie Wallfahrten, Maiandachten usw.) als auch die kirchliche Sozialisierung als Messdiener in der alten Liturgie zur Jugend Theos dazu.

Das Buch schildert nun, wie der traditionelle, in der Schule und auch im Elternhaus vermittelte Glaube für Theo immer mehr ins Wanken gerät und dies schließlich zu schmerzlichen Abschieden führt, die offensichtlich vom Autor als „Exodus“ empfunden werden. Der Autor beschreibt, wie Theo eine Vielzahl von ihm vermittelten Glaubensinhalten nach und nach in Frage stellt und zu neuen Antworten findet. Das gelobte Land nach dem Exodus scheint allerdings zu Abschluss des Buches noch nicht erreicht. Zwar gelingt Theo eine intellektuelle, rationale Durcharbeitung wesentlicher Inhalte seines Glaubens, eine Neuverortung dieser neu erarbeiteten Glaubenseinsichten in der Lebenswelt fehlt jedoch in den Seiten des Buches, wie sie wohl auch vom Autor selbst als Leerstelle innerhalb seines Lebens empfunden werden dürfte. Das Buch gibt so auch Einblick darin, wie der Glaube für Theo bzw. wohl auch für den Autor, nachdem es ihm schizophren erscheint, traditionelle Gebräuche nach der Verabschiedung von ihrem intellektuellen Hintergrund weiterhin auszuüben (41; vgl. auch 140), im Leben heimatlos geworden und von seiner Kirche „entfremdet“ (158) ist.

Das Buch endet aus der Erzählerperspektive heraus zeitlich vor dieser neuerlichen Heimatsuche, wenngleich diese im Hintergrund längst begonnen haben mag. Seinen Inhalt füllt vordergründig so der Nachvollzug von Theos rationaler Durcharbeitung seines traditionell vermittelten katholischen Glaubens. In weitestgehend parallel gestalteten Kapiteln geht der Autor nach und nach die Theo vermittelten Glaubensinhalte über Gott Vater, Jesus Christus, Maria, Engel und Heilige und über die Kirche durch. Dabei kommt er unter anderem auf die Schöpfertätigkeit Gottes im Verhältnis zu den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, das Verständnis der Erlösung durch Jesus Christus und die Deutung dessen Todes und der Eucharistie als Sühneopfer, die Verehrung Marias durch die Kirche und sie betreffende Zuschreibungen, die Bedeutung der Engel in der Liturgie, das fürbittende Gebet (der Heiligen) und die Heiligkeit und Sündhaftigkeit der Kirche zu sprechen. Der Autor lässt Theo jeweils zunächst seine katholische Sozialisierung mit diesem Glauben schildern und verortet anschließend biographisch dessen zunehmende Bezweiflung aufgrund wissenschaftlicher Infragestellung. Danach beginnt Theo im Rückgriff auf das biblische Zeugnis und die kirchliche Lehrentwicklung, die ihm in vielen Punkten einer intellektuellen

Überprüfung heute weiterhin nicht standzuhalten erscheint, in der Perspektive historisch-kritischer Forschung mit der Suche nach Neuformulierungen und bedient sich dabei der Hilfe zeitgenössischer Theologen. Ziel ist dabei stets eine Formulierung, die Theo in der säkularisierten Gesellschaft als tragfähig erscheint bzw. in der sich der aufgeklärte Mensch seiner Zeit wiederzufinden vermag (bspw. 99, 160).

Das Buch ist so durch und durch von einem inhaltlichen Verständnis des Glaubens geprägt und kommt von seiner Vorgehensweise her einer Dogmatik im Sinne des Priesterdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils (OT 14) nahe. Auf die Beziehungs- und Vollzugsebene des Glaubens kommt es nur am Rande zu sprechen. Die Schilderungen Theos sind dabei von einer großen Sachkenntnis, differenzierter Betrachtungsweise und sachlicher Ausgewogenheit bestimmt. Polemiken gegen bestimmte offizielle kirchliche Sichtweisen oder deren Vertreter finden sich nur sehr selten, wenngleich Theos Verständnis immerzu von einem noch größeren Unverständnis kirchlicher Lehrentscheidungen geprägt ist.

Der Autor verbindet mit seinem Buch deutlich ein pädagogisches, ja aufklärerisches Anliegen. Anlass des Buches dürfte seine Grundannahme sein, dass die Glaubenssituation Theos „in analoger Weise die von vielen Christen heute [ist], sofern sie sich *ernsthaft* den Herausforderungen ihres Glaubens stellen“ (11; Hervorhebung von mir). Die Absicht von Theos Schilderungen seines Glaubenswegs ist es, dass jene „ihren Gottesglauben in einer an Gott mehr und mehr zweifelnden Gesellschaft, in der vielerorts die Frage nach Gott gar nicht mehr gestellt wird, nicht verlieren“ (15). Gleichzeitig bildet das Buch ein Plädoyer an die Kirche, sich doch endlich von wissenschaftlich unhaltbaren Glaubensinhalten zu verabschieden, damit Menschen in ihr wieder Glaube und Heimat zu finden vermögen.

Inwiefern jene Annahme, dass es tatsächlich die Inhalte des Katechismus sind, die Menschen darin hindern, in der Kirche Heimat zu finden, realistisch ist, lässt sich durchaus infrage stellen. So ist das aufklärerische Anliegen des Autors weiterhin vom Denken der Moderne getragen, das in unserer als postmodern bezeichneten Zeit an Relevanz eingebüßt hat. Außerdem sind es oftmals Kirchen und geistliche Gemeinschaften, die statt auf eine ausgefeilte und modern reflektierte Glaubenslehre auf Emotionen und spirituelle Erfahrungen setzen, die heute Zulauf haben. Dennoch bietet das Buch einen interessanten Einblick in den Glaubensweg eines vom Katechismuswissen geprägten und zugleich rational veranlagten und die säkulare Gesellschaft anerkennenden Menschen. Menschen, die von einem ähnlichen Zugang zum Glauben geprägt sind, dürfte es durchaus als gute Hilfe dienen. Hinderlich erscheint freilich der mitunter monoton erscheinende Aufbau der Kapitel, welche sich immer wieder in längere Schilderungen der traditionellen Lehre und möglicher alternativer Sichtweisen ergehen, der zuweilen ermüdend wirken kann.

Jörg Termathe

εὐangel | magazin für missionarische pastoral

3 | 2016

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel3/2016_0

Bildnachweis Titelbild:

NASA (Aufnahme während der Apollo-10-Mission 1969)

Download der gesamten Ausgabe als PDF

Impressum

Herausgeber

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

Holzheienstraße 14
99084 Erfurt
Tel.: 0361 / 54 14 91-0
Fax: 0361 / 54 14 91-90
sekretariat@kamp-erfurt.de
www.kamp-erfurt.de

Vertretungsberechtigter Vorstand:
Prälat Heinz Heckwolf (Vorsitzender)
Registergericht: Amtsgericht Bonn,
Register-Nr.: VR 9063,
Steuer-Nr.: Finanzamt Bonn Innenstadt: 205/5766/1873

Inhaltlich verantwortlich für diesen Internetauftritt:
Dr. Hubertus Schönemann
Holzheienstraße 14
99084 Erfurt

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

ISSN: 2191-3781

Newsletter

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

Bilder und Copyright

Soweit nicht anders angegeben:
© 2010–2016 KAMP und deren Lizenzgeber. Alle Rechte vorbehalten.

Titelbild Ausgabe 1/2013:
Angelika Kamlage, http://www.leidenschaften-leben.de

Titelbild Ausgabe 2/2013:
Katharina Wagner / Pfarrbriefservice.de

Titelbild Ausgabe 3/2013:
Tobias Kläden, KAMP

Titelbild Ausgabe 1/2014:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 2/2014:
© stockphoto-graf / Fotolia.com

Titelbild Ausgabe 3/2014:
Martin Hochholzer, KAMP

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

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

Titelbild Ausgabe 3/2015:
Martin Hochholzer, KAMP

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

Titelbild Ausgabe 2/2016:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 3/2016:
NASA

Gestaltung

Georgy · Büchner
www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann
www.yellowlabel.de