

Editorial



Sprache

Sucht neue Worte, das Wort zu verkünden

ANDREAS KNAPP

Gottes einfühlsame Sprache

OTTMAR FUCHS

*Kommunikationsstrukturen, die lokaler
Kirchenentwicklung dienen*

KATRIN GALLEGOS SÁNCHEZ

*„Traut euch auf die Bühne, auch wenn es
weh tut“*

PETER OTTEN

Praktisch theologisieren

MARIA WIDL

Gut predigen?

KATHRIN OXEN

Storytelling

CHRISTIAN SCHRÖDER

*Wer den Nusskern will, muss die Schale
knacken*

CLAUDIO ETTL

*Bullshit-Bingo, Kollegenbashing und frohe
Ostern*

SANDRA BILS

AKTUELLES PROJEKT

Turmeremit

AKTUELLE STUDIE

Qualität in Pfarreien

TERMINE & BERICHTE

MEHR-Konferenz

W@nder-Konferenz

Gründung des

Vereins „Fresh X -

Netzwerk e.V.“

*Modernes
Christentum*

Rückblick:

Fortbildung

Internetseelsorge –

*Menschen mit
emotional instabilen
Persönlichkeiten*

REZENSIONEN

*Alles Materie – oder
was?*

*Neue Evangelisie-
rung – Kirche konkret*

*Religiöse Rede in
postsäkularen
Gesellschaften*

[Zu dieser Ausgabe](#)

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

kurz vor dem Katholikentag 2016 in Leipzig erschien publikumswirksam das Buch von *Erik Flügge* „Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt“ und löste einen Hype aus. Der Politikberater Flügge diagnostiziert der Kirche vor allem ein Sprachproblem: „Verschrobene, gefühlsduselnde Wortbilder reihen sich Sonntag für Sonntag auf den Kanzeln aneinander. Die Kirche scheint sprachlich in den Achtzigern hängengeblieben.“ Damit liegt Flügge sicher nicht daneben, auch wenn dieses Problem schon seit langem bekannt ist und bereits eingehend beschrieben wurde: Das „Kirchsprech“ wirkt oft hilflos und nicht anschlussfähig, verliert sich zudem regelmäßig in Banalitäten und Floskeln. Flügge sieht die Lösung in einer zeitgemäßen Sprache, so dass die Kirche wieder bei den Menschen ankommen kann. Das Buch löste eine rege Debatte aus, erntete viel Zuspruch, aber auch Kritik. Denn auch wenn Flügges Phänomenbeschreibungen zutreffen, so liegt das Problem doch tiefer – wie es beispielsweise *Arndt Bünker* formulierte. Für ihn besteht ein Relevanzproblem der Kirche, dass sich durch Sprachoptimierung bestenfalls kaschieren, aber nicht beheben lässt. Wie aber kann das Evangelium so kommuniziert werden, dass seine Heilsbedeutung verstehbar und erfahrbar wird?

Dieser Frage geht die aktuelle εὐangel-Ausgabe nach. Den Anfang macht dabei *Andreas Knapp*, der sich als Theologe und Dichter der religiösen Sprache und dem menschengewordenen Wort Gottes als Teil einer Beziehungswirklichkeit zuwendet. *Ottmar Fuchs* bietet Überlegungen zu „Gottes einfühlsamer Sprache“ und verweist dabei auf die Bedeutsamkeit von Schweigen und Sprachlosigkeit. Um den Glauben heute zu bezeugen und die Pastoral im Sinne des Dokuments „Gemeinsam Kirche sein“ zu erneuern, wird von *Katrin Gallegos Sánchez* die Notwendigkeit eines neuen Kommunikationsverständnisses und neuer Kommunikationsstrukturen betont. In ähnlicher Stoßrichtung plädiert *Maria Widl* für einen Paradigmenwechsel vom Sprach- zum Denkproblem. Sie entwirft dafür das Konzept des „Praktischen Theologisierens“, das das Leben in Bezug zum Glauben setzen will, nicht umgekehrt den Glauben zum Leben. Die Frage, wie die Relevanz des Evangeliums verdeutlicht werden kann, versucht *Christian Schröder* durch den Ansatz „Storytelling“ zu beantworten, einem Weg, um die eigenen Glaubensüberzeugungen in narrativer Form auszudrücken. Doch auch die Frage der Predigt kommt zu Wort: *Peter Otten* berichtet in einem Interview, das er mit sich selbst geführt hat, von seinen Erfahrungen, die er als Theologe auf einem Science Slam gewonnen hat. *Kathrin Oxen* gewährt einen Einblick in die Werkstatt evangelischer Predigtausbildung und -begleitung. Und auch die Sprache der Schrift selbst wird analysiert: *Claudio Ettl* geht der den aktuellen Bibelübersetzungen und ihrer Bedeutung für eine zeitgemäße religiöse Sprache nach. Den Abschluss des Schwerpunkts bieten *Sandra Bils* Anmerkungen zum „Bullshitbingo“, einer humoristischen Variante des Bingo-Spiels, die die oft inhaltslose Verwendung zahlreicher Schlagwörter in Vorträgen, Präsentationen oder Besprechungen persifliert und damit Beispiele schwer nachvollziehbarer Binnenkommunikation verdeutlicht.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre!

Ihr

Markus-Liborius Hermann



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

Sucht neue Worte, das Wort zu verkünden

Gedanken und Gedichte auf dem Weg zu einer neuen religiösen Sprache

Sprache erschafft eine eigene Welt. Ausgehend von eigenen Erfahrungen mit Sprache wendet sich Andreas Knapp als Theologe und als Dichter der religiösen Sprache und dem menschgewordenen Wort Gottes als Teil einer Beziehungswirklichkeit zu, die nicht in gegenständlicher Sprache kommuniziert werden kann. Der vorliegende Beitrag ist die Schriftfassung eines Vortrags, den Knapp am 5. Juli 2015 unter dem Titel „Sprachlos vor dem Wort“ anlässlich der Verabschiedung von P. Clemens Maaß SJ als Akademiedirektor in Dresden gehalten hat.

1. Die Grenzen der Sprache

Zu den Spielregeln meiner Ordensgemeinschaft („Kleine Brüder vom Evangelium“) gehört es, einer einfachen Arbeit nachzugehen. Ich habe zehn Jahre lang in Leipzig als Saisonarbeiter in einem Versandbetrieb gearbeitet. Als katholischer Ordensmann inmitten vieler Menschen, die nicht religiös sind, fühlte ich mich manchmal als Exot. Und wenn dann die Rede darauf kam, woher ich komme und warum ich als „Wessi“ nach Leipzig gekommen bin, war das nicht immer einfach zu vermitteln. Manchmal habe ich gesagt: „Ich bin aus familiären Gründen nach Leipzig gezogen.“ Nachfrage: „Hast du eine Frau aus Leipzig geheiratet?“ Darauf antwortete ich: „Nein. Aber ich habe hier drei Brüder.“ Großes Erstaunen beim Gegenüber: „Was, drei Brüder?“ Und dann versuchte ich zu erklären, was Ordensbrüder sind und warum wir in Leipzig eine Niederlassung gegründet haben. Doch meistens kam ich schnell an die Grenzen meiner Sprache: Was ist ein Orden? Das ist doch so eine Auszeichnung wie das Bundesverdienstkreuz. So musste ich oft erleben, was Wittgenstein auf den Punkt gebracht hat: „Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt.“

Einmal lud ich einen Arbeitskollegen zum Abendessen in unsere 5-Raum-Wohnung in Leipzig-Grünau ein. Ich erklärte ihm: „Hier, der erste Raum rechts, das ist unsere Kapelle.“ Mein Kollege schaute mich ungläubig an: „Habt ihr eine Musikkapelle?“ – „Nein. Unsere Kapelle, das ist ein Raum, in dem wir beten.“ „Und was macht ihr da?“ Jetzt wurde es schwierig. Ich kann natürlich ein paar Äußerlichkeiten aufzählen: „Wir singen Lieder, wir lesen aus einem alten Buch, wir schweigen. Wir reden mit Gott.“ „Ach, ihr redet mit Gott?“

Wieder einmal versagte es mir die Sprache. Haben wir für Gott noch Worte? Oder führen wir religiöse Menschen nicht oft Worte im Mund, die von den meisten Zeitgenossen nicht mehr verstanden werden: Verheißung, Gnade, Huld, das sind Fremdworte für den „homo areligiosus Leipzigenensis“.

Wenn ich von meinem Glauben rede, geht es meinen religiös unmusikalischen Zeitgenossen wie Kindern, die manche Worte aus dem Gottesdienst falsch verstehen, weil sie ihnen nicht vertraut sind. Wenn sie etwas vom „zahmen Ritter“ gehört haben (Samariter). Oder wenn sich ein Kind fragt, warum Jesus unter seinem Dach „eingehen“ soll (krepieren); die drei Sterndeuter aus dem Osten bringen Gold, Weihrauch und Möhren (Myrrhe); Pontius Pilatus, das klingt wie eine Krankheit mit einem lateinischen Namen: gestorben unter Pontius Pilatus. Und ein Märtyrer, das ist ein Auto mit mehreren Türen (Mehr-türer).

Einst prägte die Religion den Grundwortschatz unserer Sprache. In manchen Ausdrucksformen wird dies noch sichtbar. Wenn z. B. auch nicht-religiöse Menschen ganz selbstverständlich sagen: „Gott sei Dank, ist alles gut gegangen.“ Oder: „Um Gottes willen!“ Unsere Sprache hat diese Reliquien aus verflossenen Zeitaltern bewahrt. Sie liegen in unserer Sprachlandschaft herum wie römische Tempelruinen, in denen schon lange nicht mehr gebetet wird, die man aber auch nicht abreißt – aus Pietät. Mag sein, dass sie irgendwann verfallen und Gras darüber wächst. Oder finden die religiösen Menschen wieder eine Sprache, um ihre Erfahrungen zu kommunizieren? Und kann eine solche Sprache auch nicht-religiösen Zeitgenossen zum Schlüssel werden, um selber in religiöse Erfahrungsräume einzutreten? Zu diesen Fragen sollen ein paar Gedanken und Gedichte Anregungen geben.

2. Zur Sprache kommen

„Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1). So etwas kann man vielleicht von Gott sagen. Aber nicht von uns Menschen. Für uns gilt: Im Anfang war das Erleben. Das Wort kommt erst später. Erleben können nur Lebewesen. Steine verändern sich, aber sie erleben das nicht. Das Erleben ist zunächst etwas Inneres. Ich erlebe etwas. Ich wache auf und habe gute Laune. Oder ich erwache und habe Zahnschmerzen. Ich bin traurig oder ich spüre eine unbeschreibliche Leichtigkeit. Dieses mein Erleben ist etwas ganz Persönliches. Niemand kann in mein Innerstes hineinschauen. Natürlich kann man mir ansehen, ob es mir gut oder schlecht geht. Aber mein Gesicht kann auch eine Maske sein. Ich kann meine Gefühle verstecken. „Doch wie das drinnen aussieht, das geht niemanden etwas an!“ Nur ich weiß,



Dr. Andreas Knapp ist Priester und Lyriker, er gehört der Gemeinschaft der „Kleinen Brüder vom Evangelium“ an. Nach Studium in Rom, Wirken in Freiburg und Bolivien lebt er mit seinen Mitbrüdern in einer Plattenbauwohnung in Leipzig-Grünau und arbeitet als Saisonarbeiter. Die Gedichtbände des bekannten geistlichen Schriftstellers sind im Echter-Verlag in Würzburg erschienen.

wie es mir geht oder wie sich mein Schmerz anfühlt. Andere Menschen können mitfühlen, weil sie Ähnliches erlebt haben. Aber mein Zahnschmerz ist und bleibt mein Zahnschmerz, den nur ich so empfinde.

Was wir innerlich erleben, das wollen wir oft auch äußern. Wir Menschen haben viele Möglichkeiten, unser inneres Erleben nach außen zu zeigen. Unsere Körperbewegungen, unser Mienenspiel, Lachen und Weinen, Stirnrunzeln und Erröten. Und dann die Sprache. Mit dem Geburtsschrei geht es los. Wir äußern Schmerz und Freude, unsere Bedürfnisse. Darin steckt der tiefe Wunsch: Ich will mich bemerkbar machen, will mich anderen mitteilen. Ich will mein Inneres nach außen zeigen und anderen mitteilen. So beginnen wir, die Äußerungen der anderen zu interpretieren und uns darüber zu verständigen. Das ist Sprache. Jetzt kommt das Wort. Und wir treten ein in das schier endlose Gespräch mit uns selbst und mit anderen (vgl. Tiefensee 2005, 77 ff.).

Wie aber verstehe ich eine Äußerung richtig? Unsere Sprache baut eine Welt auf. Durch die Sprache können wir uns selbst verstehen und auslegen lernen. Wir können mit Hilfe der Sprache ganze Welten konstruieren: die Welt eines Romans, einer *Science-Fiction*. Die Welt der Physik oder der Biologie braucht eine Sprache, die sie aufbaut. Durch Sprache öffnet sich unsere Welt. Darum können wir reden über Gott und die Welt, über uns selbst und sogar über unser Reden. Die Sprache prägt unser Wahrnehmen. Man kann Dinge beispielsweise in der Sprache der Physik ausdrücken. Max Frisch erzählt in seinem Roman „Homo faber“ von einem Techniker, der in einem Flugzeug unterwegs ist, das in der mexikanischen Wüste eine Notlandung machen muss. Während andere Passagiere die Schönheit des Mondes in der Wüste bestaunen, sagt er: „Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen wie sie sind. Ich sehe: den Mond über der Wüste ..., klarer als je, mag sein, aber eine errechenbare Masse, die um unseren Planeten kreist, eine Sache der Gravitation, interessant, aber wieso ein Erlebnis?“ (Frisch 1957, 28). In einer Sprache, die nur die Begriffe der Physik kennt, kann das Staunen oder das Bewundern des Schönen nicht vorkommen.

Die Sprache, in der wir leben, prägt auch das innere Erleben. Es gibt sogar Erfahrungen, die erst mit Hilfe der entsprechenden Sprache zustande kommen. Ein Liebesgedicht etwa benennt nicht nur Gefühle, sondern weckt auch solche. Wenn Verliebte sich ihre Liebe in Worten eingestehen und zum Ausdruck bringen, so wird ihre Sprache zur Schöpfung neuer und tieferer Empfindungen.

Die Sprache schärft die Wahrnehmung. So kennen angeblich die Eskimos über einhundert Wörter, die mit Schnee zu tun haben. Diese sprachliche Vielfalt verhilft ihnen dazu, unterschiedlichste Arten von Schnee zu erkennen und zu unterscheiden. Die Sprache erschließt uns die Wirklichkeit.

Um ein Beispiel aus dem Feinschmeckerlokal anzuführen: Weinkenner haben ja tolle Begriffe, um Weine zu charakterisieren: Das geht von „blumig“ über „robust“ bis zu „kantig, marmeladig, seidig, stumpf, überschwänglich, vollmundig, weich, wuchtig, würzig, elegant, geschmeidig“. So kann man etwa auf Etiketten lesen: „Chateau Y: wunderbar, beständig, üppiger Reichtum, geschmeidig, ein Feuerwerk von Aromen, angenehm, offenherzig“ – „Chateau Z: Kostbares, flüssiges Gold. Eingehüllt in eine karamellartige Fülle, die so dickflüssig und üppig ist, dass sie am Gaumen noch eine Ewigkeit zu spüren ist.“ Ich bin kein Weinkenner. Ich kann schon unterscheiden zwischen sauer und süß. Aber das differenzierte Vergnügen des Weinkenners hängt zusammen mit dem zur Verfügung stehenden Vokabular, das bei der Geschmacksbildung Verwendung findet (Robert Spaemann).

Am Anfang ist das Erleben. Und dann kommt das Wort. Das Wort bewirkt, dass unser Erleben eine bestimmte Färbung und Deutung bekommt. Ja, ohne das Wort sind wir oft blind und können gar nichts erleben. Denn das Wort macht uns erst aufmerksam, schärft unsere Wahrnehmung und wird somit zur Tür, die uns die Wirklichkeit öffnet. Nun unterscheidet sich die Beschreibung nach Art des Homo faber von einem dichterischen Text. Man kann beispielsweise den anbrechenden Tag als einen bestimmten Moment beschreiben, der durch die Drehung der Erde um die eigene Achse mit einer ganz bestimmten Geschwindigkeit zustande kommt. Man kann Lichtverhältnisse messen. Man kann aber auch ein Gedicht schreiben.

Geburt des Morgens

Der letzte Stern
gibt der Amsel den Einsatz
Im Crescendo des Lichts
wächst die Erwartung des neuen Tages
Der erste Sonnenstrahl
bricht sich in den Nachttönen
Tausendfaches Aufblitzen im Tau
als habe sich der Sternenhimmel
in den Grashalmen verfangen
Alle Farben werden neu erfunden
Ein Atemzug Ahnung
vom ersten Schöpfungstag

Unsere Welt ist gesprächig. Zusammenleben findet nicht nur einfach statt, sondern muss besprochen werden. Deutung legt sich wie ein Netz über die Dinge. Text heißt wörtlich „Gewebe“. Denken wir an das Wort „Textilien“! Dieses legt sich als zweite Haut über die Wirklichkeit, und zwar manchmal so dicht, dass die erste Wirklichkeit darunter verschwindet oder eine andere Gestalt annimmt. Es gibt Textilien, die uns gut kleiden – und solche, die uns entstellen. In ähnlicher Weise lässt Sprache die Wirklichkeit erscheinen – oder sie verdunkelt sie.

Sprache gehört – wie die Kleidung oder das Haus – zur Kultur, um uns Menschen die rohe Natur wohnlich zu machen. In dieser unersetzlichen Aufgabe der Deutung, der Humanisierung von Welt, liegt aber auch die Versuchbarkeit von Sprache. Sprache kann auch blind machen und täuschen. Worte können die Wirklichkeit kaschieren oder verzerren. Wir können hier an die Unworte des Jahres denken: Kollateralschaden, Herdprämie, notleidende Banken, Menschenmaterial, Entlassungsproduktivität, Menschenrest (Schwerstpflegebedürftiger), Lügenpresse, Gutmensch.

Sprache kann Wirklichkeit verzerren – oder helfen, uns in der Welt zurechtzufinden. Durch Sprache werden wir mit unserer Welt vertraut. Etwas benennen oder etwas einen Namen geben bedeutet etwas kennen, damit umgehen können. Etwa ein dumpfes Gefühl: Wenn ich es ausspreche und ihm einen Namen gebe, kann ich leichter damit umgehen. Eltern geben Kindern einen Namen – das ist wie eine Zeugung: Jetzt bist du jemand. Unsere Sprache schenkt uns Identität und Beheimatung. Wir reden ja von der *Muttersprache*. Sprache ist der Weg, um zu sich und zu anderen zu finden. Doch wie ist das mit unseren Wegen zueinander? „Gedichte sind einer der kürzesten Wege von Mensch zu Mensch.“ So die große Dichterin Hilde Domin (Domin 1998, 192). Manchmal spüren wir etwas von einer anderen Person. Wir können uns in sie einfühlen, ganz spontan, ohne Worte. In einem wortlosen Blick. Solche Augenblicke sind ein großes Geschenk. Das intuitive Verstehen ist der aller kürzeste Weg von Mensch zu Mensch.

Und dann gibt es das Wort. Ich versuche, einem anderen etwas von mir zu erzählen. Ich sage dir, was ich denke, was ich empfinde, wie es mir geht. Das Wort wird zur Brücke, die ich zum anderen hinüber baue. Und vielleicht kann er oder sie über diese Brücke auch zu mir kommen. Dann begegnen wir uns. Wir lernen uns kennen. Wir verstehen uns. Wir lernen uns vielleicht sogar lieben. Worte können Wege von Mensch zu Mensch sein. Aber Worte können auch Barrieren sein. „Die Sprache ist die Quelle aller Missverständnisse“, heißt es bei Saint-Exupéry. Vielleicht haben Sie schon Situationen erlebt, wo es einfach nicht möglich war, einem anderen etwas von mir zu erklären. Wir machen immer mehr Worte und verstricken uns in endlosen Diskussionen. Zu viele Worte sind der Tod des Verstehens. Umgekehrt reichen manchmal ganz wenige Worte zu einem tiefen Verständnis. Oder sogar ein einziges Wort, das stimmt und das trifft. Ein Wort, das sitzt. In der Eucharistiefeier heißt es: „Herr, sprich nur ein Wort, dann wird meine Seele gesund.“ Wenn wir doch so ein Wort finden könnten!

passwort

jeder mensch
ein verwunschener turm
von sich selber
hinter schloss und riegel gebracht

bewegungsmelder lösen alarm aus
komm mir nicht zu nah
unübersehbar das warnschild
vorsicht bissiger mensch
keine brechstange
kein raffiniertes dietrich
nur ein schlüsselwort
zärtlich gesprochen
DU

vielleicht entriegele ich
die sperrkette der angst
und aus dem spaltbreit
ein leises willkommen

3. Von Gott reden

„Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“, so der große Wiener Philosoph Ludwig Wittgenstein. Gibt es Hoffnung für das Ganze des Lebens? Einen Sinn, der die Gebrochenheit unserer Welt umschließt? Allzu schnell wird hier das Wort „Gott“ bemüht. Ein Lückenwort, das in unsere Leerstellen eingesetzt wird. Und ein Wort, das in der Geschichte viel zu leichtfertig in den Mund genommen wurde, um politische oder soziale Verhältnisse zu rechtfertigen, oder gar, um einen Krieg anzuzetteln. Ein Wort, das ideologieverdächtig ist. Martin Buber schrieb einmal: „Ja [...] es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. [...] Die Geschlechter der Menschen [...] haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur

und ihrer aller Blut“ (zit. nach Franz/Maaß 2011, 30). Von diesem Text Martin Bubers inspiriert habe ich folgendes Gedicht geschrieben:

Gott

Unwort der Jahrtausende
blutbesudelt und missbraucht
und darum endlich zu löschen
aus dem Vokabular der Menschheit

Redeverbot von Gott
getilgt werde sein Name
die Erinnerung an ihn vergehe
wie auf Erden so im Himmel

wenn unsere Sprache aber
dann ganz gott los ist
in welchem Wort
wird unser Heimweh wohnen

wem schreien wir noch
den Weltschmerz entgegen
und wen loben wir
für das Licht

Ich stamme aus Süddeutschland und habe auch in Italien und Bolivien gelebt. Aber die Welt in Ostdeutschland ist mir im Blick auf die Religion sehr fremd. In Leipzig sind über 80 % der Bevölkerung religionslos. In einem solchen Kontext kann ich vieles von dem, was mir wichtig ist, mit den Nachbarn oder Freunden nicht teilen. Wie soll ich meinem Arbeitskollegen erklären, was eine Kapelle ist und was wir tun, wenn wir beten? Es fehlen mir dafür die Worte. Eine ganz andere Erfahrung machte ich in Bolivien, wo ich manchmal in einem Indio-Dorf „Beichte hörte“. Die Leute sprachen nur Quechua, eine indigene Sprache, die mir unbekannt war. Ich begann den Beichtritus auf Spanisch. Dann bekannten die Leute ihre Sünden auf Quechua. Am Schluss erteilte ich die Lossprechung auf Spanisch. Obwohl wir keine gemeinsame Sprache hatten, konnten wir uns verstehen. Denn wir waren im gleichen religiösen Kosmos mit seinen Riten und Erfahrungen daheim. Ich wusste, dass die Menschen ihre Sünden bekannten. Und die Leute wussten, dass ich von der Barmherzigkeit Gottes und von Vergebung sprach.

In Leipzig sprechen religiöse und nichtreligiöse Menschen deutsch. Und doch gibt es wesentliche Erfahrungen, die sie nicht miteinander austauschen können. Ich frage mich: Kann ich von meiner Gottes-Erfahrung reden? Wann und wie habe ich Gott erfahren? Ich merke, dass mir oft die Spucke wegbleibt und ich sprachlos bin. Den religiösen Menschen scheinen die Bilder abhandengekommen, um ihre Erfahrungen sprachlich zu kommunizieren. Alle Menschen suchen wohl nach Hoffnung, Vergebung, Segen und wollen ihre Endlichkeit und die Sehnsucht nach dem Bleibenden thematisieren. Aber es fehlen die Worte ... Vor den Wundern des Lebens fühlen wir uns wie Parzival in der Gralsburg: unfähig, auch nur eine einzige Frage zu stellen.

Der Sprache geht es um das Ganze der Welt. Denn Kommunikation will ja die verschiedenen und unterschiedlichen Aspekte miteinander verknüpfen und zu einem Zusammenhang verweben. Wenn es um das Ganze geht, dann stellt sich auch die Frage nach dem Sinn des Ganzen. Und hier wird die Sprache zum Medium, um tiefer zu schauen. Begriffe sind ja nicht eindeutig, sondern es schwingen sehr verschiedene Bedeutungen mit. Auf etwas deuten will auch sagen: Ich weise auf etwas hin und zugleich weise ich über es hinaus. Es hat eine Bedeutung. So wird die Sprache zum Medium für Sinn. Es ist eine der großen Herausforderungen an die Theologie, diese tiefere Dimension aller Dinge offenzulegen. Also: Die Welt deuten zu helfen und erfahrbar zu machen, dass hinter den Dingen noch mehr steht. Ingeborg Bachmann sagte einmal: „Es muss noch mehr als alles geben.“ Aber haben wir noch Worte für diesen Mehrwert der Welt? Seit vielen Jahren bemühe ich mich, als Theologe und Priester, für meine religiösen Erfahrungen eine Sprache zu finden. Gerade der Kontext, in dem ich lebe, fordert mich heraus, über meinen Glauben noch einmal anders nachzudenken und manchmal auch um ihn zu ringen.

wo bist du

ich rudere
zu gott
ins uferlose

ich greife
nach gott
ins unfassliche

ich schreie
nach gott
ins unerhörte

ich spähe
nach gott
im aussichtslosen

ich brenne
nach gott
noch im erloschenen

Der Theologe und Literaturwissenschaftler Karl-Josef Kuschel stellt fest, dass sich die traditionelle religiöse Sprache von der Lebenswirklichkeit entfernt hat. „Ihre Bilder kommen noch aus Sprachwelten, die längst versunken sind“ (Kuschel 1997, 11). Wir reden von Gott als König, als Herrscher, als gnädigem Richter. Aber ist das noch unsere Welt? Wie können wir in Begriffen von Gott reden, die unserer modernen Gesellschaft entsprechen? Irgendwie ist es noch komisch, wenn wir von Gott als Präsidenten, als Vorsitzendem oder Generalsekretär sprechen würden. Für viele Zeitgenossen ist die religiöse Sprache eine Fremdsprache. Begriffe aus der Symbolwelt des Glaubens liegen noch in unserer Sprachlandschaft herum, wie Ruinen aus anderen Zeiten. Die religiöse Sprache hat musealen Charakter und wirkt daher künstlich, oft irgendwie übertrieben feierlich, altbacken. Bruno Latour schreibt in seinem Buch „Jubilieren“: „Einst war die Ausdrucksform der Religion frei und erfinderisch. Doch heute zerfällt diese Sprache auf unserer Zunge. Das, was einmal so viel Sinn hatte, wird heute geradezu widersinnig, wie ein Wortschwall, der in der Kälte Sibiriens auf den Lippen Verbannter erfriert“ (Latour 2011, 9). Die religiösen Worte haben für viele nicht mehr die geringste Wirkung. Gleichgültig gleiten sie an unserem Leben ab wie Regentropfen an einer Windschutzscheibe. Der Theologe Fridolin Stier sagte selbstkritisch an die Sprache der christlichen Predigt gerichtet: „Schwülstig ist diese Sprache. Und sie leidet auch wirklich an Geschwülsten“, an Fettwucherungen. Diese Sprache mit dem klebrigen Pathos bräuchte entfettende Pillen.

Unsere theologische Sprache darf nicht so vollmundig daherkommen. Denn Gott ist doch das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, wie Anselm von Canterbury formulierte. Deus semper maior, Gott ist immer größer als unsere Worte, Bilder, als unsere Begriffe. Es gibt Erfahrungen, die wir in Worten nie angemessen ausdrücken können. Wenn ich etwa einer Person sagen will, dass ich sie liebe, dann beginne ich herumzustammeln und zu stottern. Denn meine Worte sind viel zu dürftig, um das zum Ausdruck zu bringen, was ich empfinde.

Das gilt auch für unsere religiösen Erfahrungen. Angesichts Gottes versagt unsere Sprache. Das Bilderverbot des Alten Testaments bringt dies zum Ausdruck: dass wir uns von Gott keine Bilder und auch keine Sprachbilder machen können. Vor Gott sind wir sprachlos. Denn Gott ist der Namenlose, der Unaussprechliche.

Zugleich aber wollen wir mit Gott in Beziehung treten. Und der ursprüngliche Sinn von Sprache ist ja, uns die Welt vertraut zu machen und Beziehung zu stiften. Was aber, wenn die religiöse Sprache das nicht mehr vermag? Wenn sie als fremd und befremdlich empfunden wird, dann bietet sie keine Heimat mehr. Wenn die religiösen Worte tot und kalt wirken? Wenn sie nichtssagend geworden sind, dann lassen sie Gott nicht mehr zu Wort kommen – und haben ihren ursprünglichen Sinn verloren.

Unser Wort Geheimnis meint: das Gesamt dessen, worin wir daheim sind. Die Vorsilbe Gemeint im Deutschen das Gesamt, so wie etwa das Gebirge das Gesamt der Berge ist. Das Geheimnis ist also das Umfassende von Heimat und Geborgenheit. Wenn Kinder ein Geheimnis haben, so meinen sie oft etwas, zu dem nur sie Zutritt haben. Ein Geheimnis verbindet sie untereinander und schenkt ihnen Vertrautheit und Zugehörigkeit. Das Wort Geheimnis ist auch ein religiöses Wort. Für religiöse Menschen ist Gott das Geheimnis dieser Welt, das heißt: das Gesamt, in dem alle Welt daheim ist oder irgendwann einmal nach Hause kommt. Gott als umfassende Wirklichkeit, der sich unsere kleine Wirklichkeit verdankt. Doch von Gott reden ist schwer. Denn Geheimnis meint ja auch gerade, dass wir es nicht fassen können, dass es uns entzogen ist. Vielleicht ist hier die Sprache der Poesie besonders gefragt. Wir können vom Mond in den Begrifflichkeiten der Physik reden: die Masse, die Umlaufgeschwindigkeit. Und wir können vom Mond in der Sprache der Schönheit reden wie Maler und Dichter. Von Gott können wir nur in dieser zweiten Sprache reden. Die umfassende Wirklichkeit entzieht sich jedem kühlen Kalkül. Weil sie umfassend ist, kann man sie nicht messen. Wer Gott begreifen will, vergreift sich. Ihn messen zu wollen, wäre vermessen. Es ist wie bei der Schönheit oder der Liebe. Man kann sich nur hingeben, sich loslassen, vertrauen. Dann kann es geschehen, dass ich erlebe: Ich bin getragen, geborgen, gehalten in einem größeren Ganzen, in einem Geheimnis.

Manchmal hilft ein Perspektivenwechsel, um das Altehrwürdige neu zu sehen und anders zu sagen.

von gott aus gesehen

ist unser suchen nach gott
vielleicht die weise wie er uns auf der spur bleibt
und unser hunger nach ihm das mittel
mit dem er unser leben nährt

ist unser irrendes pilgern

das zelt in dem Gott zu gast ist
und unser warten auf ihn
sein geduldiges anklopfen
ist unsere sehnsucht nach gott
die flamme seiner gegenwart
und unser zweifel der raum
in dem gott an uns glaubt

Wir können von Gott, der ja unermesslich ist, nie angemessen reden. Zugleich wohnen wir als Menschen im Haus der Sprache, wollen und müssen kommunizieren und als Christen sogar Zeugnis über unsere Erfahrungen abgeben. Aber nicht naiv und unbedarft, nicht in festgestanzten Sprachbildern der Tradition und schon gar nicht im Bewusstsein, dass ich mit dem Begriff auch schon die zur Frage stehende Sache ergriffen hätte. Wir können von Gott nie präzise, klar und eindeutig reden. Die sogenannte Negative Theologie hat immer den Vorrang des Schweigens betont. „Negativ“ meint in diesem Zusammenhang nichts Abfälliges, sondern eine kritische Läuterung unserer Sprache und Bilder in Bezug auf Gott.

Die Negative Theologie erinnert daran, dass man von Gott nichts aussagen kann, was man nicht zugleich auch wieder durchstreichen müsste. Schon Augustinus wusste: „Wenn du es begreifst, dann ist es nicht Gott.“ Und Thomas von Aquin formulierte später: „Wir wissen von Gott eher, was er nicht ist, als was er ist.“ Wer von Gott etwas sagen will, dem versagen sich die Worte. Das Gesagte muss dem Ungesagten und eigentlich Unsagbaren erst abgerungen werden. Mit den Worten Latours: „Es gibt keine religiöse Rede, die nicht zögerte, stotterte, unbeholfen wäre“ (Latour 2011, 120). Die Sprache von Gott müsste durchzittert sein, weil sie es wagt, von einem Unsagbaren zu sprechen. Man müsste einer solchen Sprache ihren Wegcharakter anmerken, ihre Ungesicherheit, ihre Obdachlosigkeit.

Im Alten Testament findet sich die rührende Geschichte, wie Salomo Gott ein Haus bauen will. Und dann wird im berühmten Gebet zur Tempelweihe formuliert: „Die Himmel der Himmel fassen dich nicht. Wie viel weniger dieses Haus“ (1 Kön 8,27). Darauf bezugnehmend habe ich ein Gedicht geschrieben:

salomos tempel

vermessenes raumangebot
für den unfasslichen
flüsterhalle des unaussprechlichen
zerstörung ist
vorprogrammiert als
richtfest des gottesbildes
nur die leerstelle
nie zu besetzen
ist Sein thron

Eine wichtige Gestalt des Alten Testaments, die uns alles leichtfertige Reden von Gott verbietet, ist Hiob. Angesichts des Leidens versagen alle glatten Rechnungen mit Gott. Man kann den Glauben an Gott nicht mit irdischem Wohlergehen verrechnen. Es bleibt ein Rätsel, warum die Welt so ist, wie sie ist. Es gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Warum des Leidens. Glaubende wie Nichtglaubende verstummen vor dieser großen Frage.

Hiob

unter unbestirtem Nachthimmel
hin und her getrieben
von Irrlichtern des Schmerzes
die Knie aufgeschürft
vom vergeblichen Beten
Wundbrand des Zweifels
in schlaflosen Nächten
brüllst du den Himmel an
bleibst ihm keine Frage schuldig
Wortwechsel zwischen dir und ihm
werft ihr euch gegenseitig
die Fragezeichen an den Kopf
am Ende aber
stellt er die letzte Frage
und keine Antwort mehr

Gott ist also kein Lösungswort, sondern das letzte Wort vor dem Verstummen. Wenn man „Gott“ gesagt hat, dann kann man nichts mehr hinzufügen. Wir haben mit dem Wort „Gott“ schon die letzte und höchste Möglichkeit des Sprechbaren überschritten. Jetzt bleibt nur

noch das Schweigen und vielleicht die Anbetung.

Wie können wir dann von Gott reden? Heinrich Böll schrieb einmal: „Ich habe den Eindruck, dass die Theologie viel Sprache verbraucht und nicht viel sagt. [...] Sie ist ungeheuer wortreich und ausschweifend. Wenn sie formelhaft würde, auch im Sinne von [...] Poesie, könnte sie sich vielleicht [...] eher mitteilen“ (zit. nach Stock 2010, 59).

Vielleicht also die Dichtung. Denn Dichtung ist keine exakte Sprache, wie etwa die Sprache der Verwaltung oder der Technik. Dichtung arbeitet mit der Vielschichtigkeit unserer Worte. Sie ruft Assoziationen auf, lässt Bilder entstehen, öffnet Räume, in denen jede und jeder seine eigenen Erfahrungen aufrufen kann (vgl. Garhammer 2011, 17). Der Sinn für die poetische Sprache ist uns allerdings oft abhandengekommen. Unsere gewöhnlichen Sprachwelten sind vom technischen Denken oder von den Kategorien der Verwaltung geprägt. Es geht um Exaktheit und um Information. Leider gibt es auch in der Kirche die Versuchung, die religiöse Sprache am Informationsmodell zu orientieren. Wenn etwa im Katechismus Gott und seine Eigenschaften wie in einem Lexikonartikel erklärt werden. In Sachen Religion gibt es aber keine Informationen, denn Gott ist ja kein Sachverhalt, über den das Wort „Gott“ uns informieren würde. Gott ist ein Wirkwort: Die Nennung seines Namens will uns nicht informieren, sondern erschüttern, beglücken, bekehren. Das Wort „Gott“ ist ein sakramentales Wort, das nicht etwas erklären, sondern bewirken will. Religiöse Worte sind nicht informativ, sondern performativ. Es sind Wandlungsworte, die nicht nur Brot und Wein, sondern vor allem uns wandeln wollen. Stellen sie sich einen Liebenden vor, der auf die Frage seiner Frau: „Schatz, liebst du mich?“, antwortet: „Aber ja, du weißt es doch. Ich habe es dir letztes Jahr schon gesagt.“ Dieser Mann hat die Frage seiner Frau nicht verstanden. Sie wollte keine sachlich-kühle Information, sondern ein heißes Bekenntnis. Wenn unsere religiösen Worte uns nicht wandeln und verändern, dann sind sie sinnlos.

Wie finden wir zu Gott? Müssen wir den Himmel stürmen? Viele religiöse Bilder deuten nach oben. So auch das Bild der Jakobsleiter: eine Leiter, die von der Erde bis zum Himmel reicht. Vielleicht aber müssen wir gar nicht nach oben steigen.

Jakobsleiter

nur geträumt
die sprossen
hoch ins blau

steige lieber
die steinigern stufen hinab
in die lichtscheue
deiner katakomben

und wenn du
ganz zu grunde
gegangen bist
erwartet dich dort
der engel

Von Søren Kierkegaard wird der Satz überliefert: „Wenn ich nicht zu Grund gegangen wäre, dann wäre ich zugrunde gegangen.“ Ich muss also in meinen eigenen tiefsten Grund hinabsteigen, um nicht zugrunde zu gehen.

4. Jesus als das Wort Gottes für uns

Wir ringen oft um Worte, um uns selbst ins Wort zu bringen. Je wichtiger uns das ist, was wir sagen wollen, desto mehr fehlen uns die Worte. Die zentralen Erfahrungen unseres Lebens können wir mit Worten nie ganz angemessen ausdrücken. Nur von Gott können wir sagen, dass er der Logos ist. Er braucht nur EIN Wort, um sich selbst ganz zum Ausdruck zu bringen. Gott ist unbegreiflich, so haben die Kirchenväter immer wieder betont. Aber zugleich gilt, was Leo der Große auf die geniale Formel gebracht hat: „Gott ist unbegreiflich, aber er wollte sich begreiflich machen.“

Der Logos Gottes ist Wort geworden, damit wir das göttliche Wort hören können. Für mich als Christ ist das göttliche Wort in Jesus von Nazaret Fleisch geworden. Gott macht sich kommunikabel. Das Wort Gottes wohnt mitten unter uns. Und wir können es empfangen, hören, ihm antworten.

Ein weihnachtliches Gedicht:

krippe

im gedroschenen stroh
des leeren geredes
kein körnchen wahrheit mehr

täglich wächst der hunger
dass ein wort geboren werde
nahrhaft wie ein weizenkorn

Der unbegreifliche Gott macht sich in Jesus Christus angreifbar, bis zur letzten Konsequenz. Dass das Wort nämlich mundtot gemacht wird. Doch als Christ darf ich hoffen, dass derjenige, der das erste Wort hat, nämlich das Wort der Schöpfung, auch das letzte Wort haben wird. Im Anfang stand das Wort: Du sollst sein! Und: Es ist gut, dass du da bist. Und am Ende erhoffe ich ein letztes Wort, das unserem Leben einen letzten Sinn schenkt, eine Erfüllung, die bleibt.

Ostern

im anfang
war der tod
und der tod war alles
und alles war tot

doch dann das wort
liebeserklärung an das leben
und die tote materie
ist fleisch geworden

der tod aber
sitzt tief
und untergräbt
das leben

wenn ER aber
das wort ist
dann hält er wort
behält das letzte wort

Im Anfang war das Wort. Ganz am Ende aber zählen nicht mehr die Worte. Nur die Liebe bleibt. So sagt es Johannes vom Kreuz: „Am Abend deines Lebens wird man nur deine Liebe prüfen.“ Die Frage nach der Liebe ist auch die letzte Frage, die Jesus im Johannes-Evangelium stellt. Petrus hat Jesus an einem Kohlenfeuer dreimal verraten. Und jetzt, nach der Auferstehung, fragt Jesus – wieder an einem Kohlenfeuer – dreimal: „Simon, liebst du mich?“

Die Frage nach der Liebe

dreimal fragst du mich
das schmerzt
warum fragst du immer wieder
du weißt es doch

oder willst du es einfach hören
immer wieder hören
fragst du damit ich es nie vergesse
und immer neu sagen lerne

ja dann frage mich
frag immer wieder
frag immer neu
ach höre nie auf zu fragen

Literatur

- Domin, Hilde, Fast ein Lebenslauf, Frankfurt/M. 41998.
- Franz, Albert/Maaß, Clemens (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen, Freiburg/Br. 2011.
- Frisch, Max, Homo faber, Frankfurt/M. 1957.
- Garhammer, Erich, Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie, Würzburg 2011.
- Kuschel, Karl-Josef, Im Spiegel der Dichter, Düsseldorf 1997.
- Latour, Bruno, Jubilieren. Über die religiöse Rede, Berlin 2011.
- Stock, Alex, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Kevelaer 2010.
- Tiefensee, Eberhard, Der Triumph der Poesie, in: Knapp, Andreas, Tiefer als das Meer, Würzburg 2005, 77–84.
- Die Gedichte sind entnommen aus:*
- Knapp, Andreas, Weiter als der Horizont, Würzburg 2002.
- Ders., Tiefer als das Meer, Würzburg 2005.
- Ders., Gedichte auf Leben und Tod, Würzburg 2008.
- Ders., Höher als der Himmel, Würzburg 2010.
- Ders., Ausblick ins Unendliche, Würzburg 2012.
- Ders., Heller als Licht, Würzburg 2014.

Gottes einfühlsame Sprache

Wer sich von schlimmen Erfahrungen der Menschen mitschockieren lässt, wird selbst sprachlos und gewinnt gerade darin die Fähigkeit zu einer sensiblen Sprache. Wer sprachlos werden kann, kann bedeutsam sprechen. Mangelndes Einfühlungsvermögen dagegen kommt gar nicht so weit zu verstummen und zu stottern. Wer keine Sprachnot zulässt, kommt in eine andere Sprachnot, nämlich nicht mehr authentisch reden zu können. Der christliche Glaube beruft sich auf einen Gott, der in Christus bis zum Äußersten einfühlsam ist, so sehr, dass dieses „Wort Gottes“ selbst am Kreuz zu verstummen vermag. Christliche Seelsorge und Verkündigung darf daraus Kraft und Kriterium für Worte finden, die sich rühren lassen und berühren.

1. Glaubenssprache – (K)eine Lebenshilfe?

Es ist nicht selten ein Problem in den Kirchen, dass viele Menschen erfahren, wie wenig das gepredigte und seelsorgerliche Wort das Niveau ihrer eigenen Erfahrungen und Brüche erreicht, aber auch nicht die Tiefen und Untiefen Gottes. Die Verkündigungssprache wird dann schnell, so „wahr“ sie in ihrer Wortbedeutung sein mag, zum beliebig wiederholbaren, erfahrungsentfernten und langweiligen Klischee. Sie beschwichtigt, entschärft und verdrängt, was sie verstärken und schützen sollte. Die Diarrhö dieser Sprache wirkt obstipativ. Hans Scholl hat am 17. August 1942 an der Ostfront in seinem Russlandtagebuch im Abschnitt „Über Schwermut“ geschrieben: „Es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin misstrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewusst hatte.“

Das Gegenteil wäre: Dass Menschen einen Ort finden, wo sie Rat suchen und querdenkende, überraschend phantasievolle Gesprächspartner antreffen, wo liebenswürdige Ironie und geistreicher Witz zu Hause sind, wo man ruhigen Herzens werden kann und Güte spürt, wo mehr zugehört wird als gesprochen, mehr Mitgefühl gezeigt wird als Pathos, wo mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden, wo viel Neugierde herrscht im Hinhören auf Geschichten der Einzelnen, wo man Belesenheit und geistig-geistliche Offenheit antrifft und keine Ignoranz und Besserwisserie, wo die Menschen und die Hauptamtlichen der Kirche zu sagen wagen, dass sie mit etwas überfordert sind und nach einiger Zeit einfach keine Kraft mehr zum Zuhören und Reden haben und so ihre eigenen Grenzen zeigen, wo man Menschen nicht dauerhaft an sich zu binden versucht, sondern loslässt, gegen andere, vielleicht bessere Gesprächspartnerinnen und -partner. Kurzum: Die Kirche als ein Ort, wo die Menschen nicht die Verwaltung Gottes, sondern die Öffnung für Gott spüren, für die Zukunft, die Gott bereithält und die die Gegenwart beeindruckt.

So täuscht unser reiches Sprachgefüge des Glaubens darüber hinweg, dass es dennoch nicht verfügbar ist für die suchenden, ansatzhaften und manchmal ursprünglich-evidenten oder schmerzlich vermissten Erfahrungen Gottes im Auf und Ab des Lebens. Dies gilt insbesondere für Erfahrungen seiner Abwesenheit, seiner Sperrigkeit und Andersartigkeit. Es geht also darum, die Glaubenssprache offenzuhalten und diesem Offenhalten mit aller Vorsicht Ausdruck zu verleihen. Also nicht nur für die Benennbarkeit Gottes einzustehen, sondern über die Grenzen hinaus das Geheimnis Gottes offenzuhalten. So ist danach zu fragen, ob denn die kirchlichen Deuteprozesse tatsächlich sowohl die Komplexität und die Tiefe menschlicher Erfahrung wie auch die entsprechende Komplexität Gottes und seines über alles hinausgehenden Geheimnisses erreichen bzw. berühren, ob Glaube und darin Gott selbst dicht an das Lebendige rühren.

Vieles in meiner theologischen und pastoralen Ausbildung Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre war darauf angelegt, Gott und den Glauben zu „verteidigen“. Diese Haltung der Apologie und der Defensive reichte bis in seelsorgerliche Begegnungen hinein, wo Menschen mit schlimmen Erfahrungen konfrontiert wurden und ich mich unter dem Druck fühlte, ich müsste mich anstelle von Gott und zu seinen Gunsten antwortgebend verhalten. Erst nach einiger Zeit setzte sich die befreiende Haltung durch, dass ich zuerst auf der Seite der Leidenden (und nicht auf der Seite Gottes) zu stehen und mit ihnen die Unergründlichkeit des Geschehens Gott gegenüber mit zu vertreten habe (vgl. Fuchs 1982; Ebner/Fischer 2001; Schönemann 2009). Je mehr ich Gott in der Seelsorge rechthaberisch zum Sieg verhelfen wollte, desto weniger musste ich mich der Situation und dem Menschen und damit der Empathie aussetzen.

Die Unangreifbarkeit, die Immunisierung Gottes zeigt sich auch darin, Gott möglichst rein als Überwölbung einer guten Sicht der Welt und eines guten Handelns anzusehen: fraglos gut und das Gute begründend, dualistisch abgesetzt von allem Schlechten. Gottes Wille ist identisch mit dem, was Menschen gut tut. Er gilt als große Sinngarantie.

Die biblischen Erzählungen und Texte bieten das Gegenteil einer solch einschichtigen Har-



Dr. Ottmar Fuchs ist als Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen emeritiert und lebt nun im fränkischen Lichtenfels.

monie des Guten. Vielmehr fällt dieses Überwölbungshafte immer wieder in sich zusammen. Von Sinngarantie kann nicht die Rede sein, vielmehr von einer Haltung, die Gott selbst nicht aus der vielfältigen Komplexität, Sinnlosigkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Erfahrungen entlässt. Gott ist nicht nur eine Problemlösung, er ist auch das zentrale Problem des Lebens und des Denkens. Die biblische Klage vermisst das Gute und klagt es ein. Gott erscheint nicht als fraglos gut, sondern es ist gerade die Frage der Klagepsalmen, warum Gott denn tatsächlich nicht als gut erlebt wird. Sicher: In dieser Fragwürdigkeit wird selbst wieder an einen Gott geglaubt, der dies alles hört und (hoffentlich!) nicht weghört.

Der Spiritualität, Gott derart ins Wort fallen zu dürfen, entspricht ein Menschenbezug, der von leidenden Menschen her und mit ihnen ins schöne bzw. schlüssige Wort fällt und zerstörerische Verhältnisse, aber auch eine davon unbeeindruckte Gottesverehrung unterbricht. Es steht noch aus, ähnliche Auswirkungen – aber mit entgegengesetzten Vorzeichen – in der Erfahrung unvorstellbaren Glücks, vor allem in der Liebe, zu bedenken: die Unterbrechung des normalen Denkens, das abgrundtiefe Staunen und die beglückende Grundlosigkeit. Auch das Wunderbar-Beseligende versetzt in die Entrücktheit von Bisherigem. Aber bleiben wir beim Leid der Menschen.

2. Klage im Glauben

Die biblischen Klagegebete, in der Pastoral der Kirchen jahrhundertlang verdrängt und kriminalisiert (was die kirchlichen Top-down-Verhältnisse umso mehr stabilisiert hat), sind ein Widerstand gegen einen Gott, der mehr verspricht, als er selbst einlöst. Die Bibel spricht immer wieder davon, dass Gott für beides verantwortlich ist: für das Gute und letztlich auch für das Übel, insofern er ihm in dieser Welt Raum gegeben und es nicht verhindert hat. Deswegen klagt Hiob, und Gott bestätigt ihn im Recht seiner Klage.

So mickrig ist der allmächtige Gott nicht, dass er unsere Verteidigung bräuchte oder dass er die Auflehnung der Menschen als Sünde anrechnen müsste; Gott ist durchaus blasphemietolerant (Fuchs 2015) und kann schon selbst die Verantwortung wahrnehmen, Antwort zu geben. Im Glauben wird Gott gewürdigt, zur Verantwortung gezogen zu werden. Ein Gott, der weder allmächtig noch gut wäre, könnte niemals zur Verantwortung gezogen werden. Wer Gott entschuldigt, nimmt weder den Menschen noch Gott ernst.

Der Klage- und Anklageprozess, wie ihn der Psalm 22 („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“) wiedergibt, stellt die Konzentration eines Prozesses dar, der zeitlich Minuten, aber auch Tage, Wochen und Jahre, auch Jahrzehnte und ein ganzes Leben lang dauern kann. Einschließlich der Spitzenanklage in der Mitte des Psalms in Vers 16: „Du legst mich in den Staub des Todes.“ Bis endlich „wenigstens“ jene Hoffnung mitten in der Hoffnungslosigkeit aufbricht: Du bist mir nahe, auch wenn, ja gerade wenn ich am Ende bin. Du hältst das alles mit aus!

Diese Unterbrechung des betenden Menschen mitten im Vers 22b: „Vor den Hörnern der Büffel“, (also gerade im Leiden) — (und dann unvermittelt): „Du antwortest mir, Du rettetest mich, Du bist mir nahe (auch gegen den Augenschein; OF)! Du hörst nicht weg!“, ist am besten mit einem „langen“ Gedankenstrich zu kennzeichnen. Die Zeit zwischen diesen beiden Bruchstücken kann eine lange Zeit der Wortlosigkeit und des Schweigens sein, in der man mit der Sprache stockt und nicht mehr weiter weiß. In der Verzweiflung fallen Sprachlosigkeit und Sprachnot der Sprache ins Wort. Es ist dies die kritische Zeit, in der wir vor Unverständnis und Unverzeihbarkeit nicht mehr wissen, in welcher Weise wir noch beten können. Hier befindet sich der Übergang vom sprechenden Beten zur Erfahrung der Nacht Gottes.

Bei Paulus wird diese Gottverlassenheit paradoxerweise mit der empathiefähigen Nähe Gottes im Geiste Christi in Verbindung gebracht. Denn in dieser Phase übernimmt der Geist des Auferstandenen selbst stellvertretend für uns das weitere Beten, indem er das Schweigen überbrückt und für uns mit einem Seufzen eintritt, das *wir* nicht ins Wort fassen können, weil es selbst total Anteil an jener Not hat, die uns so sprachlos macht. Dieser „Vor-Mund“ des Geistes hat nichts mit Bevormundung zu tun, sondern ist Ausdruck der Empathiekraft des Geistes und der Widerstandskraft des Menschen gegen Gott mit dem Geist des klagenden Gottessohnes selbst.

Dieses Seufzen des Geistes Gottes, das für uns stattfindet, findet Worte, die *wir* (noch) nicht bzw. nicht mehr sprechen können (vgl. Röm 8,26–27). Der Geist betet – gewissermaßen beobachtungsunabhängig – unser Gebet, wo wir es nicht mehr beten können, und er tut es auf dem Leidensniveau, auf dem sich der leidende Mensch befindet (also nicht etwa in lässiger Fernbedienung). Der Geist kann dies, weil er der Geist des auferstandenen *Gekreuzigten* ist. Das Grauen, das die Menschen sprachlos macht, erfährt er selbst: Doch *er* kann darin an unserer Statt noch das Wort zum Vater finden. Denn er ist der gekreuzigte *Auferstandene*. So ereignet sich der Geist Gottes im betenden Menschen nicht nur, solange er spricht, sondern er tritt stellvertretend für ihn ein, wenn es ihm die Sprache verschlägt: angesichts der Bedrängnis und angesichts der darin erfahrenen Gottesferne. Auch in der letzteren noch ist der Geist des Auferstandenen mit seinem Seufzen solidarisch und bringt sie auf und gegen Gott zu, wie am Kreuz, wo Jesus in der Erfahrung der Gottverlassenheit den Anfang des Psalms 22 betet.

Aus dieser Perspektive stellt das Klagegebet den interaktive Vollzug negativer Theologie und die Absage an jede Theodizee, also Rechtfertigung Gottes durch die Menschen dar. Jedes Verstummen in Leid und Not wird von Christus selbst mit ausgehalten und in Gott vor und gegen Gott zur Sprache gebracht.

Noch bevor Verkündigung und Seelsorge das Wort wagen, werden sie das Mit-Verstummen aushal-

ten. Vielleicht sehr lange! Und dann möglicherweise auch so, dass die Seelsorger und Seelsorgerinnen für Menschen eintreten, die nicht mehr beten können oder wollen, denen alle Hoffnung genommen wurde. Es kann also sein, dass solche unzugriffliche Sym-pathie die einzige Möglichkeit bleibt. Unzugrifflich deshalb, weil man nie beanspruchen kann, wie der betroffene Mensch zu leiden und zu fühlen. Das Wort der Em-pathie lebt immer über seine Verhältnisse, wenn sie nicht diese sensible Distanz zur Würde des leidenden Menschen wahrt.

Im Alten Israel gab es für den Besuch eines kranken und bedrängten Menschen eine religiös geprägte kulturelle Form. Elemente dieser Form sind: Die Wahrnehmung des Unheils (durch die Besucher) und eine heftige Reaktion der Erschütterung und des Mitleidens (z. B. durch das Zerreißen der Kleider und das Sich-Bewerfen mit Staub), dann eine Zeit längeren Schweigens und dann das Hinhören auf die Klage bzw. das Klagelied des Kranken. Dies erst ist das Signal für die Besucher, mit dem Kranken mitzuklagen und ihn zu trösten.

3. „Antwort“ Gottes

Vom unendlichen Gott wissen wir auch im Glauben nicht viel, allerdings das, was für uns das Wichtigste ist, nämlich dass Gott uns selbst bis in seine eigenen Tiefen hinein ernst nimmt. Seine Empathie – und bei Gott ist Empathie keine Übertreibung – ist für viele, auch für mich, der entscheidende seidene Faden, an dem der Glaube noch hängt. Alles andere wäre wertlos, wenn uns Gott nicht derart seine Liebe geoffenbart hätte. Auch für Gott gilt, was Paulus von der Liebe sagt: Würde sich Gott nicht diese Liebe zu uns so viel an „Self-Envolvement“ kosten lassen, wäre Gott nichts (vgl. 1 Kor 13,1–3).

Gott antwortet nicht erklärend auf die Warum-Frage, vielmehr ist seine „Antwort“ eine praktische, nämlich dass er umso intensiver nahe ist. Im Alten Testament gibt es mannigfaltige Bilder und Erzählungen von der Empathiefähigkeit Gottes, in denen Gott den Menschen auf der Ebene barmherziger Empathie begegnet, wie zum Beispiel Hosea 11, wo die Liebe zu seinem Volk Gott so sehr „übermannt“, dass er das moralisch-sündenahnende Strafsystem *be-reut* (vgl. Döhling 2009): statt vorwurfsvolle Bewertung und verschärfte Gesetze nun Barmherzigkeit und Versöhnung.

Die schärfste Differenz, nämlich die zwischen Rettung und Vernichtung, findet also nicht nur ihren vielfachen Ausdruck in den Texten und Geschichten der Bibel, sondern wird in Gott selbst zum Konflikt gebracht. Gott ist nicht reinlich gut, sondern er ist gut in dem Sinn, dass auch in ihm das Gute das Böse, die Reue den für die Menschen zerstörerischen Zorn besiegt. Das Negative wird, ohne es zu entschärfen, in Gott ausgetragen und muss nicht dualistisch gott- und lieblos „outgesourct“ werden (vgl. Fuchs 2014). Der Cusaner hat vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott gesprochen.

Im Jüngsten Gericht wird Gott auf die Warum-Frage antworten, denn ohne diese Antwort kann die Vergangenheit nicht wertgeschätzt und die Zukunft nicht gewonnen werden: Wie wird Gott diese Welt und sich „rechtfertigen“? Jedenfalls kann er uns nicht mit einer Sinnantwort kommen, dass alles einen notwendigen Sinn gehabt habe. Was soll das nur für ein Sinn sein, dem so viel an Leid zu opfern war? Was soll das für eine Notwendigkeit sein, die die Not nicht gewendet hat?

Eigentlich ahnen wir im christlichen Glauben, wie er antworten wird: Er wird auf seinen Sohn, auf Jesus von Nazareth deuten und sagen: „Ich war alle Stunden des Leidens bei Euch.“ Gott hat sich nicht herausgehalten, sondern hat im menschgewordenen Gottessohn das Leiden der Menschen an sich herangelassen, auch das Leiden eines Menschen, der sich um der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit willen der Gewalt der Menschen ausliefert, bis zum Folterschmerz und bis zum Tod am Kreuz. Und Gott wird im Gericht offenbaren, dass er nicht nur in Jesus das Leiden der Menschen erfahren hat, sondern dass er im Geist des Auferstandenen alle Leiden der Menschen mitgelitten hat. Angesichts des an Intensität und Tiefe unendlichen Leidens in der Geschichte kann es nur ein allmächtiger Gott sein, der eine derart allumfassende *Compassion*, einen solchen Mit-Schmerz, aufzubringen vermag.

Im Bild des Auferstandenen formuliert: Dadurch, dass Gott den Auferstandenen mit seinen Wundmalen (vgl. Lk 24,39–40; Joh 20,25.27–28), mit seinem Martyrium in sich hineinholt, holt er das Leiden der ganzen Menschheit, das Martyrium unserer Geschichte in sich hinein. Denn Gott heilt „in seiner Inkarnation [...] nicht nur die natürlichen Zumutungen, sondern setzt sich selbst dieser Welt voller Unheil, voller Engstirnigkeit und Kleingläubigkeit aus, so dass Gott selbst nicht mehr ohne dieses Leiden zu bestimmen ist.“ (Striet 2012, 166). Es ist der gekreuzigte Gott. „Ein Gott, der nicht mehr ohne die Foltermale Jesu denkbar ist“ (ebd.).

Dies wird Gott uns offenbaren: dass seine unerschöpfliche Empathie allem vorausgeht, dass er nicht von außen zugeschaut hat, sondern dass sich alles Leid der Menschen in seiner Unendlichkeit widerspiegelt. Diese maßlose Empathie ist zugleich der glaubwürdigste Beleg seiner Liebe und darin seiner Existenz. In den Schreien und Klagen der Menschen schreit und klagt Christus nicht nur innergeschichtlich, sondern zugleich als der in Gott existierende Gottessohn, wodurch das Leiden der Menschen in Gott selbst substantiell erlitten und *derart* gehört wird.

Dies ist keine sinnlose Verdoppelung des Leidens, von der niemand etwas hat; vielmehr ist hier die Rede von einer Dynamik, mit der der Gottessohn das negative Mysterium des Leidens in Gott selbst vertritt und darin „gegen“ ihn klagt. Der Geist geht von beiden aus, vom Vater und vom Sohn. Er eint beide, in ihm sind sie eins. Daran ist nicht zu rütteln, weil Gott sonst auseinanderfiel. Man darf weder die Verbindungs- noch die Widerspruchsmacht des Geistes unterschätzen, beide, Liebe und Freiheit, sind in Gott unerschöpflich. In diesem Drama wird

– wie nebenbei – auch die Warum-Frage „beantwortet“ werden.

Mit einer Sinnantwort, mit der Gott selbst „aus dem Schneider“ wäre und auch relativ unbeteiligt sein könnte (weil ja alles seinen Sinn hatte), kann Gott bei den Menschen keine Glaubwürdigkeit erringen. Genauso wenig kann christliche Rede mit einem solchen Gott Vertrauen gewinnen, denn hier ist Gottes Image wichtiger als Lebenshilfe. Seelsorge und Verkündigung von Christen und Christinnen, in welchen Bereichen des Lebens und Handelns auch immer, ereignen sich vielmehr auf diesem spirituellen Hintergrund: dass alles Gelingen und Misslingen, Reden und Schweigen, gutes Sprechen und hilfloses Stammeln, dass alle Spannung, Widersprüchlichkeit und Ergebung von Gott mitgetragen und mitausgehalten ist. Wir sind nicht allein gelassen, auch im Alleinsein nicht. Und jedes Hinhören und Sprechen, das in unserem Mitgefühl wurzelt, wurzelt auch im Mitgefühl Gottes. Sei die Situation kurabel oder nicht, sei das alles umsonst oder erfolgreich. Auf Siege sind wir nicht angewiesen. Denn alles, was aus vorsichtiger, intelligenter, mitfühlender und freiheitsschenkender Liebe geschieht, gewinnt in Gott einen unerschöpflichen, unendlichen Lebenswert. Nichts davon geht verloren. Nichts davon ist vergeblich.

4. Anbetung: Gott ist größer als „alles“

Psalm 22 endet mit dem Gotteslob, mit der Doxologie, kontrafaktisch, denn die Not ist nicht beseitigt. „Nur“ die Gottesbeziehung hat sich verändert. Der Glaube wird zur Hoffnung gegen den Augenschein. Es ist die Hoffnung wider alle Hoffnung, wie Paulus in Röm 8,24 formuliert. Die Erfahrung, dass Wohlergehen keine Erfahrung der Nähe Gottes sein muss – wenn gleich sich die Empathie Gottes sicher auch an der Freude der Menschen mit erfreut, aber sich darin nicht erschöpft – diese Erfahrung einer Empathie, die sich niemals und vor allem nicht in der äußersten Not „aus dem Staub macht“, mobilisiert „von ganz unten her“ das Vertrauen darauf, dass dieser in seiner Solidarität so gewaltige Gott auch der allmächtige Gott ist. Die Doxologie, der Lobpreis Gottes, lässt Gott über die eigene Situation, über das eigene Fassungsvermögen und über das eigene Elend hinaus den unerschöpflichen und unendlichen Gott sein. Die Empathie Gottes ermöglicht die Anbetung eines Gottes, der bis zum Äußersten seines Mitgefühls Liebe ist, und die Doxologie gibt der Empathie die Hoffnung, dass diese Liebe letztlich alle Macht an sich ziehen wird. Die Empathie ermöglicht den Glauben, dass Gott Mensch und Welt retten *will* und die Doxologie ermöglicht das Vertrauen darauf, dass Gott alles in allem retten *kann*.

Die Doxologie entschuldigt nicht, sondern nimmt Gott als Gott ernst. Warum nicht alles Liebe ist: Diese Grausamkeit ist unverzeihlich. Die Doxologie bewahrt davor, diese Paradoxie zum Anlass zu nehmen, Gott zu „vernichten“. Im „Ich preise Dich!“ stellt die Anerkennung Gottes das Sagbare in den Horizont des Unsagbaren. Und Denken und Glauben können dann auf Überlegenheit verzichten, auf Übersichtspositionen, auf Siegerdiskurse, mit der Fiktion, das Ganze überschauen zu bekommen.

Was der Atheismus voraussetzt, nämlich dass Gott unmöglich und der Glaube nutzlos sei, wird in der anbetenden Anerkennung des Gottseins Gottes zum Ausgangspunkt der Gottesanrede selbst. Wir *müssen* Gott nicht erfahren, damit er existiert. Er existiert. Wir müssen seine Liebe nicht erleben, damit Gott liebt: Er liebt in jedem Fall. Die Auferstehung Jesu macht *nachträglich* deutlich, dass Gottes Liebe kontrafaktisch zur Verlassenheitserfahrung im Kreuzschrei „objektiv“ weiterbestand. Diese Verobjektivierung der Liebe Gottes sichert die Liebe Gottes nicht durch uns, sondern außerhalb unser. Darin besteht Gottes Absolutheit. In der Anbetung „abstrahiert“ der Mensch gewissermaßen von sich selbst und gewinnt sich aus dem unverfügbaren Geheimnis Gottes heraus in einer neuen und durchaus konkreten Weise.

Die Anbetung bildet den spirituellen Erfahrungsraum eines Gottes, der in keinem Erfahrungs-, Interessen- und Intentionenbezug aufgeht. Die Doxologie macht allerdings nicht – wie ein allzu selbstsicherer Nicht-Glaube sich maßlos überschätzend – den Erfahrungsman gel zum Maßstab der Existenz Gottes selbst. Die Doxologie lässt Gott vielmehr nochmals unendlich größer sein als unsere diesbezüglichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, und zwar in die Dynamik seiner Güte, Solidarität und Erlösung hinein. Es ist die Paradoxie einer doxologischen Sprache, die das Antworthafte verliert und gleichwohl (oder gerade deswegen, weil es keine oder nur unzulängliche, unbefriedigende Antworten gibt) über die Räume der Verzweigung hinaus weitere Räume eröffnet oder zumindest erahnen lässt.

Obleich die Doxologie sich nur auf Gott bezieht, kann von ihr her doch auch für die Seelsorge viel gewonnen werden: Denn analog zur Anerkennung des Geheimnisses Gottes gehört zu Seelsorge und Verkündigung auch die Anerkennung des Geheimnisses des Menschen und zwar jedes Menschen. Es ist die Abrüstung von jeder Art von Manipulation und Nötigung, auch der sublimsten. Menschen spüren schnell, wenn sie nicht um ihrer selbst willen, sondern für ganz bestimmte Interessen wahrgenommen werden. Doxologie im zwischenmenschlichen Bereich heißt also, den Menschen ihre Würde zu garantieren, sie darin anders und auch sperrig werden und sein zu lassen. Und gleichwohl nicht mit Gemeinschafts- oder Anerkennungsentzug zu reagieren.

Christliche Seelsorge und Verkündigung sind Orte der Solidarisierung mit „anderen“ und für „andere“, insofern hier die Erfahrung zugelassen wird, anders sein zu dürfen, auch unverstanden werden zu dürfen, sich voneinander in Meinung, Einstellung und Beziehung entfernen und eigene Verantwortung suchen und wahrnehmen zu dürfen. Wenn Menschen dagegen durch widerspruchsknebelndes Ja-Sagen und Abhängigkeit bei der Stange gehalten werden, fällt die Identität des einzelnen Menschen mit der Identität eines sozialen Kollektivs (sei es klein oder groß) zusammen. Dann ist die Verteidigung der Grenzen dieses Kollektivs immer auch identisch mit der Verteidigung der eigenen Identität. Chauvinistische und fundamentalistische Programme finden darin ihren

Literatur

Döhling, Jan-Dirk, Der bewegliche

Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue in der Hebräischen Bibel,

5. Gegenseitige Ermöglichung von Anbetung und Widerstand

Die Liturgie ist der Leib der Anbetung, indem sie in der Vorgabe des Rituals jene Wirklichkeit vergegenwärtigt, die auch „erfahrungsunabhängig“ gilt und Wirklichkeit ist: die nie ausgesetzte Empathie Gottes. Es ist die Anerkennung Gottes „jenseits“ eigener Befindlichkeit. So kann man von einer „kontrafaktischen Performativität“ (vgl. Gruber 2010, 29; Fuchs 2015, 33 f.) der Sakramente sprechen. Der gläubige Mensch glaubt und feiert dies stellvertretend (Vgl. Janowski 2006) – frei von Zugriffsphantasien – für die Nichtgläubenden.

Das Ritual realisiert die Doxologie gegen den Augenschein, auch dann noch, wenn sie nicht oder noch nicht erlebt werden kann. Im Ritual ist die Gnade noch vor der Erfahrung präsent, auch unabhängig zu ihr, um in dieser Vorgegebenheit gerade als solche erfahren werden zu können. Das Ritual ist also nicht nur verdichteter Ausdruck menschlicher Erfahrung, sondern steht dieser auch gegenüber und repräsentiert eine Wirklichkeit, die zur Erfahrung auch kontrafaktisch sein kann.

So klagt in Elie Wiesels Prozess von Schamgorod die jüdische Gemeinde Gott an, sie verurteilt ihn angesichts der erfahrenen Not. Kaum ist das Urteil gesprochen, erhebt sich der Rabbi und ruft die Gemeinde zur Anerkennung Gottes im Lobpreis auf, zum Hauptgebet bei der Sabbatfeier, zum rituellen Gebet des „Schema Israel“:

Der Geist solcher Doxologie verhindert nicht, sondern schafft Raum für den Widerstand, in der Auflehnung von Menschen, wo immer sie sind, in welchen Religionen und Gesellschaften, gegen das Böse und gegen das Leid und – sofern sie daran glauben – gegen eine allmächtige Macht, die ihre Allmacht nicht dafür eingesetzt hat, Zerstörung und Leid zu verhindern. Denn man kann nicht sagen, dass die Auflehnung der Anklage nicht eine Wirkung des Geistes wäre, jenes Geistes, der in und mit Christus gegen Gott klagt. Auch Zweifel, ausgelöst durch unsägliches Leid oder auch „nur“ durch die Unsensibilität der Kirchen nach innen wie nach außen, können Ausdruck dieses Geistes sein.

Wenn z. B. Heiner Geißler, zornig über vieles, auch über kirchliche Praktiken, diesen Zorn in den Zweifel an Gott münden lässt, dann darf dies auch als ein Ausdruck jenes Geistes gesehen werden, der sich mit solchen Verhältnissen nicht zufrieden gibt, zumal Geißler seinen Zweifel letztlich nicht zum Maßstab Gottes selber macht. Vielmehr lässt er über seinen Zweifel hinaus die Möglichkeit, auch seine eigene Sehnsucht offen, dass Gott Gott ist. Geißler landet also in der Doxologie, die Gott noch einmal größer sein lässt als den eigenen Zweifel. „Und vielleicht ist das, woran man zweifelt, trotzdem wahr. Die Jesuiten nennen dieses Verlangen: desiderium desiderii. Die Sehnsucht nach der Sehnsucht, glauben zu können“ (Geißler 2017). Dies ist der Anfang jener Doxologie, die Gott über alles Erfahrbare und Nicht-Erfahrbare hinaus Gott sein lässt. Vielleicht könnte man mit ihm entsprechend beten (vgl. Fuchs 2014, 222–225).

Freiburg/Br. 2009.

Ebner, Martin/Fischer, Irmgard u. a. (Hg.), Themenbuch „Klage“ (Jahrbuch für Biblische Theologie 16), Neukirchen-Vluyn 2001.

Elie Wiesel, Der Prozess von Schamgorod, Freiburg/Br. 1987.

Franz Gruber, Diskurs der Hoffnung, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken., Freiburg/Br. 2010, 19–45.

Fuchs, Ottmar, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2014.

Ders., Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

Ders., Ist „Gott“ ein „A...“? Zur „Lücke“ ungeschönter Alltagssprachlicher Gotteskritik, in: Bucher, Rainer u. a. (Hg.), Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten, Würzburg 2015, 123–141.

Ders., Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015.

Geißler, Heiner, Interview „Mich packt der Zorn“, in: Christ und Welt 14/2017, Berlin 2017.

Janowski, J. Christine u. a. (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Neukirchen-Vluyn 2006.

Schönemann, Hubertus, Der untreue Gott und sein treues Volk. Anklage Gottes angesichts unschuldigen Leidens nach Psalm 44, Göttingen 2009.

Striet, Magnus, Der vermisste Gott (2), in: Christ in der Gegenwart 64 (15/2012) 165–166.

Kommunikationsstrukturen, die lokaler Kirchenentwicklung dienen

Was die Kirche zu sagen hat, kommt nur noch bei wenigen an. Doch liegt das nur an einem unverständlichen und jargonhaften Sprachstil? Um den Glauben heute zu bezeugen und die Pastoral im Sinne des Dokuments „Gemeinsam Kirche sein“ zu erneuern, braucht die Kirche auch ein verändertes Kommunikationsverständnis und neue Kommunikationsstrukturen, meint Katrin Gallegos Sánchez.

„Seht dem Volk aufs Maul und fragt nicht den lateinischen Buchstaben, wie ihr ihn übersetzen sollt, dann verstehen die Leute, dass man deutsch mit ihnen spricht.“ So hat Martin Luther seine Bibelübersetzung verteidigt. 500 Jahre später postet Erik Flügge an die Theologen seiner Zeit: „Wenn man mit euch ein Bier trinkt, dann klingt ihr ganz normal. Sobald ihr für eure Kirche sprecht, klingt’s plötzlich scheiße“ (Flügge 2016, 10). Beiden gemein sind zwei Dinge: (1) Das Anliegen der Botschaft, für die Kirche steht, zur besseren Wirkung zu verhelfen. (2) Die Kommunikationswege erfahren in der Zeit, in die sie hineinwirken, eine radikale Transformation: Seinerzeit der Buchdruck, heute das Internet krempeln die Gesellschaft um. Diese verändert sich schneller als die sie verwaltenden Institutionen, deren Strukturen auf älteren Kommunikationssystemen basieren. Wissen, Glauben, Wirtschaft, Bildung sind sowohl Quellen als auch Ergebnisse von Kommunikationsprozessen. Deshalb erlebt auch die Katholische Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts, wie schon 500 Jahre zuvor, eine Transformation.

Im deutschsprachigen Raum wird diese Veränderung heute festgemacht an der verlorengegangenen Volksfrömmigkeit, am SeelsorgerInnen-Mangel, an einer starken Milieuverengung kirchlicher Kreise. Hinzu kommen zwei Grundsatzentscheidungen im Bereich der DBK, die seit einigen Jahren mehr oder weniger konsequent in den Bistümern umgesetzt werden: (1) Die Vergrößerung territorialer Seelsorgeräume. (2) Die Erneuerung der Pastoral seit dem Bischofswort „Gemeinsam Kirche sein“. Damit verbunden sind Anstrengungen, lokale Kirchenentwicklung aktiv voranzutreiben. Das bedeutet, es soll aus der intensiven Beschäftigung mit der Heiligen Schrift Gemeinschaft entstehen; diese orientiert sich sozialräumlich und nicht territorial. Dafür setzen die deutschen Bischöfe auf Partizipation und Charismenorientierung (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 53 f.).

Offen ist derzeit, wie in einer hierarchisch und territorial strukturierten Kirche Charismenorientierung, Partizipation, sozialräumliche Orientierung und nach Jahrhunderten der spirituellen und dogmatischen Bevormundung durch das kirchliche Lehramt auch Taufwürde als Handlungsantrieb (wieder) gelernt werden. Nur den „Jargon der Betroffenheit“ gegen einen neuen Verkündigungsstil zu tauschen, verfängt nicht. Denn dieser ist Ergebnis des kirchlichen Kommunikationsverständnisses. Es drückt sich in der kirchlichen Rechtssetzung aus und wird dadurch normiert. Im Folgenden soll ein Blick hierauf die kirchenrechtlichen Hintergründe beleuchten. Davon ausgehend zeigen einige Vorschläge, in welche Richtung Veränderungen insbesondere auf Bistumsebene möglich und angezeigt sind, damit die angezielte Erneuerung der Pastoral gelingt.

Regeln helfen

Kirchenrecht irritiere, stellt Matthias Sellmann fest, als er fragt, wie Kirche Partizipation lerne (vgl. Sellmann 2016, 414–416). Normen sind gleichwohl wichtig, denn jegliche Kommunikation unterliegt Regeln. Sie bilden einen Rahmen, der z. B. den Informationsaustausch in einer Gemeinschaft kanalisiert, vor Willkür schützt und Sicherheit verleiht. In Konfliktsituationen können sie helfen, indem sie Zuständigkeiten, Kommunikationswege und Handlungsoptionen festlegen. Das gilt grundsätzlich, und es gilt auch für die Kommunikation in der Kirche. Zwar mag es manchem verlockend erscheinen, das Kirchenrecht abzuschaffen und durch die augustinische Anweisung: „Liebe und tue, was du willst!“, zu ersetzen. Doch diese ist nicht justiziabel. Regeln müssen so gesetzt sein, dass sie sich umsetzen und durchsetzen lassen. Sie zählen zu den harten Faktoren im Kommunikationsgeschehen.

Darüber hinaus gibt es weiche Faktoren. Dazu zählen z.B. Sympathie, Vorwissen, konkrete Kommunikationssituation, Milieu und Grundhaltung. Diese Faktoren lassen sich schlecht messen oder anordnen. An ihnen aber hängt vielfach das Gelingen von Kommunikationsprozessen. Damit zeigt sich ein Dilemma: Kommunikation braucht Regeln, doch Gesetze können wesentliche Teile des Kommunikationsprozesses nicht garantieren. Demnach ist eine rein rechtliche Strategie zur Umsetzung von Kommunikationsformen, die



Dr. Katrin Gallegos Sánchez studierte Theologie in Freiburg i. Br., Innsbruck und Frankfurt; sie ist als Pastoralreferentin in Oberursel (Bistum Limburg) tätig.

der lokalen Kirchenentwicklung in großen Seelsorgeräumen hilft, nicht möglich. Der „fundamentale Blickwechsel“ (Hennecke 2014, 11), den es dafür braucht, ist aber auch nicht ohne Normen zu gewinnen.

Macht und Herrschaft

Kommunikation ist Macht, schrieb Wolfgang Langbucher, und Macht passt nicht zu einer Kirche, die sich vom Autoritätsgebaren einer Volkskirche verabschiedet. Oder doch? Flügges Analyse vom Verrecken der Kirche an ihrer Sprache verstehe ich dahingehend, dass Kirche ihre Macht zur Verkündigung nicht nutzt. Macht ist dabei im Weber'schen Sinne als jegliche Möglichkeit des Wirkens zu verstehen. Es braucht die Macht des Wortes. Nichts anderes bekennt die Kirche seit ihrer Gründung. Schließlich ist es „das Wort“, mit dem alles angefangen hat (Joh 1,1). Obwohl das kirchliche Amt als Dienst am Wort bezeichnet wird, ist es als Herrschaft konzipiert. Herrschaft wird mit Max Weber als Chance auf Gehorsam gegenüber einem Befehl definiert. Damit unterscheidet sie sich von Macht. Wer überzeugend spricht, hat Macht. Wer die Kommunikationsinhalte und -prozesse qua Amt kontrolliert, übt Herrschaft aus (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 112–115). Blickt man auf die Kommunikationsstrukturen der Kirche, wie sie sich aktuell aus dem Gesetzbuch der Kirche ableiten lassen, zeigt sich, dass die Selbstwirksamkeit des Wortes kaum Raum hat. Kommunikation ist vor allem als Instrument geregelt, das die hierarchische Herrschaft stützt.

Zwei Indizien mögen im Folgenden genügen, um dies exemplarisch zu illustrieren (ausführlicher vgl. Gallegos Sánchez 2015, 279–322). Sie zeigen unter welchen Voraussetzungen die deutschen Bischöfe eine „Änderung der Mentalität“ beschreiben und fordern (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 39–41).

Erstes Indiz: Credenda sunt – was zu glauben ist, wird vorgeschrieben

In jenen Bereichen, welche die Verkündigung und die Glaubensinhalte betreffen, fordert der Gesetzgeber sehr eindeutige Reaktionen von den Gläubigen; im Bereich der Organisationskommunikation regelt er dagegen sehr wenig.

Can. 750 § 1 definiert: Zu glauben ist, was die Hirten der Kirche an Glaubensgut vorlegen. Das minimiert den Spielraum für eine Antwort des Glaubens aus einer persönlichen Gotteserfahrung. Wenn Glauben als Haltung die adäquate Antwort des Menschen auf eine Berührung durch Gott ist, fragt sich, ob die innere Regung äußerlich reglementiert werden kann.

Entgegengesetzt ist der Befund im Rahmen der Organisationskommunikation, also jener Kommunikation, die die Kirche als Institution leistet. Das betrifft z. B. Verwaltungsvorschriften, Beschwerdeordnungen, Konfliktmanagement. Die Möglichkeit diese zu regeln, nutzt der weltkirchliche Gesetzgeber nur sehr begrenzt, etwa im Vermögensrecht. Vorwiegend legt er die Verantwortung zur Regulierung in das Gutdünken des jeweiligen Ortsbischofs oder der kurialen Behörden. Inhaltlich ist diese Delegation aufgrund kultureller Unterschiede in einer Weltkirche sinnvoll. Nicht ausreichend geregelt ist, ob solche regionalen Regeln überhaupt eingeführt werden müssen oder nicht.

Ein Paradox: Die regulierbaren äußeren Faktoren einer Organisationskommunikation werden vom Gesetzgeber vernachlässigt, das jeder Regulierung entzogene Verhältnis von Mensch und Gott dagegen reguliert.

Zweites Indiz: Verstehen ist Holschuld

Der Gesetzgeber legt sein Augenmerk auf den Output. Rechtliche Normen, die den Sender zur Verständlichkeit anhalten, fehlen oder sind nachrangig. Beispielsweise sollen Priester „weltliche Moden in der Ausdrucksweise [...] meiden“ (can. 279 § 1). Eine solche Festlegung ist problematisch, denn Verstehen ist ein soziales Phänomen. Es lässt sich nicht exakt messen, sondern muss von demjenigen, der etwas erklären möchte, bestätigt werden. Dazu braucht es soziale Interaktion. Wenn A etwas äußert und B zuhört, dann wissen A und B erst, ob B verstanden hat, wenn B äußert, was er verstanden hat und A signalisiert, es sei das, was er mitteilen wollte. Verstehen ist kirchenrechtlich als Holschuld derer konzipiert, die verstehen sollen. Eine hohe Hürde, die sowohl hierarchisch absteigend als auch aufsteigend besteht (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 267 ff.).

Diese beiden Indizien legen nahe: Kirchlicher Sprachlosigkeit kann man nicht nur durch Rhetorikseminare begegnen, sondern die Veränderung muss tiefergreifend stattfinden (vgl. Flügge 2016, 91 f.). Sie basiert auf dem Grundverständnis einer Kommunikation, die rechtlich als Herrschaftsinstrument konzipiert ist. Wenn es die deutschen Bischöfe ernst meinen mit der geforderten Mentalitätsänderung, dann könnten sie die ihnen möglichen Voraussetzungen schaffen, die Grundlagen lokaler Kirchenentwicklung begünstigen und damit dieser Sprachlosigkeit entgegentreten.

Welche Regeln brauchen Charismenorientierung, Partizipation, Spiritualität und Dezentralität?

Lokale Kirchenentwicklung wird durch Gläubige möglich. Zum Handeln sind sie aufgrund von Taufe und Firmung ermächtigt. Sie haben „die Pflicht und das Recht, dazu beizutragen, dass die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt“ (can. 211). Zur Tauf-„Würde“ wird dieses Handeln, wenn es unter rechtlichen Rahmenbedingungen geschieht, die unabhängig von der nächsten Bischofsnennung Vertrauen und Sicherheit gewährleisten. Wie können solche Normen aussehen? Zur grundlegenden Änderung braucht es die Gesetzesinitiative des Papstes. Doch im Blick auf Grundsatzentscheidungen zur lokalen Kirchenentwicklung kann ein Diözesanbischof als

Diözesangesetzgeber kurz- und mittelfristig seine Grundsatzentscheidung zur lokalen Kirchenentwicklung durch Rechtssetzung unterstützen. Die folgenden Vorschläge beziehen sich deshalb weitgehend auf diese Ebene.

- *Glauben lässt sich nicht vorschreiben, Verfahrenswege schon.*

Die Spiritualität als Säule lokaler Kirchenentwicklung lebt von der lebendigen Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift. Das bedarf eines Klimas des Vertrauens. Hier kann ein Bischof nur durch Vorbild, Anregung und Förderung steuern. Besonders Auszubildende in den unterschiedlichen Berufsgruppen, (neue) Gremienmitglieder und erwachsene Taufbewerber können durch entsprechende Übung und Praxis in den jeweiligen Ausbildungen/Einführungen mittelfristig zu Trägern und Multiplikatoren dieser Spiritualität werden. Es hängt vom Diözesanbischof ab, ob ein Klima entsteht, das Gottvertrauen oder Denunziation fördert. Mancherorts wird beispielsweise nicht mehr gehandelt, wenn anonyme „Beschwerdebriefe“ eingehen. Ein Bischof kann Mediatoren einsetzen, um Auseinandersetzungen, die sich an Glaubensaussagen oder liturgischer Gestaltung entfachen, zu moderieren und so die Gläubigen miteinander statt übereinander ins Gespräch bringen. Das könnte qua Selbstverpflichtung auch für die Moderation von Gesprächen gelten, in die er selbst oder seine Mitarbeiter als „Partei“ eingebunden sind. Damit wäre für das Gespräch Augenhöhe gewahrt, ohne die Entscheidungskompetenz des Bischofs zu schwächen (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 331–337).

- *Partizipation lässt sich rechtlich verankern.*

So könnte beispielsweise sichergestellt werden, dass all jene, die eine Entscheidung betrifft, in irgendeiner Art beratend tätig werden können und sollen. Kanonisten sprechen dabei von einer qualitativen und quantitativen Erweiterung der Beispruchsrechte. Sie garantieren nur dann echte Partizipation, wenn die Entscheider den Beratenden gegenüber verpflichtet sind, eine ggf. auch dem Beratungsergebnis entgegenstehende Entscheidung transparent zu begründen. Solche Begründungspflichten wären ein erster Schritt, um im Rahmen der Organisationskommunikation die rechtliche Konzeption des Verstehens (s. o.) von einer Holschuld der Zuhörer in eine Bringschuld der Sender umzukehren. Für den Bereich der Glaubenskommunikation gelingt diese Umkehr wohl am ehesten, wenn der Kreis jener erweitert wird, die verkünden (s. u.).

- *Konflikte kann man managen.*

Dafür sind klare Verfahrensregeln notwendig. Ein positives Beispiel diözesaner Rechtssetzung bietet die Limburger Synodalordnung: Können sich Pfarrer und Pfarrgemeinderat nicht einigen, kann der Pfarrer einen Beschluss des Gremiums nicht einfach durch Veto „kippen“. Er kann Einspruch einlegen, dann wird zeitnah nochmals verhandelt. Bleibt dies ergebnislos, wird zunächst der Bezirksdekan als Vermittler eingeschaltet. Erst in vierter Runde wird die Sache dem Bischof vorgelegt, der nach Anhörung beider Parteien rechtsgültig entscheidet. Ähnliche Regelungen könnten andere Berufsgruppen umfassen. Sie könnten für Einzelne oder nicht-synodale Gruppen Beschwerdewege und Schlichtungsverfahren regeln. Das ist wichtig, wo beratende Ausschüsse ohne Stimmrecht existieren (z. B. Ortsausschüsse, Gemeindeteams, lokale Gemeindeteams).

- *Feedback lässt sich institutionalisieren* (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 283–293).

Die adäquate Haltung des Dienens ist das Zuhören. Ein Bischof kann sich selbst, seine Dezernate sowie die unteren Ebenen (Bezirke, Dekanate, Pfarreverbünde) dazu anhalten, regelmäßig und in besonderen Angelegenheiten Rückmeldungen einzuholen. Das geschieht z. B. durch Hearings, Evaluationen, Reflexionen, Befragungen von Einzelnen oder Vertretern bestimmter Gruppen oder Milieus. Das Feedback sichert die Partizipation und fördert einen Umgang mit Fehlern, der konstruktiv ist und Fehler als Lernhilfen nutzt. Eine solche positive Fehlerkultur öffnet den Raum, damit Charismen sich entfalten und entwickeln können.

Dezentralität setzt große Seelsorgeräume voraus. In diesem Punkt sind die Bistümer – meist aus der Not heraus – bislang am weitesten in ihrer Gesetzgebung. Auf Pfarrei- und Gemeindeebene wird die Zentralisierung der Verwaltung im Rahmen von Großpfarreien häufig frustriert abgelehnt, weil den ehemaligen kleinen Territorialpfarreien gefühlt etwas weggenommen wird. Außerdem sind Ehren- und Hauptamtliche irritiert, sie bewerten die Großpfarreien als gegenläufig zur lokalen Kirchenentwicklung. Doch liegt genau darin die Voraussetzung für ein partizipatives Miteinander. Auch wenn es paradox klingt, die Zentralisierung der Verwaltung schont Ressourcen und ermöglicht so dezentrales pastorales Handeln. Die Zusammenlegung hilft, das kirchenrechtlich als Herrschaft konzipierte Amt wieder stärker seinem Dienstcharakter zuzuführen. Hilfreich könnten Selbstverpflichtungserklärungen sein, in denen Leitende erklären, auf Kommunikation als Herrschaftsinstrument (weitestgehend) zu verzichten. Pate stehen könnten Schulungen und Selbstverpflichtungen, wie sie in der Prävention vor sexuellem Missbrauch eingeführt wurden. Letzten Endes bleibt zwar auf jeder Ebene einer (oder mehrere) leitungsverantwortlich, was im Rahmen des Dienstrechtes zuweilen auch bedeutet, Grenzen zu setzen. Dennoch könnte eine Offensive zur Bewusstseinsbildung die Kommunikationsprozesse in Pfarreien und Bistümern neu prägen, ähnlich wie bei der Prävention. Wenn die Verwaltung in Großpfarreien zentralisiert wird, eröffnet sich die Möglichkeit, stärker kategorial zu arbeiten. Darin liegt eine große Chance ressourcenorientiert zu wirken und weniger bedarfsorientiert. „Durch ein solches Umdenken von einer Bedarfs- auf eine Ressourcenorientierung können ganz neue Ausdrucksgestalten kirchlichen Lebens

entstehen“, so die deutschen Bischöfe (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 19). Wenn in dieser Form kategorialen Arbeitens die ehemaligen kleinen Territorialpfarreien als Kategorien eingestuft werden, dann können sich die Spannungen lösen, die derzeit zwischen territorialer Organisation und kategorialem Arbeiten bestehen.

Andere Milieus brauchen andere Kommunikatoren

Kommunikationsrechte sind Beteiligungsrechte. Ohne Partizipation funktioniert Lokale Kirchenentwicklung nicht. Allerlei Initiativen öffnen Kirchenräume, führen aktivierende Interviews und versuchen, aus den angestammten Räumen auszubrechen, um Kirche auf Spielplätze, Friedhöfe und in Schulen zu tragen. Das Problem sind, wenn man so will, die Akteure. Seit der Sinus-Milieustudie ist empirisch untermauert: Die Katholische Kirche in Deutschland erreicht nur noch drei Milieus, die zunehmend schrumpfen. Jene die noch (oder wieder) da sind, wurden im Kommunikationssystem der Kirche sozialisiert, fühlen sich darin wohl. Sie sind es, die sich in Gremien engagieren. Ihnen ist der Jargon vertraut. Sie schätzen die Sicherheit eines hierarchischen Systems oder haben sich darin ihren Freiraum erarbeitet. Auch jene, die kirchliche Berufe ausüben, wie Priester, Diakone, Pastoral- und GemeindeferentInnen entstammen diesen Milieus und lassen sich sogar berufsgruppen-spezifisch zuordnen. Damit ist ein Kreislauf entstanden, denn Ansprache und Verkündigung erfolgt im eigenen Milieu am effektivsten. Es ist eher unwahrscheinlich, dass die aktuell vorhandenen Kirchenmenschen ihr Milieu wechseln. Aus Traditionalisten werden nicht plötzlich moderne Performer. Trotz redlicher Anstrengung werden Menschen mit dem, was sie an „weichen Kommunikationsfaktoren“ mitbringen, nicht über mehrere Milieugrenzen hinweg zu Verkündigern des Glaubens. Wenn das aber Ziel einer breiter angelegten Evangelisierungsinitiative ist, wie sie in *Evangelii Gaudium* vorgezeichnet und in „Gemeinsam Kirche sein“ für die Kirche in Deutschland konkretisiert wurde, dann brauchen wir zusätzliche Kommunikationsakteure aus anderen Milieus. Die Frage kann also lauten: Wie gelingt eine Öffnung für Menschen anderer Milieus? Die Frage gilt auf Ebene der Pfarrgemeinde, viel mehr noch stellt sie sich auf Ebene der Bistümer. Wie gelingt es, Menschen für den kirchlichen Dienst zu gewinnen, die eben nicht bereit sind, die zahlreichen Anpassungsleistungen zu erbringen, die heute in den klassischen Ausbildungswegen für Priester, Diakone, Gemeinde- und PastoralreferentInnen gefordert werden? Welche Personalgewinnungsstrategien gibt es, um QuereinsteigerInnen eine Mitarbeit schmackhaft zu machen? Wie finden auch andere Berufsgruppen Zugang in die Teams? Wollen wir überhaupt, dass andere Milieus eindringen in die Ordinariate und die Pastoralteams? Denn so sicher wie eine solche Diversifizierung das Potential steigert, in breiteren Gesellschaftsschichten präsent zu sein um vom Evangelium zu erzählen, so sicher ist es, dass sie einen Wandel pastoralen und kirchlichen Selbstverständnisses mit sich brächte.

Sprung über den Graben

In der katholischen Kirche ist alles Glaubenskommunikation – auch die Strukturen. Verändert sich an den Strukturen etwas, ist immer die Auswirkung auf den Glauben zu beachten. Luthers Bibelübersetzung hatte in Verbindung mit dem Buchdruck das Herrschaftswissen der Lateinkundigen über den Schrifttext entmachtet. Die heutigen Diskussionen um den kirchlichen Sprachstil kratzen erneut am kirchlichen Kommunikationsverständnis, das mehr auf Herrschaft der Kleriker und weniger auf die Macht des Wortes setzt. „Kirche hält es nicht aus, dass die Menschen am Ende einer Veranstaltung nicht überzeugt, zweifelnd, nicht glaubend bleiben. Man versucht mit immer mehr Nachdruck das Verständnis des Gegenübers zu erzwingen. Der muss doch glauben! – Und so scheitert die Verkündigung“ (Flügge 2016, 17). Diese Angst rührt aus der erkenntnistheoretischen Überzeugung: Was einmal kontextuell als richtig erkannt wurde, kann sich nicht mehr ändern, auch nicht in anderen Kontexten. Diese Hermeneutik prägt die katholische Dogmatik und manifestiert sich als Handlungsanweisungen im Kirchenrecht.

Addiert man sämtliche kommunikationsrelevanten Vorschriften des CIC, zeigt sich ein instruktionstheoretisches Kommunikationsmodell (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 279–322). In Kommunikationswissenschaft und -psychologie gilt dieses Modell als veraltet, weil es weder die Beziehungsebene, den Prozesscharakter noch die zahlreichen Auswahlleistungen, die jeden Kommunikationsprozess steuern, beachtet. Zu diesem zählt z. B.: Wie wird formuliert? Was wird gehört? Welches Vorwissen wird antizipiert? Gesellschaftlich wird das zugrundeliegende Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsverständnis nicht mehr geteilt. Das instruktionstheoretische Kommunikationsverständnis geht von einem passiven Rezipienten aus, dem eine objektive, klar definierbare Wahrheit vorgelegt wird. Neuere Modelle gründen auf aktiven Rezipienten, die aufgrund ihrer Wahrnehmungen subjektiv oder intersubjektiv ihre Wirklichkeiten konstruieren und diese als Lernende permanent erweitern.

Eine wirkliche Veränderung kirchlicher Kommunikation erfordert demnach vor allem den vertrauensvollen Sprung in ein neues, dynamischeres erkenntnistheoretisches Modell, das den Absolutheitsanspruch der Wahrheit bei Gott belässt und jenen, die Zeugnis geben, den eschatologischen Vorbehalt zubilligt. Im Horizont christlicher Hoffnung heißt Wahrheit bezeugen gerade nicht, überzeugen zu müssen (vgl. Gallegos Sánchez 2015, 340–342). Diese Veränderung erreichen die Bischöfe nicht allein, aber sie können in ihrem Zuständigkeitsbereich damit beginnen, durch Vorbild und Gesetzgebung neue Kommunikationsstrukturen zu fördern.

Literatur

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015.

Flügge, Erik, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016.

Gallegos Sánchez, Katrin, Rahmenbedingungen kirchlicher Kommunikation. Eine kanonistisch-kommunikationswissenschaftliche Untersuchung. (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 18), Münster 2015.

Hennecke, Christian/Stollhoff, Birgit, Seht, ich schaffe Neues – schon sprosst es auf. Lokale Kirchenentwicklung gestalten, Würzburg 2014.

Sellmann, Matthias, Wie lernt Kirche Partizipation – und von wem? Kirchenentwicklung als Ausdruck von Gesellschaftsentwicklung, in: Kröger, Elisa, Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen, Würzburg 2016, 403–422.

„Traut euch auf die Bühne, auch wenn es weh tut“

Peter Otten ist Pastoralreferent. Der Theologe arbeitet in St. Agnes in Köln. Er schreibt Bücher, betreibt einen Internetblog und nimmt gelegentlich auch an Preacher Slams teil. 2015 wurde er zum Science Slam des Physikalischen Vereins Frankfurt eingeladen. Dort wurde er vom Publikum auf den letzten Platz gewählt. Woran das lag und warum er diese Erfahrung dennoch wichtig fand, erzählt er in einem Interview, das er mit sich selbst geführt hat.



Peter Otten ist Pastoralreferent in der Pfarrgemeinde St. Agnes in Köln. U.a. bloggt er bei Theosalon.

Bildquelle: Sebastian Linnertz

Du hast 2015 am Science Slam des Physikalischen Vereins in Frankfurt teilgenommen. Dabei bist du doch gar kein Wissenschaftler.

Das stimmt. Natürlich habe ich Theologie studiert, aber ich forsche ja nicht. Als Pastoralreferent bin ich mehr der Praktiker. Als mich Professor Deiss vom Physikalischen Verein Frankfurt anrief, habe ich darüber aber gar nicht nachgedacht. Er schien händeringend auf der Suche nach einem Theologen zu sein. Die Slams sollten sich dem Thema „Licht“ widmen. Und Deiss hatte den Ehrgeiz, einen Theologen zu finden, der etwas zu dem Thema sagen könnte. Daran lag ihm wirklich etwas. Es liegt ja auch nahe. Dass er ausgerechnet bei mir landete, hat mich dann verblüfft.

Und wie kam das?

Er erzählte mir, er habe Leute gefragt, die einen kennen könnten, der einen kennt. Wie das so ist. Jemand habe ihn dann an mich verwiesen. Damals hatte ich allerdings lediglich an Preacher Slams teilgenommen. Und offensichtlich hatte jemand einen Auftritt von mir in Euskirchen gegoogelt und als Expertise weitergeleitet. Mit einem Science Slam hat das aber in etwa so viel zu tun wie eine Salztange mit dem Stabhochsprung. Ich habe das damals geahnt, aber trotzdem zugesagt.

Warum?

Ich treffe viele Entscheidungen aus einem Bauchgefühl heraus. Das Gefühl sagte mir: Das, was die da machen, klingt interessant. Das Format und die Leute, die das machen, willst du kennen lernen. Wenn man so will, hat die Neugier gesiegt.

Wir führen das Gespräch vor allem, weil wir über Scheitern sprechen sollen. Ein Slam ist ja immer ein Wettbewerb. Und beim Science Slam in Frankfurt wurdest du Letzter.

Das stimmt. Im Nachhinein auch zu Recht. Denn ich habe unterschätzt, welche Parallelwelt ich betreten würde. Der Physikalische Verein in Frankfurt hat 1.750 Mitglieder, unglaublich eigentlich. Das ganze Jahr über finden in der Universität Vorträge vor allem zu astronomischen Themen statt. Sie tragen lustige Titel wie „Wo ist die Supernova und wo ist rechts?“ oder „Kosmische Hexenkessel“. Zu den Vorträgen kommen hunderte Zuhörer jeden Alters. Physik ist – zumindest dort – unglaublich populär, das war mir nicht klar. Ich hatte gedacht: Na gut, jetzt versuchen die verstaubten Naturwissenschaften auch, mit neuen Formaten Publikum zu ziehen. Das Gegenteil war der Fall. Sie arbeiten dort seit vielen Jahren schon unglaublich professionell und erfolgreich. Den Science Slam gibt es dort schon seit zehn Jahren. Die Tickets kosteten neun Euro und mit 1.250 Zuhörerinnen und Zuhörern war die Bude – der größte Hörsaal der Uni – seit Tagen ausverkauft. Unfassbar war das. Und da lag die Latte einfach hoch.

Wenn Menschen neun Euro zahlen, haben sie halt auch klare Erwartungen.

Genau. Mir wurde auf einmal klar: Hier sind 1.250 Menschen, die wollen die Welt erklärt bekommen. Sie wollen Zusammenhänge und Bezüge verstehen. Und sie denken, dass die Wissenschaft ihnen dabei hilft. Das fand ich total faszinierend. Was für mich ein Gottesdienst ist, sind für viele andere eben gut gemachte astronomische Vorträge oder wie an diesem Abend sechs wissenschaftliche Slams.

Das klingt, als habe dich das überrascht.

Total. Und hinzu kam eine weitere Erkenntnis: Was die Qualität von Vorträgen angeht, spielen andere Wissenschaftler, vor allem die Naturwissenschaftler, einfach in einer anderen Liga. Ich kenne keinen einzigen Theologen, der auch nur annähernd so unterhaltsam und fesselnd vortragen kann wie die fünf, die außer mir noch vorgetragen haben. Das kann Zufall sein und sicher gibt es auch in der Physik totale Langeweiler. Der Trend an dem Abend war aber ein anderer. Jetzt ist mir auch klar, warum Professor Deiss keinen Theologen gefunden hat: Offensichtlich gibt es nicht so viele davon, die bei solchen Slams mitmachen würden. Wenn es so wäre, fände ich das schade. Denn wenn Menschen die Wissenschaft als Instrument der Welterklärung so wichtig ist, gehört die Theologie natürlich auch dahin. Also, ihr Theologinnen und Theologen da draußen: Traut euch auf die Bühne, auch wenn es weh tut. Es lohnt sich.

Was haben die anderen denn so überzeugend hinbekommen?

Okay, es gab auch mindestens einen Vortrag, den ich nicht so gelungen fand, einfach oberflächlich vorgetragen. Aber die Siegerin beispielsweise war überragend. Sabine Hornung ist Archäologin. Ihren Vortrag hatte sie „Ein Quantum Erde – mit Laser, Magnetik und Spaten auf der Suche nach Julius Cäsar“ genannt. Allein bei dem Titel geht ja schon ein Film los. Sie hatte herausgefunden, dass Soldaten von Julius Cäsar zu einer ganz bestimmten Zeit an einem ganz bestimmten Ort im Südwesten Deutschlands gewesen sein mussten. Den Beweis lieferte die Länge der Schuhnägel, die die Soldaten eben nur in einem gewissen Zeitraum verwendeten – nämlich als Julius Cäsar römischer Kaiser war.

Das klingt jetzt nicht besonders aufregend.

Naja, aber sie hat es so erzählt, als sei ihr Thema das wichtigste Thema der Menschheit. Sie erzählte von ihrer Forschung im Gewand einer James-Bond-Geschichte. Sie kam wie der Zwilling von Lara Croft verkleidet auf die Bühne. Ihre Powerpoint-Präsentation hatte gefühlte 300 Folienwechsel. Ihr gelang es, eine unglaubliche Dynamik und Dramaturgie aufzubauen. Ihr Vortrag war einfach sehr durchdacht, fesselnd, aber auch unterhaltsam und sehr lustig. Ich hätte mich anschließend am liebsten sofort für Archäologie eingeschrieben. Ich dachte: Wenn du dein Leben nicht verschwenden willst, musst du jetzt Archäologe werden. Ernsthaft. Und das willst du mit deinem eigenen Vortrag ja auch erreichen. Du gehst auf die Bühne, weil du Fans haben willst. Du willst von deiner Leidenschaft für ein Thema erzählen und erreichen, dass das Publikum sagt: Das will ich auch machen. Oder wenigstens: Davon will ich mehr wissen. Oder: Wann geht der auf Tournee?

Wie hat das Publikum denn entschieden?

Es waren etwa zwanzig Punktekarten von eins bis zehn im Zufallsprinzip im Publikum verteilt. Zusätzlich gab es zwei Dezibelmesser auf beiden Seiten des Saales. Damit wurde die Stärke des Applauses gemessen. Aus allen drei Werten wurde dann nach einem bestimmten Koeffizienten die Platzierung errechnet. Das war sehr gewissenhaft vorbereitet, aber auch sehr lustig. Meine Applauswerte waren ziemlich gut, aber die Punktwertung nur durchschnittlich. Das hat dann den Ausschlag gegeben. Ob ich gescheitert bin, weiß ich gar nicht. Einerseits ja, denn der letzte Platz ist eben der letzte Platz. Andererseits haben die Leute konzentriert zugehört. Ich würde eher sagen, ich habe das Thema verfehlt.

Inwiefern? Lag's am fehlenden Kostüm?

Im übertragenen Sinn schon. Mein Vortrag war letztlich nicht wissenschaftlich genug, denke ich. Die Qualität der Powerpoint-Präsentation hatte auch Luft nach oben. Gerade mal sechs Folien hatte ich vorbereitet. Jetzt weiß ich: Bei einem guten Science Slam blinkt's und klackert's und flackert's pausenlos. Da ist immer was los. Doch zusammenfassend kann man schon sagen: Mein Vortrag hätte eher zu einem Preacher Slam gepasst.

Worum ging's denn?

Als mich Professor Deiss anrief und erzählte, der Slam werde sich um das Thema Licht drehen, fiel mir sofort das Lied „There Is a Light That Never Goes Out“ von Morrissey ein. Er erzählt die Geschichte von einem jungen Mann, der mit einem Mädchen im Auto durch die Nacht fährt. Als sie durch einen Tunnel fahren, will er all seinen Mut zusammennehmen und dem Mädchen seine Liebe gestehen. Diesen Moment kennt ja jeder. Im Lied lautet die Passage: „Nimm mich irgendwohin mit, mir egal wohin. Nur in deinem Auto rumfahren. Ich will niemals mehr nach Haus' zurück. Weil ich keins habe. Da ist ein Licht, das niemals verlöscht.“ Dieses Lied habe ich als Rahmen genommen, ich habe es am Anfang kurz angesungen und am Ende noch mal zitiert. Diese Sehnsucht, die in diesem Bild vom Licht ausgedrückt wird, habe ich als Aufgabe der Theologie beschrieben: Es ist nicht unvernünftig, Gott anzunehmen als den, der diese Sehnsucht des Menschen erfüllt. Dazu dient eben die Metapher vom Licht, beispielsweise in der Bibel. Sie erzählt, dass das Licht erschaffen wurde, bevor es überhaupt die Gestirne gab. Sie kommen erst am vierten Tag dran. Ich hatte darüber noch nie nachgedacht, aber Professor Deiss meinte, das sei ja unlogisch.

Hhm. Da hat er Recht, oder?

Schon. Aber den Theologen der Genesis ging es nicht um Logik. Das Licht, das von Gott kommt, strukturiert die Welt. Das war der entscheidende Gedanke. Wie Gott das macht, hat die Menschen damals nicht interessiert. Gott schafft Ordnung. Wie, ist egal. Ich habe dann noch zwei weitere Bilder aus der Bibel beschrieben, zunächst die Geschichte vom brennenden Dornbusch. Hier steht das Licht für den Gedanken, dass Gott einerseits unzugänglich ist, andererseits eben der treue Gott ist. Dazu dient das Bild vom Feuer, dass eben nie ausgeht. Im Neuen Testament ändert sich der Fokus: Wenn Johannes schreibt: „Ihr seid das Licht der Welt“, steht das Licht für die Wirksamkeit Gottes in der Welt durch die, die Jesus nachfolgen. Zum Schluss habe ich noch einen Schlenker zum Richterfenster im Kölner Dom gemacht, sozusagen zu einem postmodernen Ausdruck der Lichtmetapher. Während die Dompilger früher die Welt hinter sich ließen, um durch die gotische Architektur und die mittelalterliche Glasmalerei einen dechiffrierten Blick ins himmlische Jerusalem zu tun, ist Richter am Zufall interessiert, der auch für das Heilige bedeutsam ist. Die Menschen erleben ihre Welt nicht mehr als geordnet, sondern als zufällig, chaotisch. Aber gerade das hat für Gott eine Bedeutung. Was ich in einem Schlussgedanken zusammenfasste: Ist es Zufall, dass ich meine Liebe gefunden habe, während andere Menschen zeitlebens verachtet werden? Was wäre, wenn Morrissey Recht hätte und es plausibel wäre, darauf zu hoffen, dass jede Sehnsucht irgendwann ans Ziel kommt?

Sorry, wenn ich das sage, aber das klingt ein bisschen wie eine Predigt ...

... nicht wie eine Predigt, schon wie ein lockerer Slam. Schau ihn dir mal an. Ich finde ihn übrigens immer noch gut. Aber es stimmt: Der Vortrag war letztlich zu katechetisch, mindestens hat er am Ende diesen Drall bekommen. Im Nachhinein dachte ich, ich hätte mich inhaltlich beschränken müssen. Das logische Problem, warum das Licht in der Genesis vor den Gestirnen entsteht, wäre beispielsweise schon ausreichend genug gewesen für einen spannenden Vortrag: Wie ist der Schöpfungsbericht entstanden? Warum gibt es ihn überhaupt? Warum wird er so erzählt und nicht anders? Aber du kannst halt nur von dem erzählen, womit du befasst bist. Und ich bin eben kein Alttestamentler, sondern Seelsorger und in der Funktion eben auch Katechet. Und man hat gemerkt, dass die anderen, die mitten in Forschungsprojekten stehen, einfach auch viel mehr Akribie auf ihren Vortrag verwenden konnten. Manche, nicht nur die Siegerin, gehen regelmäßig zu Science Slams.

Da gibt es inzwischen ja auch deutsche und internationale Meisterschaften.

Genau. Eine faszinierende Welt. Tobias Beuchert hatte für seinen Vortrag „Das Universum – Ekstase am frühen Morgen trotz Verdauungsproblemen“ einen ganzen Haufen Cartoons gezeichnet, die irre witzig waren. Kotzende Sterne und solche Sachen. Dadurch gelang es ihm, sein eigentlich staubtrockenes Thema zu popularisieren. Ich habe trotzdem nichts verstanden, aber das lag an mir. Denn beim Science Slam ist mir noch aufgefallen, wie wenig ich selbst Kontakt zu anderen Wissenschaften habe – und andere Wissenschaften zur Theologie. Als Theologe bin ich oft in einer Blase unterwegs. An dem Abend dachte ich: Das ist irgendwie schmerzhaft. Du kennst gar keinen Physiker, habe ich festgestellt, und das fand ich auf einmal sehr schade. Ich habe von Naturwissenschaften keine Ahnung, sie haben mich auch nie groß interessiert. Ich habe da eine Lücke, das habe ich wohl noch nie so deutlich gemerkt wie an diesem Abend. Immerhin hat er mich dazu motiviert, die Seite „Wissen“ in der Süddeutschen Zeitung nun hin und wieder zu lesen und nicht sofort umzublättern.

Immerhin. Aber du hast gesagt: Ob ich gescheitert bin, weiß ich gar nicht.

Mir machen solche Formate wie Slams irre viel Spaß. Auch bei Preacher Slams musst du ja versuchen, einen komplexen theologischen Gedanken populär auszudrücken. Du musst lernen, Pastoralgespräch zu vermeiden. Du musst radikal von der Zielgruppe her denken und so formulieren, dass jemand ohne viel Ahnung weiß, was du sagen willst. Einfache, kurze Hauptsätze sind Pflicht. Die Sprache darf auch mal schnoddrig sein. Du musst narrativ unterwegs sein und nicht beschreibend. Du musst auf die Zeit achten, denn sonst wirst du abgepöfcht. Du lernst also Kreativität und Disziplin und das alles in einem Format, das man durchaus unterhaltend nennen kann. Du kannst dich ausprobieren. Du bekommst knallhartes Feedback. Das ist herausfordernd, aber total hilfreich. In Frankfurt habe ich mich jedoch auf einmal gefühlt wie jemand, der plötzlich nichtsahnend im Kader von Real Madrid steht, aber gar nicht weiß, was eine „abkippende Sechse“, eine „rotierende Raute“ oder „Gegenpressing“ ist. Trotzdem war ich im Kader, und das war letztlich toll.

Gab es denn noch Reaktionen auf deinen Vortrag?

Einige Leute haben sich per Mail für den Vortrag bedankt. Er habe sie inspiriert und zum Nachdenken angeregt. Einer schrieb: „Super, dass Sie da waren! Vermutlich haben viele aber etwas Anderes erwartet.“ Besser kann ich den Abend auch nicht zusammenfassen.

Links

[Der neunte Preacher-Slam zur Luminale in Frankfurt 2015](#)
[Der Slam von Peter Otten](#)
[Der Slam von Sabine Hornung](#)
[Der Slam von Tobias Beuchert](#)
[Der Slam von Holm Hümmler](#)
[Der Slam von Max Murakami](#)
[Der Slam von Sophie-Charlotte Opitz](#)

Praktisch theologisieren

Ein Paradigmenwechsel vom Sprach- zum Denkproblem

Im Blick auf die anscheinend wenig greifenden missionarischen Anstrengungen der letzten Jahre mag Maria Widl nicht von einem massiven Sprachproblem der Kirche sprechen – sie sieht eher ein theologisches Denkproblem. So plädiert sie für ein praktisches Theologisieren, das das Leben in Bezug zum Glauben setzen will, nicht umgekehrt den Glauben zum Leben.

Papst Franziskus erreicht mit dem, was er sagt und tut, hohe Aufmerksamkeit in der medialen Öffentlichkeit, weit über kirchliche Kreise hinaus. Auch Kardinal Marx findet mit seinen Statements zu aktuellen Fragen regelmäßig Gehör in den Medien. Die Kirchen spielen zumal bei gesellschaftlichen Trauerereignissen, etwa wieder nach dem Terroranschlag auf dem Berliner Weihnachtsmarkt, eine unverzichtbare Rolle bei der rituellen Traumabewältigung. Die Arbeit der Caritas ist hochprofessionell und ungefragt geschätzt. Das Engagement der Gemeinden bei der Integration der Flüchtlinge ist beispielhaft. Im säkularen Umfeld des Verkehrsverbundes Mittelthüringen hat die evangelische Kirche seit Jahren ein „Auto-Fasten“ etabliert: von Aschermittwoch bis Karfreitag „7 Wochen fahren, 4 Wochen zahlen“. Die Kirchen können sich in der Kultur nach wie vor sehen lassen, trotz aller säkularen Einflüsse und mancher atheistischen Attitüden.

Andererseits ist jedoch die Substanz des Christentums kaum noch zu vermitteln. Die seit der Jahrtausendwende propagierten missionarischen Anstrengungen scheinen wenig zu greifen: Kirchen und Priesterseminare leeren sich merklich, und die private Spiritualität der Menschen scheint der europäische Buddhismus auch ohne Mission leichter zu prägen als das Christentum. Wir hätten als Kirche heutzutage ein massives Sprachproblem, kann man als Erklärung häufig hören. Ob wir nicht eher ein theologisches Denkproblem haben? Dieser Spur soll im Folgenden ein wenig nachgegangen werden.

Säkularität – eine moderne Dynamik in drei Spielarten

Ein Grund für dieses Sprach- bzw. Denkproblem liegt sicher in den gesellschaftlichen Umständen der Moderne, die kirchlich gern unter der Chiffre *Säkularisierung* thematisiert werden. Genauer besehen sprechen die Soziologen von *Säkularität* und unterscheiden diese in drei Etappen, die sich aufeinander folgend entwickeln (vgl. Casanova 2006; Taylor 2009).

- **Säkularität 1 – das Ende allgegenwärtiger Kirchlichkeit:**
Die Gesellschaft bildet eigene Institutionen aus, die früher in der Hand der Kirche waren (Bildung und Kunst, Sozialhilfe und Spitalswesen, Feste und Freizeit). Damit wird der öffentliche Raum zugänglich für verschiedene Religionen, Weltanschauungen und Atheismen; der Glaube zieht sich in die Privatheit der Menschen und der Kirchengemeinden zurück.
- **Säkularität 2 – Glaube als frei gewählte Basis der Sinnsuche:**
Es steht kulturell jedem frei, was er/sie glauben will. Die private Sinnsuche bringt ein selbstgewähltes Patchwork an Erfahrungen, Überzeugungen und rituellen Praktiken hervor, die Menschen frei für sich kombinieren, je nachdem, was man glauben kann und was zu einem passt. Und das gilt in gewissem Sinn auch für explizit kirchliche Gläubigkeit.
- **Säkularität 3 – Lebensgrundausrichtung ohne notwendigen Gottesbezug:**
Menschen orientieren sich nicht nach einem höheren Sinn, tragenden Urgrund oder letzten Ziel; sie leben sehr pragmatisch im Hier und Jetzt und entscheiden von Fall zu Fall, was sich gerade als hilfreich und nützlich erweist. Ihre Lebensgrundausrichtung ist phasenspezifisch und enthält die Religion nicht mehr als Referenzfeld.

Zum Ort des Sprachproblems

Säkularität entwickelt sich historisch, ihre Formen sind aber in der heutigen Kultur ineinander verwoben. Sie betreffen nicht nur ungläubige, sondern auch gläubige Menschen in je spezifischer Weise (vgl. Widl 2013). Ihnen entsprechen unterschiedliche Erwartungen der Menschen an die Kirche und unterschiedliche Herausforderungen an ihre Glaubensgestalten (vgl. Knop 2017).

- **Die Rationalität des Glaubens:**
Wenn eine aufgeklärte Kultur den Glauben nicht mehr braucht, muss er zeigen, dass er dennoch vernünftig ist. Moderne Gottesbeweise, die christliche Anthropologie von der Berufung jedes Menschen in Jesus Christus, eine Atmosphäre warmer Menschlichkeit in der Seelsorge, festliche Liturgien und eine tatkräftige Nothilfe sind passende pastorale Vorgehensweisen. Hier wird eine Sprache gesucht und gefunden, die vernünftig nachvollziehbar ist für jeden, der sich für den Glauben interessiert. Dazu gibt es eine Vielfalt an erwachsenenbildnerischen und katechetischen Vollzügen sowie die Projekte der



Dr. Maria Widl ist Professorin für Pastoraltheologie, Homiletik und Religionspädagogik an der Universität Erfurt und Beraterin in der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Citypastoral und sogar die Bibel in „leichter Sprache“.

- Die Plausibilität des christlichen Glaubens:
Wo der Glaube zur Privatsache wird, kann er bei der eigenen Sinnsuche beliebig mit außerchristlichen Versatzstücken kombiniert werden. Es kann wegfallen, was einem nicht einleuchten mag; es gilt als obsolet, was dem modernen Menschen zuwiderläuft. Dieser Glaube als Suchbewegung hat stark antidoktrinaire Grundzüge, und jede Antwort ist per se verdächtig, scheint sie doch die Suche nach dem, was man selbst authentisch vertreten kann, zu beschneiden. Am emotional sichersten wäre man angesichts realer Gotteserfahrungen; dass diese sich ereignen, wird durch eine kritisch-skeptische Grundhaltung aber nicht gerade erleichtert. So zeigt sich der Glaube dann am ehesten als eine gute biografische Gewohnheit, die man nicht missen möchte und die durch die verbindliche Gemeinde gestützt ist. Man kann ihn in dieser Form bei Gelegenheit auch bezeugen; das ist als privates „Hobby“ kulturell gut akzeptiert, aber ohne irgendeine Überzeugungskraft. Möglicherweise hat hier das „Sprachproblem“ seinen genuine Ort.
- Die Relevanz von Gottesbezug und Kirche:
Wenn Religion im „normalen Leben“ nicht mehr vorkommt, braucht es Gläubige, die sie in alltäglicher Selbstverständlichkeit thematisieren, sie prophetisch leben und daraus ihre Freude und ihre Kraft, ihren Trost und ihre Begeisterung, ihre Menschlichkeit und ihren Respekt gegenüber allen und allem anderen beziehen. Genau dafür steht Papst Franziskus. Allerdings hat er den Vorteil eines spektakulär herausgehobenen Amtes. Wenn er auf einer Pastoralreise Menschen im Plattenbau besucht und dort spontan eine kranke Frau über Telefon erreicht, kann er ihr die frohe Botschaft mit wenig Umschweifen direkt ans Herz legen. Für die ordentliche Seelsorge und Verkündigung scheint das wenig tauglich. Wofür ein *normaler* Mensch noch einen Gott braucht, bleibt völlig offen.

Früher war die Moral – und heute?

Die Frage nach der Relevanz von Gott und Kirche brauchte man in Zeiten durchgesetzter Volkskirchlichkeit nicht zu stellen. Es war selbstverständlich, dass das Ziel des menschlichen Lebens bei Gott liegt; auf seine Barmherzigkeit galt es zu bauen und sie sich durch ein moralisches Leben weitmöglichst zu verdienen. Insofern bestand die Verkündigung aus dem Erzählen von biblischen Geschichten, vor allem aber dem Einschärfen der Moral. Eine Kreuzes- und Herz-Jesu-Mystik führte die Wucht menschlicher Sünden emotional drastisch vor Augen. Die Hoffnung auf Erlösung konnte man letztlich höchstens durch ein langes Fegefeuer hindurch hegen; und betete deshalb eifrig für die armen Seelen.

Es war eine der großen Errungenschaften der Glaubens- und Theologieentwicklung des 20. Jahrhunderts, diese Drohbotschaften hinter sich zu lassen, das Evangelium wieder als Frohe Botschaft zu entdecken, hoffen zu dürfen, dass niemand tiefer fallen könne als in die Hände Gottes, und dass die Hölle daher leer sei. Die Kehrseite ist gut 50 Jahre nach dem Konzil ebenso sichtbar: Wenn Gott die bedingungslose Liebe ist, muss er uns dann nicht alles verzeihen? Wenn er ohnedies alles verzeiht, kann man dann nicht ungestraft leben, wie es einem beliebt? Hat nicht ein moderner Humanismus die wesentlichen Werte des Christentums ohnedies in säkularer Form übernommen, sodass grundsätzlich jeder eigentlich ein guter Mensch ist und sein will – alle Fehlschläge und Fehlritte sind angesichts von Überforderung und Missgeschick sowieso verzeihlich – oder?

„Diese Wirtschaft tötet“ – die prophetische Ansage als nötige Sprachgestalt

Wenn die Moralpredigt kein Weg der Verkündigung mehr sein kann und die Botschaft von der göttlichen Liebe allzu leicht zur spirituellen Wellness verkommt: Was bleibt dann? Das Konzil hat die Spur dazu vorgezeichnet: Wenn Kirche *ad extra* agiert, dann sind die „Freude und Hoffnung, die Trauer und die Angst“ (Gaudium et spes 1) der Menschen der Maßstab ihrer Verkündigung. Da *jeder* Mensch in Jesus Christus seine Berufung hat (GS 22), ist die christliche Offenbarung ein ausgezeichneter Weg, das eigene Menschsein zu verstehen. Wenn die elementarisierteste Rede von der Erlösung lautet: „Es gibt immer einen Plan B“, geht es darum, alle zentralen Gehalte des Glaubens elementar zu erschließen, mitten hinein in den Alltag unserer Kultur. Dazu muss man den Glauben nicht „übersetzen“, „herunterbrechen“ oder „niederschwellig“ verkünden; man muss ihn theologisch neu denken.

Praktisch theologisieren meint dann, das Leben in Bezug zum Glauben zu setzen, nicht umgekehrt den Glauben zum Leben. Das erfordert ein neues theologisches Denken, das die ganz banalen Fragen des Alltags hineindenkt in die Verheißungen zu einem Leben in *Freude* (die schönste Übersetzung von *shalom*, die es geben kann). Die theologische Begründung kann nicht mehr philosophisch erfolgen, sondern folgt den Logiken, in denen die heutige Kultur über sich selbst nachdenkt: naturwissenschaftlich, psychologisch, ökonomisch, soziologisch, historisch, politisch und kompetitiv. Sie muss darin eine neue theologische und spirituelle Qualität finden.

Die Sprachgestalt, die einer solchen Theologie entspricht, ist die prophetische Rede: ansagen, was unser ganz konkreter Alltag unter den Augen Gottes bedeuten mag. Propheten leben immer gefährlich, weil sie die Wahrheit ins Wort bringen – gelegen, aber häufig eben auch ungelegen. Dass es in diesem Jahrzehnt eine beispiellose Christenverfolgung gibt, ist erschreckend. Dass nach den Christen weltweit die Journalisten die zweite Gruppe sind, die besonders häufig ermordet werden, macht deutlich, dass sich in der freien Presse etwas vom Ethos der Wahrheit in säkularer Form zu zeigen vermag.

Literatur

Casanova, José, Rethinking Secularization: A Comparative World View, in: The Hedgehog Review 8 (2006) 7–22.

Knop, Julia, Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit. Ein Paradigmenwechsel, in: Theologie der Gegenwart 60 (2/2017) (im Erscheinen).

Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.

Widl, Maria, Pastoraltheologie für säkulare Zeitgenossen – eine praktisch-theologische Herausforderung, in: Söder, Joachim / Schönmeyer, Hubertus (Hrsg.), *Making a Case for God* (2017).

Wir leben in einer hochgebildeten Kultur, wo Menschen, die etwas zu sagen haben, mit bester Eloquenz ausgestattet sind. Sie haben kein Sprachproblem. Ob uns ein Paradigmenwechsel hin zur Einsicht, dass wir eventuell ein Denkproblem haben, weiterhilft?

(Hg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter* (Theologie im Dialog 10), Freiburg i. Br. 2013, 137–149.

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Gut predigen?

Annäherungen an die gelingende Predigt

Beim Nachdenken über religiöse Sprache kommt vielen zunächst die amtliche Verkündigung in Predigt und Homilie in Gottesdiensten in den Sinn, weil sie da die meisten Erfahrungen haben. Erik Flügge hat sich in seinem Büchlein „Der Jargon der Betroffenheit“ kritisch über so manche „Fehlformen“ von verkündigender Rede geäußert. Im protestantischen Verständnis (Confessio augustana 7) realisiert sich das Evangelium, wenn es „rein gepredigt wird“. Was liegt also näher, als im Jahr des Reformationsgedenkens einen Blick in die Werkstatt evangelischer Predigtausbildung und -begleitung zu werfen?

Eine gute Predigt?

In der Arbeit des Zentrums für evangelische Predigtkultur sind wir beinahe täglich mit der Frage konfrontiert, was eigentlich eine gute Predigt ist. Wenn unsere Arbeit auch auf eine Verbesserung der Qualität von Predigten zielt (zum Zeitpunkt ihrer Gründung war dies ein Aspekt der Arbeit aller Reformzentren der EKD), kommen wir nicht umhin, diese Frage zu klären. Der Versuch, Kriterien für eine gute Predigt zu benennen, wurde und wird grundsätzlich in Frage gestellt. Zum Teil lässt sich dies mit der besonders in unserem Kontext zu findenden Hochschätzung prinzipiell- und material-homiletischer Fragestellungen erklären. Überlegungen zu Wesen und Inhalt der Predigt werden in Deutschland schon immer deutlich leidenschaftlicher diskutiert als formal-homiletische Überlegungen zu ihrer Gestalt und Wirkung.

Was ist eine gute Predigt? Um diese Frage beantworten zu können, müsste demnach zunächst einmal geklärt werden, als was eine Predigt überhaupt verstanden werden kann und welche Inhalte und Themen in ihr zur Sprache gebracht werden sollen. Seit etwa 25 Jahren, nach der „ästhetischen Wende“ in der Homiletik, treten jedoch mehr und mehr auch material-homiletische Aspekte in den Vordergrund, die – auch unter Wiederaufnahme poetischer und rhetorischer Predigttheorien – danach fragen, wie eine Predigt als sprachliches Kunstwerk wirkungsvoll gestaltet werden kann.

Dieser Perspektivwechsel ist für die Frage danach, was eine gute Predigt ist, insofern verheißungsvoll, als dass für die Wirksamkeit von Predigtsprache wesentlich leichter poetische und rhetorisch begründbare Kriterien benannt werden können als für die notorisch strittigen inhaltlichen Fragen. Der Versuch, davon abgeleitet Kriterien für eine gute Predigt zu definieren, kann trotzdem die enge Beziehung zwischen Inhalt und Form der Predigt nicht umgehen.

Im Folgenden wird die Frage nach einer guten Predigt deswegen mit einer Verklammerung dieser beiden Ebenen zu beantworten versucht. Für den Inhalt der Predigt wird dabei das klassische „homiletische Dreieck“ zugrunde gelegt, das die Predigt in den Relationen von biblischem Text, predigender Person und Situation der Hörerinnen und Hörer zu erfassen versucht. Die sprachliche Gestalt der Predigt bildet eine davon nicht zu trennende, aber doch unterscheidbare eigene Größe.

Was Predigthörerinnen und –hörer erwarten

Um Antworten auf die Frage geben zu können, was eine gute Predigt ist, ist es geraten, die Erwartungen derjenigen in den Blick zu nehmen, die Predigten hören. Daran schließt sich die Frage an, was diese Erwartungen für die Arbeit derer, die predigen, bedeutet.

Ohne die Problematik empirischer Predigtforschung hier im Einzelnen diskutieren zu können, ist doch festzustellen, dass es auch in diesem Bereich in den vergangenen Jahren gelungen ist, die oftmals eher numinosen Hörerwartungen in eine homiletische Kriteriologie zu überführen. So nennt etwa Helmut Schwier als Fazit aus seinen 2006 und 2009 erschienenen Studien zur empirischen Predigtforschung fünf grundlegende Erwartungen an die Predigt (vgl. Schwier 2014). Hörerinnen und Hörer von Predigten erwarten danach:

- eine Gratifikation durch Impulse aus der Predigt,
- eine Auslegung biblischer Texte mit erkennbaren Lebens- und Gegenwartsbezug,
- eine lebendige und verständliche Predigtsprache,
- einen klaren und prägnanten Predigtaufbau und
- die Glaubwürdigkeit und professionelle Performance der predigenden Person.

Leicht lassen sich in diesen Erwartungen sowohl die Dimensionen des „homiletischen Dreiecks“ als Beschreibung inhaltlicher Erwartungen an die Predigt als auch die sprachlich-rhetorische Dimension als Beschreibung von Erwartungen an ihre Form wiederfinden. Gute Predigerinnen und Prediger sollten sich die Erwartungshaltung ihrer Hörerinnen und Hörer



Kathrin Oxen war Pfarrerin der ev.-reformierten Kirche in Mecklenburg-Bützow und ist seit 2012 Leiterin des Zentrums für evangelische Predigtkultur in Wittenberg.

klarmachen und in der Lage sein, ihre Predigt in Inhalt und Form an diese Erwartungen anzupassen. Sie bilden gewissermaßen den Rahmen, der die persönlichen Eigenheiten und natürlich auch die Freiheit derer, die predigen, einfasst.

Die Sprache ist kein Kleid, Madame!

Auf der inhaltlichen Ebene der Predigt wäre danach zu fragen, ob die Dimensionen des homiletischen Dreiecks in der Predigt gleichmäßig gewichtet erscheinen – die Predigt also weder zum exegetischen Vortrag noch zum politischen Statement oder zur bloßen Selbstoffenbarung der predigenden Person mutiert ist – oder auch nur Gefahr läuft, so wahrgenommen zu werden. Die Verhältnisbestimmung zwischen den Dimensionen „Text für sich“, „Text für mich“ und „Text für dich“ (Peter Bukowski) ist von der predigenden Person sehr sorgfältig zu reflektieren, gerade auch im Blick auf ihre Verteilung innerhalb der Predigt.

Grundlage der Predigt ist ein biblischer Text, der in der Predigt ausgelegt werden soll und nicht etwa nur als Assoziationsgrundlage oder Stichwortgeber fungieren darf. Dabei ist besonders darauf zu achten, dass der Gegenwartsbezug der Auslegung nicht ausgeblendet und die Relevanz der biblischen Aussagen für die Lebenswelt der Hörerinnen und Hörer deutlich wird. Ebenso sorgfältig muss die Situation der Hörerinnen und Hörer im Blick auf die Einzelnen, aber auch auf die „homiletische Großwetterlage“ (Ernst Lange) wahrgenommen und in der Predigt angesprochen werden. Und schließlich muss die Predigende als Person in der Predigt auch sichtbar werden, in der sorgfältigen (und mitunter diffizilen Unterscheidung) von notwendigen persönlichen und (zu) privaten Äußerungen.

Die Inhalte der Predigt existieren, so haben es die ästhetischen Predigttheorien der vergangenen Jahrzehnte wiederholt eingeschärft. Sie brauchen eine ihnen angemessene sprachliche Gestaltung, um ihre Wirkung auf die Zuhörerinnen und Zuhörer in der vielzitierten Kategorie des „Ereignisses“ entfalten zu können.

„*Predigt ist Sprache*. Dieser zunächst banal klingende Satz hat weitreichende hermeneutische und praktische Konsequenzen. Wenn Predigt Sprache ist, dann gibt es keinen Inhalt der Predigt, der sprachunabhängig zu denken oder zu bestimmen wäre. Der Inhalt der Predigt ist immer gestaltete Sprache. Die Sprache ist nicht das Kleid des Predigtinhalts, das beliebig gewechselt werden könnte. Ändert sich die Sprache, dann ändert sich der Inhalt der Predigt. An der Predigt konkretisiert sich die ästhetische Grundthese, dass Form und Inhalt der Predigt nicht voneinander zu trennen sind“ (Grözinger 2008, 177).

Sprachlich-rhetorisch sollten Predigerinnen und Prediger deswegen gut mit poetischen und rhetorischen Grundlagen für die Verfertigung eines Textes vertraut sein, der für das Hören geschrieben ist. Sie sollten an der sprachlichen Gestaltung und am Aufbau ihrer Predigt besonders im Blick auf die Bedürfnisse der Hörerinnen und Hörer arbeiten und dabei ihre je eigenen sprachlichen Möglichkeiten kennen und einsetzen können. Ihnen muss bewusst sein, dass das „Schreiben fürs Hören“ in der Predigt formalen Bedingungen unterliegt, die die Predigt von allen anderen Arten der Textproduktion unterscheidet. Insbesondere die Fragen nach Aufbau und Intention der Predigt sind für eine gelingende Predigtkommunikation wesentlich. Für die Einbindung der Predigt in das „Gesamtkunstwerk“ Gottesdienst müssen Predigende zudem überlegen, welche liturgischen Entscheidungen, besonders im Bereich der Text- und Liedwahl und in der Formulierung von Gebeten, der Predigt vorausgehen oder nachfolgen sollen bzw. welche Verknüpfungen zu den übrigen Teilen des Gottesdienstes in der Predigt angelegt werden können.

Wir brauchen mehr Zeit

Dieser umfängliche Bestand an Erwartungen an eine gute Predigt zieht für Predigende nach sich, dass ausreichend Zeit für die Predigtvorbereitung aufgewendet werden muss. In Musterdienstanweisungen verschiedener Landeskirchen werden für die Vorbereitung eines Predigtgottesdienstes etwa acht Arbeitsstunden angesetzt. Diese Vorbereitungszeit kann unserer Ansicht nach nicht wesentlich unterschritten werden, ohne dass es zu Qualitätseinbußen kommen wird. Predigende sollten sich allerdings auch im Klaren darüber sein, dass sich der Prozess der Predigtproduktion wie alle kreativen Prozesse gelegentlich der Steuerung entzieht und sie ihr Zeitmanagement darauf abstimmen müssen. Um die tatsächlich zur Verfügung stehende Zeit gut nutzen zu können, sollten Predigende die Phasen des Predigtprozesses kennen und entsprechend gewichten können. Auch die individuelle Arbeitsweise muss dabei nicht vorrangig defizitorientiert betrachtet werden („nie fällt mir was ein“, „immer werde ich so spät fertig“), sondern kann als Ausdruck des individuellen Arbeitsstils verstanden werden.

Es bietet sich (eine unterschiedliche Modelle des Predigtprozesses vereinende) Unterscheidung zwischen einer Meditationsphase, der Inkubationsphase, der Produktionsphase und der Redaktionsphase zur Verfertigung der Predigtgrundlage sowie eine anschließende Einübung der Predigtperformance an. Insbesondere eine durchgeführte Redaktionsphase als abschließende Überarbeitung des Predigtmanuskripts und die Einübung der Predigtperformance sind für eine überzeugende Qualität der Predigt wesentlich. Gerade diese Arbeitsschritte unterbleiben aber unter dem allgegenwärtigen Zeitdruck im Alltag der Predigtarbeit vielfach. Schon das laute Lesen des Predigtmanuskripts vor der eigentlichen Predigt ist eine unaufwändige, aber hilfreiche Methode, mit der sowohl zu überarbeitende Textstellen aufgespürt als auch die Performance der Predigt geübt werden kann.

Der Körper predigt mit

Ein weiterer Schwerpunkt liegt ohnehin auf der Erarbeitung einer homiletischen Präsenz im Zusammenspiel von Körper und Stimme des Predigers und der Predigerin in der Darbietung des vorbereiteten Textes der Predigt. Ein Bewusstsein für die Notwendigkeit homiletischer Präsenz zu gewinnen und nach Möglichkeiten zu suchen, auch diese performativen rhetorischen Fähigkeiten zu trainieren, kann ebenfalls zu einer Grundbedingung für die von den Hörerinnen und Hörer vorausgesetzte professionelle *Performance* eines Predigers oder einer Predigerin gezählt werden.

Ein weiteres, oft vernachlässigtes Element der professionellen Performance ist auch die rechtzeitige und vollständige Einrichtung der „Arbeitsmaterialien“ und des „Arbeitsplatzes“, also die zweckmäßige und vollständige Vorbereitung der Predigtgrundlagen (Manuskript, Stichwortsammlung, Karteikarten, Bibel für Textlesungen) und die Einrichtung des Predigtortes. Dazu gehören auch so banale Dinge wie die Anpassung der Höhe des Lesepultes/der Kanzel ebenso wie die Wahrnehmung der dort vorhandenen Licht- und Tonverhältnisse, die unmittelbar vor dem Gottesdienst noch einmal überprüft werden sollten.

Glanzlichter setzen

Anschließend an ein Verständnis der Predigt als „Kunstwerk“ schließt sich die Frage an, wie die Wirkung des „Kunstwerks“ Predigt noch weiter intensiviert werden kann. Auf der inhaltlichen Ebene ist dies durch Akzentsetzungen in den Dimensionen des „homiletischen Dreiecks“ möglich. Vorlieben für bestimmte Akzentuierungen lassen zudem das persönliche Profil des Predigers und der Predigerin klarer hervortreten.

Wenn es sich dabei um die *Dimension des Textes* handelt, können Predigthörerinnen und -hörer beispielsweise damit rechnen, eine besonders textgebundene, exegetisch fundierte Predigt zu hören. Auch die Anwendung von Formen engagierter Exegese in der Predigt – wie etwa die dem christlich-jüdischen Dialog verpflichtete, die befreiungstheologische oder die feministische Auslegung – trägt zur Akzentuierung der Textdimension bei.

Erweiterungen des Textebene der Predigt durch korrespondierende „Texte“, wie etwa Bilder, Lieder und Musik, Film und Literatur sind ebenfalls Akzentuierungen. Aus ihnen sind eigene Predigtgenres wie Bildpredigt, Liedpredigt, Predigt zu musikalischen Kunstwerken (wie etwa Bachkantaten), Literaturpredigt, Filmpredigt und Theaterpredigt entstanden, die in der Regel auch zu einer besonders dichten Einbindung der Predigt in den gesamten Gottesdienst führen.

In der *Dimension der Situation* wird die Predigt dann akzentuiert, wenn im Blick auf die einzelnen Predigthörerinnen und -hörer deren Situation in besonderer Weise zur Sprache gebracht wird. Vor allem in Kasualpredigten dürfen die Angesprochenen diese Akzentuierung voraussetzen. Sie findet sich aber auch in einer eher seelsorgerlichen, an existenziellen Fragen orientierten Predigt, in einer Predigt, die Stellung zu aktuellen gesellschaftlichen und politischen Problemen nimmt, oder in Predigten innerhalb „riskanter Liturgien“ (Kristian Fechtner/Thomas Klie), etwa anlässlich erschütternder öffentlicher Ereignisse.

Die *Dimension der Person* der Predigenden wird durch die Bereitschaft und Offenheit verstärkt, in der Predigt von sich und von eigenen Erfahrungen zu sprechen. Sie bewegt sich dabei, wie eingangs erwähnt, auf einer Gratwanderung zwischen zu privaten Auskünften und dem Ausdruck persönlicher Lebens- und Glaubenserfahrungen, die immer auch anschlussfähig für Menschen in ganz anderen Lebenssituationen sein müssen. Die so akzentuierte Dimension wird sich häufig mit der Situation der Hörerinnen und Hörer überschneiden und eröffnet besondere seelsorgerliche Chancen.

Die genannten Akzentuierungen erinnern durchaus an die sog. „Adverb-Homiletik“ (Henning Schröer), wie sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts *en vogue* war. Ansätze wie „Biblisches predigen“ (Horst Hirschler), „Seelsorgerlich predigen“ (Christian Möller) und „Persönlich predigen“ (Axel Denecke) können aber immer noch als Anregung für Predigende verstanden werden, ein inhaltliches Profil ihrer Predigtweise auszubilden.

Auf der sprachlich-rhetorischen Ebene der Predigt sind mögliche Akzentuierungen etwas schwieriger zu bestimmen. Eine kontinuierliche Weiterarbeit der Predigenden an ihrer eigenen sprachlichen Ausdrucksfähigkeit und ihrer homiletischen Präsenz, etwa durch Fortbildungen in diesen Bereichen, könnte zur Akzentuierung auf dieser Ebene beitragen. Insbesondere auf die Vermeidung von sprachlichen und performativen Stereotypen wäre ein besonderes Augenmerk zu richten; damit verbunden die Ausbildung eines eigenen, unverwechselbaren Predigtstils, der seinerseits nicht zum Muster erstarrt, sondern beweglich und an verschiedene Predigtsituationen angepasst bleibt.

Was unverfügbar bleibt

„Kommunikation ist kontingent. Sie kann glücken und sie kann misslingen und beides hat man nur in begrenzter Weise in der Hand. Und doch lässt sich etwas für das Gelingen tun“ (Meyer-Blanck 2015, 9). Auch im Kommunikationsgeschehen der Predigt gibt es den Bereich des Unverfügbaren, Nicht-Machtbaren, der jedoch nicht weit vor den bisher beschriebenen Bemühungen um eine gute Predigt postuliert werden sollte, sondern ihnen eher nachgeordnet werden muss. Die Betonung der Unverfügbarkeit darf nicht als Dispens von sorgfältiger Predigtarbeit verstanden werden.

Dass die Predigt den Hörerinnen und Hörern „etwas sagen“ kann, dass sie etwas aus dem Gottesdienst „mitnehmen“, dafür schaffen Predigerinnen und Prediger mit der Beachtung des hier Ausgeführten gute Voraussetzungen. Ob die Predigt dann aber tatsächlich zum *Ereignis* wird, liegt nicht in der Macht der Predigenden allein. Die rezeptionsästhetisch grundierten Predigttheorien der vergangenen Jahrzehnte haben das Bewusstsein für die Autonomie der Hörenden und für ihre „tragende Rolle“ im Predigtgeschehen deutlich hervorgehoben. Das bedeutet eine gewisse Entlastung für die, die zu predigen haben.

Dass und wie die Predigt zum Ereignis wird, lässt sich dennoch umreißen. Auf der inhaltlichen Ebene dürfte dies die *Akzentuierung und Verknüpfung mehrerer inhaltlicher Dimensionen* (Text, Situation und Person) sein. Die Erfahrung, dass es etwa dem Prediger gelingt, einen biblischen Text mit der persönlichen oder gemeinschaftlichen Situation der Hörerinnen und Hörer so zu „versprechen“, dass sie ihre Wirklichkeit im Licht des biblischen Textes neu wahrnehmen können, ist ein solches Ereignis. Ähnliches gilt für das Verhältnis von Predigerin als Person und der Situation – eine Verknüpfung, in der das prophetische Moment der Predigt besonders hervortreten wird. Ein Blick auf historische „Sternstunden der Predigt“ könnte Anhaltspunkte dafür bieten, unter welchen Konstellationen aus Text, Person und Situation Predigten zu Ereignissen geworden sind.

Für die Sprachebene der Predigt bleibt zu sagen, dass die Verbindung von inhaltlicher und sprachlicher Ebene der Predigt, mithin die Einheit von Inhalt und Form im Predigtgeschehen ebenfalls Begeisterungspotential besitzt. Wenn die Sprache der Predigt vom Formenreichtum und von der Sprachkraft biblischer Texte geprägt ist, wenn sie konkret und anschaulich die Situation beschreibt, auf die sie sich bezieht oder in spürbarer Emotionalität die Hörerinnen und Hörer berührt, kann eine Predigt entstehen, die wirklich „tut, was sie sagt“ (Frank M. Lütze). Sie lässt Predigthörerinnen und -hörer getröstet und voller Hoffnung, aber auch aufgerüttelt und in Frage gestellt aus dem Gottesdienst nach Hause gehen – und mit dem Gefühl, eine gute Predigt gehört zu haben.

Literatur

Grözinger, Albrecht, Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Band 2, Gütersloh 2008.

Meyer-Blanck, Michael, Zum Geleit, in: Fendler, Folkert (Hg.), Qualität im Gottesdienst. Was stimmen muss. Was wesentlich ist. Was begeistern kann, Gütersloh 2015.

Schwieb, Helmut, Inhalte, Formen, Hörerinnen und Hörer. Homiletische Aspekte zur empirischen Untersuchung der Predigtrezeption, in: Alexander Deeg (Hg.), Erlebnis Predigt, Leipzig 2014, 81–97.

Mehr Drama bitte!

Mit Storytelling spannend vom Glauben reden.

Wie kann die Relevanz des Evangeliums verdeutlicht werden? Was verändert es eigentlich, wenn ich glaube? Eine große Frage für die Christian Schröder einen Antwortversuch unternimmt: Im Storytelling sieht er einen grundlegenden Ansatz, die eigenen Glaubensüberzeugungen in narrativer Form auszudrücken und liefert gleich Beispiele aus Katechese, kirchlichen Gründungsprozessen, Gremienarbeit und Pastoralentwicklung mit.

Am Abend, an dem Lukas Franke anfängt zu glauben, dass jemand anderes sein Leben steuert, wird es urplötzlich dunkel. Stromausfall in ganz Berlin. Franke, ein Hotelmanager, versucht die Konferenzgäste zu beruhigen, die im schicken Waldorf-Astoria tagen. Bald geht das Licht wieder an. Doch in Frankes Leben hat sich etwas geändert. Zuerst merkt er es nicht. Doch bald stößt er auf Flugbuchungen in seinem Namen, die er nie getätigt hat. Sein Kind wird vor dem heimischen Laptop von Fremden gefilmt. Seiner Frau werden Fotos einer angeblichen Geliebten zugespielt. Jemand hat seine digitale Identität gehackt. Dann erhält er einen Anruf des geheimnisvollen Drahtziehers. „Wer sind Sie?“, keift Franke ins Telefon. Eine Stimme antwortet: „Stell dir einfach vor, ich bin Gott, bin überall. Und wenn man sich mir widersetzt, werde ich ungemütlich.“

So beginnt „You are wanted“, die erste deutschsprachige Serie des Streaming-Anbieters Amazon Prime. Mit gigantischem Werbeaufwand angekündigt, bannt der Thriller seit Mitte März die Zuschauer und führt sie tief hinein in eine Verschwörungsgeschichte. Die Serie schafft, was viele vergleichbare Formate der letzten Jahre bewirken: Sie erzählen Geschichten, von denen die Zuschauer mehr sehen und hören wollen. Wie bei vielen anderen hochwertigen Serien gelingt es den Künstlern und Produzenten hier, ein immersives Erzählerlebnis zu schaffen. Obwohl die Realität der Figuren eine völlig andere ist als die der Zuschauer, wollen sie wissen, wie die Geschichte weitergeht. Eine Doku, die über die Gefahren von Hackerangriffen auf private Profile aufmerksam macht oder ein Nachrichtenbeitrag über die Gefahren von Big Data würden vermutlich nicht annähernd so viel Interesse hervorrufen. Geschichten emotionalisieren, sie gewinnen Aufmerksamkeit, weil sie es uns erlauben, uns mit Charakteren zu solidarisieren, die durch widrige Umstände vom „ewigen Glück“ abgehalten werden. Die Autorin Annette Simmons erklärt die größere Kraft der Geschichten gegenüber den Fakten so: „Die Menschen wollen keine Informationen. Sie sind bis oben hin voll mit Informationen. Sie wollen an etwas glauben, [...] an die Geschichte, die du erzählst. Glaube versetzt Berge, nicht Fakten. Fakten bringen keinen Glauben hervor. Glaube braucht eine Geschichte, die ihn stützt. Eine bedeutsame Geschichte, die zum Glauben inspiriert“ (Simmons 2006, 3).

Eigentlich ist es schlicht unfassbar, dass gerade die Kirche diese Erzählkompetenz verloren hat. Dabei wurde der Glaube doch so lange in Erzählform weitergetragen. In Bibelgeschichten, Heiligenviten, Kirchenfenstern, Mysterienspielen oder Sternsingeraktionen. Die Techniken des Erzählens und vor allem die Erzählsituationen haben sich verändert. Wenn heute spannende Geschichten nur einen Wischer auf dem Smartphone entfernt sind, dann sollte meiner Ansicht nach das Evangelium, die „greatest story ever told“, in besonders hoher Qualität zugänglich sein. Dabei geht es bei Storytelling nach meinem Verständnis aber nicht nur um offensichtliche Verkündigungsszenarien wie Predigten oder die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit. Storytelling ist vielmehr ein grundlegender Ansatz, für jede Situation, in der Glaube artikuliert wird. Die folgenden Beispiele werden zeigen, dass dies auch Katechese, kirchliche Gründungsprozesse, Gremienarbeit und Pastoralentwicklung umfassen kann. Wie wird Glaubenskommunikation nun narrativer? Woher kommen die Geschichten und wer erzählt sie gut? Drei Versuche aus der Praxis, bei denen der Bedarf nach narrativer Verkündigung ganz unterschiedlich war.

Den Superheld in dir entdecken – Mehr Drama in der Katechese

„You are wanted“ zeigt den Hotelmanager Lukas Franke anfangs in seinem Arbeitsalltag. Alles scheint relativ stabil und normal. Dann taucht wie aus dem Nichts eine Herausforderung auf, das Abenteuer beginnt. Anfangs versucht Franke, das Problem zu verneinen und so weiterzuleben wie bisher – das Motiv des „refusal of the call“ wie es auch aus manchen Berufungsgeschichten bekannt ist. Schließlich nimmt er doch die Herausforderung an, findet Freunde und Feinde – und muss sich schließlich auch mit den dunklen Seiten der eigenen Vergangenheit auseinandersetzen. Diese und andere Motive gehören zur klassischen „Heldenreise“, einer narrativen Grundstruktur, die erstmals 1949 vom Mythenforscher Joseph Campbell dargestellt wurde. Er versuchte dadurch die gemeinsamen Motive der großen Erzählungen verschiedener Kulturen herauszuarbeiten. In



Dr. Christian Schröder ist Pastoralreferent, Leiter der Jugendkirche kafarna:um und Referent für Berufungspastoral im Bistum Aachen.

Foto: Dolzer/xiqit.de

diversen Überarbeitungen wurde das Konzept in den letzten Jahren verstärkt in der Filmanalyse und dem Drehbuchschreiben aufgenommen. Die Idee: Geschichten, die einer Variante der Heldenreise folgen, haben besonders gute Chancen, eine emotionale Reaktion und innere Auseinandersetzung der Zuschauenden mit dem Inhalt zu erreichen. Könnte dieses Ziel nicht auch in katechetischen Prozessen erreicht werden?



Foto: Fotoline/photocase.de

Im Bistum Aachen wird dies derzeit in einem Projekt zur Firmkatechese getestet. Ergänzend zur pfarrlichen Firmvorbereitung bietet die Berufungspastoral des Bistums Wochenenden für die Firmlinge einer Pfarrei an. Das Motto: „[Den Superheld in dir entdecken](#)“. Die populären Superhelden-Verfilmungen etwa aus dem Marvel-Universum sind hier Anlass, um den Jugendlichen die Heldenreise als Chiffre zur Deutung ihres eigenen Lebens anzubieten. Durch das ganze Wochenende ziehen sich ausgewählte Stationen der Heldenreise als roter Faden. Immer beginnt die Katechese mit einem Film- oder Serienausschnitt, der ein Beispiel für eine Station der Heldenreise zeigt, etwa den „call to adventure“ aus der aktuellen Netflix-Serie „Designated Survivor“. Im Gespräch stellt sich schnell heraus: Die Jugendlichen nennen sofort vergleichbare Szenen aus anderen Filmen und Büchern – und es fällt ihnen dann auch nicht schwer, Beispiele aus dem echten Leben zu erzählen: Herausforderungen, vor die sie oder ihnen bekannte Menschen gestellt wurden und die eine Entscheidung von ihnen verlangten. Sie nehmen die Gedanken mit und entwickeln sie spielerisch weiter. Mose vor dem brennenden Dornbusch, die Berufung der ersten Jünger – die biblischen Versionen des „Call to adventure“ – setzen sie kreativ in Stop-Motion-Videos um sprechen zum Abschluss offen darüber, wie man sich dazu verhalten kann, wenn man plötzlich und unerwartet vor Herausforderungen steht, die man eigentlich für zu groß hält. Wie sie die richtige Entscheidung treffen, was sie nach der Schule machen wollen, ist für viele der Jugendlichen schon eine sehr reale Challenge. Und hier kommt die Theologie des Firmsakraments ins Spiel. Hier ist es vielleicht die Stärkung für die Jugendlichen an der Schwelle zum Erwachsenenalter, eine Feier in der sie gestärkt werden, um mit Gottes Hilfe das Abenteuer ihres Lebens anzugehen, oder, ganz geistlich ausgedrückt: ihre Berufung als Christ*in anzunehmen. Jede Episode der Heldenreise beleuchtet unterschiedliche Facetten der Firmung. Der Mentor der Heldenfigur thematisiert die Frage, wer eigentlich geeigneter Pate oder Patin für sie sein kann. Die Auferstehung des Helden – ein Standardmotiv auch vieler zeitgenössischer Erzählungen – stellt die Frage, worauf die Jugendlichen eigentlich hoffen, was Ziel ihres ganzen Lebens ist. Am Ende des Wochenendes haben sich drei Erzählstränge miteinander verwoben. Die Heldenreisen aus Kino und Internet, die christliche Botschaft eines Gottes, der jeden Menschen ruft, und ihr eigenes Leben mit seinen Alltagsängsten und Wunschträumen. Möglich wurde dies, weil hier nicht stückchenhaft vom Glauben die Rede war, sondern ein dramaturgischer Bogen die verschiedenen katechetischen Schritte verbunden hat.

Woher kommen die Erzähler*innen?

Doch woher sollen die Leute kommen, die von dem, was sie glauben, spannend, ehrlich und unterhaltsam erzählen können? Wie ermöglicht man, dass ihre Geschichten nicht nur geistliche Erbauung für Einzelne, sondern vielleicht sogar Aufbau von christlicher Gemeinschaft wird oder sogar – was noch viel wichtiger wäre – wirklich wirksam in der Gesellschaft werden? Eine ganz ähnliche Frage beschäftigt den US-Politikwissenschaftler Marshall Ganz schon seit Jahrzehnten. Er erforscht, wie soziale Bewegungen entstehen, wie Menschen dazu bewegt werden können, sich für eine Sache zu engagieren. Insbesondere Bürgerrechtsbewegungen und Graswurzelbewegungen waren dabei sein Forschungsgegenstand. Er hat ein Modell entwickelt, mit dem sich der Aufbau einer Bewegung fördern lässt: Es heißt im englischen Original „Public Narrative“, also eine Art „öffentlicher Erzählung“. Nach Ganz’ Verständnis ist Public Narrative eine „leadership technique“ also ein Führungsinstrument zum Aufbau und zur Stärkung sozialer Bewegungen. Damit das geschieht, müssen drei Geschichten überzeugend erzählt werden: Die „Story of Self“, die „Story of Us“ und die „Story of Now“. Die „Story of Self“ beantwortet die Frage: Warum ich? Warum sitze ich hier dabei, warum interessiert mich das Thema? Was ist meine persönliche Geschichte, die mich hierhergeführt hat. Die „Story of Us“ versucht zu beschreiben, was das Gemeinsame aller ist, die hier beteiligt sind. Was verbindet uns, auch wenn wir sonst ganz unterschiedlich sind. Die „Story of Now“ gibt Antwort auf die Frage: Warum jetzt? Warum ist der Grund unseres Treffens wichtig? Was soll jetzt geschehen? Fehlt eine der drei Komponenten, wird sehr wahrscheinlich kein gemeinsamer Einsatz für etwas zustande kommen. Fehlt die „Story of Now“, so füh-

len sich zwar alle wohl miteinander, aber es gibt eigentlich keinen Grund irgendwas miteinander zu entwickeln – leider allzu oft ein Phänomen schon lange miteinander vertrauter Gruppen, Verbände oder Pfarrgemeinden. Fehlt das verbindende Element der „Story of Us“, bleibt das Vorhaben ein Anliegen von Einzelkämpfern ohne Solidarität zum Rest. Und fehlt die „Story of Self“, wird die Motivation der Beteiligten nicht sehr hoch sein, weil sie vielleicht nur aus Pflichtgefühl oder Gruppenzwang mitmachen, aber nicht, weil es ihnen ein persönliches Anliegen ist.



Public Narrative: adaptiert nach Marshall Ganz

Wie entsteht nun ein solches Public Narrative? Jede*r Teilnehmende ist zunächst aufgefordert, eine kurze Geschichte von maximal zwei Minuten Dauer in einer Gruppe zu erzählen, in der möglichst alle drei Stories vorkommen. Dabei nimmt die „Story of Self“ den größten Teil ein. Wichtig ist, dass die Teilnehmenden tatsächlich eine Geschichte erzählen – und Geschichten funktionieren nicht ohne Konflikte. In Ganz’ Arbeit mit schwarzen Bürgerrechtlern wurden beispielsweise oft eigene Diskriminierungserlebnisse erzählt, die für viele Beteiligte ein zentrales Element ihrer „Story of Self“ waren. In einem religiösen Kontext könnten hier beispielsweise konkrete Lebenserfahrungen stehen, durch die der eigene Glaube geprägt wurde. Wichtig ist, dass hier wirklich erzählt wird, d. h. nicht: „meine Großmutter hat mich sehr geprägt“, sondern eine konkrete Anekdote, Situation, Handlung durch die deutlich wird, warum die Großmutter prägend war. Auf die zweiminütige Ansprache folgt ein dreiminütiges Feedback aus der Gruppe, das der Erzählenden Hinweise gibt, welche Momente ihrer Geschichte besonders stark gewirkt haben und an welchen Stellen noch mehr Informationen gewünscht sind. Dadurch wird einerseits die Erzählkompetenz der Vortragenden gestärkt und gleichzeitig entsteht eine emotionale Verbundenheit in der Gruppe, weil das gemeinsame Anliegen deutlicher geworden ist.

Die relativ leicht zu erlernende Technik des „Public Narrative“ birgt aus meiner Sicht die Chance, dass wirklich alle Beteiligten persönlich beteiligt sind. Der narrative Ansatz verhindert aber, dass sich eine Gruppe in der Planungsphase in endlosen Diskussionen verheddert und nicht ins Handeln kommt. Es ist eher ein prophetisches Vorgehen als eine Moderationstechnik. Sie eignet sich für alle Szenarien, in denen Menschen zwar ein gemeinsames Interesse für ein Thema haben, aber noch unklar ist, wie ihre persönlichen Anliegen eigentlich miteinander vereinbar sind. Zum Beispiel Gremien, die in neuer Zusammensetzung ihre Arbeit aufnehmen. Oder Teams von Jugendferienfahrten, die sich vor Programmplanung und Putzplanschreiben vergewissern wollen, warum sie eigentlich ihre Freizeit dafür opfern. Oder eben die [Visionauten](#). Die Visionauten sind die Teilnehmenden eines Freiwilligenprojekts im Bistum Aachen, die ein Jahr lang in WGs zusammenleben, einen Freiwilligendienst leisten und Unterstützung zur Umsetzung eigener innovativer Projekte erhalten und Entscheidungen für ihre weitere Lebensplanung treffen.

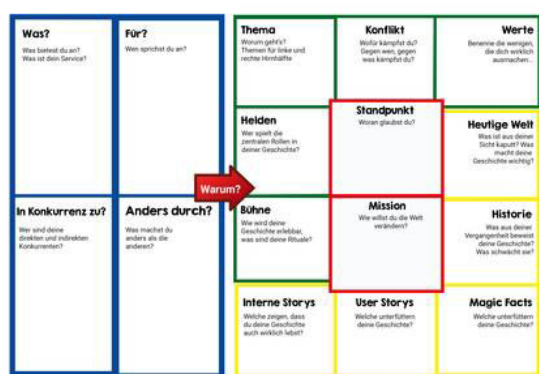
Wichtiger Bestandteil des Jahres ist der Kompaktkurs „Soziale Innovation“. Darin lernen die Teilnehmenden, ihre eigenen Anliegen zu identifizieren, in denen sie etwas bewirken möchten, und wie sie das konkret angehen können. Exemplarisch hatten sie an einem Wochenende die Aufgabe, ein gemeinsames Projekt für eine sogenannte urbane Intervention zu entwickeln und durchzuführen. Nur: Was konnte eine gemeinsame Botschaft dieser durchaus heterogenen Gruppe werden, die alle mit voller Überzeugung auf kreative Weise in der städtischen Öffentlichkeit verkünden wollten? Wie können sie gemeinsam etwas von ihrem Glauben als junge Christ*innen verkünden, wo sie doch so unterschiedlich sind? Am Ende der Erzählphase à la Public Narrative war klar: Bei allen Teilnehmenden überwog die Dankbarkeit für die vielen spannenden und bestärkenden Erfahrungen im Visionautenjahr. Die Entscheidung für die urbane Intervention war gefallen: Wir bauen eine Dankstelle. Wenige Tage später stand ein großer Sonnenschirm völlig allein mitten auf dem Aachener Rathausplatz. Unter dem Schirm hingen Zettel an Schnüren. Darauf: „Dafür bin ich dankbar ...“. Ein selbsterklärendes Plakat dazu – fertig. Unzählige Menschen blieben stehen, lasen die Karten, schrieben ihre eigenen und hängten sie dazu, kamen miteinander ins Gespräch. Die Visionauten beobachteten ihr Werk aus der Distanz. Selten habe ich eine Gruppe erlebt, in der alle so stolz und zufrieden waren, etwas geschaffen zu haben.



Mit Public Narrative kann aus einer Gruppe von Individualist*innen eine Gemeinschaft von Akteur*innen entstehen, in der trotzdem das Individuelle stark bleibt (Story of Self), gleichzeitig aber eine enge Verbundenheit für ein gemeinsames Ziel entsteht (Story of Us) und dieses Ziel tatsächlich auch angegangen wird (Story of Now). Gleichzeitig schult die Methode die Sprachfähigkeit der Einzelnen. Was ist für mich jetzt wirklich wichtig? Und wie kann ich anderen so anziehend davon erzählen, dass wir gemeinsam weiter kommen?

Warum ist es eigentlich wichtig, dass es uns gibt?

Vielleicht gibt es da aber schon eine Gemeinde und die ist in der Routine des Kirchenjahres ein wenig eingeschlafen. Es ist nicht mehr klar, was eigentlich das Besondere an ihr ist und wie sie Menschen davon erzählen können. So ging es jedenfalls der Aachener Jugendkirche **kafarna:um**, die für eine Jugendkirche das schon recht stattliche Alter von fast 10 Jahren auf dem Buckel hat. Längst war die dritte oder vierte Generation Jugendlicher da, den Zauber des Anfangs hatten sie nicht mehr selbst erlebt, als die Idee einer Hauskirche in großer Eigenverantwortung von Minderjährigen noch ganz neu und gefühlt ein bisschen illegal war. Und da saß nun ein Leitungsteam von 16- bis 23-jährigen und überlegte, was ihre Kirche eigentlich besonders macht. Dafür nutzten sie ein Werkzeug, das ursprünglich für Start-ups entwickelt wurde: die „Core Story Canvas“.



Für junge Unternehmen ist es sehr wichtig, immer wieder mögliche Partner von ihrer Idee und ihrem Angebot überzeugen zu können. Das geschieht weniger durch die harten Fakten, denn Verkaufszahlen oder Umsatz sind in einer solchen Gründungsphase in der Regel noch nicht sehr eindrucksvoll. Ein Start-up ist ein Versprechen in die Zukunft – eine Kirche übrigens auch. Mit der von Valentin Heyde und Christian Riedel entwickelten Leinwand können Gründerinnen und Gründer ihre Kerngeschichte herausarbeiten, die ihre zentrale Vision erzählt und deutlich macht, welche Veränderung sie anstreben. Dafür wird die großformatig ausgedruckte Core Story Canvas genutzt. Zunächst werden die wenig emotional besetzten Hard Facts in den blauen Feldern notiert. Alle Teammitglieder dürfen ihre Assoziationen äußern, dann wird gesammelt und präzisiert. Dann arbeitet man sich zu den grünen Feldern vor, zu den bereits stärker dramaturgischen Elementen, zum Beispiel: Wer sind die Hauptpersonen, wenn wir über uns erzählen? Welche Rituale und Vollzüge zeigen durch starke Bilder, was bei uns passiert? In den gelben Feldern wird dies noch konkreter: Gibt es zum Beispiel Erlebnisse von Besuchern, Teilnehmenden oder Kundinnen, die illustrieren, was bei uns passiert? Dann der erste Versuch, die Kerngeschichte zu fassen: Woran glauben wir? Wie wollen wir die Welt verändern? Es bleibt ein erster Versuch, denn die Canvas ist nie fertig, sie wird korrigiert und ergänzt. Für das Leitungsteam von kafarna:um wurde mit der Canvas vieles klarer. Zum Beispiel, dass sie sich tatsächlich als Aktivist*innen in einem Konflikt verstehen, weil sie sich nämlich gegen Gleichgültigkeit unter Jugendlichen einsetzen, gegen eine Ich-kann-ja-doch-nichts-ändern-Haltung. Und dass sie sich als eine Gemeinschaft von Entdecker*innen verstehen, in der junge Menschen herausfinden, was sie können und was ihnen wichtig ist. Für das Leitungsteam wurde dadurch viel klarer, welches Bild nach außen sie über kafarna:um kommunizieren wollen. Und die möglichen Inhalte ihrer nächsten Gottesdienste, Aktionen oder YouTube-Videos standen im Grunde schon als Geschichten auf der Canvas. Es veränderte aber auch den Blick auf das, was vor Ort schon lief. Nicht mehr der Erfolg dieser oder jener Veranstaltung wurde diskutiert, sondern welche Leute gerade da sind und was sie brauchen, um zu entdecken, was sie können.

Storytelling bedeutet mehr als gut gemachte kirchliche Öffentlichkeitsarbeit oder unterhaltsamere Predigten, auch wenn bereits das wichtige Ziele sind.

Glaubensüberzeugungen in narrativer Form auszudrücken, verspricht meines Erachtens eine Lösung für das zentrale Problem der Kirchen in der heutigen Gesellschaft, nämlich, dass es ihnen nicht gelingt, die Relevanz des Evangeliums zu kommunizieren. Was verändert es eigentlich, wenn ich glaube? Was bedeutet die Botschaft Jesu für mein Leben? Der Erpresser in „You are wanted“ zeichnet ein destruktives Gottesbild – „Ich bin überall. Und wenn man sich mir widersetzt, werde ich ungemütlich“. Ich wünsche mir Geschichten, die mich genauso packen, wie „You are wanted“ – die aber auch von einem Gott erzählen, der das pralle Leben verspricht. Ich möchte solche Geschichten in Kirchen und Pfarrsälen hören. Aber gern auch in meiner neuen Lieblingsserie.

Literatur

Simmons, Annette, *The Story Factor. Inspiration, Influence and Persuasion through the Art of Storytelling*, New York 2006.

Campbell, Joseph, *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt [1949] 2011.

Ganz, Marshall *Public Narrative, Collective Action, and Power*.

Wer den Nusskern will, muss die Schale knacken

Aktuelle Bibelübersetzungen und ihre Bedeutung für eine zeitgemäße religiöse Sprache

Die Schrift selbst, ihr sprachlicher Ausdruck und der Umgang mit ihr gelten als „Sprachschule des Glaubens“. Claudio Ettl verdeutlicht die Bedeutung verschiedener Übersetzungen anhand der prominenten aktuellen Übersetzungsprojekte und wirbt für ein gemeinsames und gegenseitiges Verstehen der biblischen Botschaft. Entscheidend ist das Offenbarungsverständnis: Gott selbst spricht im Menschenwort und ermutigt zur eigenen sprachlichen Kodierung der glaubenden Antwort. Die Vielfalt der Erfahrungen des Gehens mit Gott spiegelt sich in der Vielfalt der Texte und auch in der Vielfalt der Übersetzungen und Rezeptionen wider.



Claudio Ettl leitet das Ressort Theologie, Spiritualität, Philosophie an der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus Nürnberg. Er ist zudem Leiter des Katholischen Bibelwerks im Erzbistum Bamberg und Verantwortlicher für das Projekt „Evangelium in Leichter Sprache“.

„Nach der Lektüre theologischer Traktate: Tortur! Schwulstig diese Sprache, auch wirklich an Geschwülsten leidend, bräuchte sie das Skalpell des Sprachchirurgen oder eine Strahlenkur, wenigstens entfettende oder entwässernde Pillen [...] Pathologie: Sprache, die an Fettwucherungen, Lipomen, leidet, an Ödemen, wässrigen Aufschwemmungen des sprachlichen Zellgewebes, an Obstipation, Drängen und Drücken um den Ausdruck, an Arthrose, steifer, ungelinker Gedankenbewegung [...]

In der somatischen Medizin gibt es Messer und Medikamente, in der Sprachmedizin aber, derer es bedürfte ...? Den Geist zur Klarheit des Ausdrucks zwingen, den sprachlichen Formsinn schärfen, fachliche Terminologie nicht zu esoterischem Kauderwelsch entarten lassen [...]

Niemand wird als Sprachkrüppel geboren, vieles lässt sich lernen. Lernen! Autofahren darf nur, wer's gelernt und die Prüfung bestanden hat, schreiben darf jeder, auch ungelernt. Theologen müssten schreiben wie Flaubert, der ganze Tage verbrauchte, um das einzig treffende Wort zu finden.“

Es war nicht erst Erik Flügge mit seinem 2016 erschienenen Buch „Der Jargon der Betroffenheit. Warum die Kirche an ihrer Sprache verreckt“, der den Kirchen ein massives Sprachproblem diagnostizierte. Die hier zitierten Passagen sind fast 50 Jahre älter. Sie sind den Tagebüchern von Fridolin Stier entnommen, die posthum unter dem Titel „Vielleicht ist irgendwo Tag“ veröffentlicht wurden (Stier 1981, 19). Der Tübinger Alttestamentler und Orientalist beschäftigte sich zeitlebens mit der Bibel und ihrer Sprache, insbesondere mit der Frage, wie biblische Texte angemessen übersetzt werden können. Von Stier stammt u. a. eine wortmächtige deutsche Übersetzung des Neuen Testaments. In seinen Aufzeichnungen dokumentiert er sein ständiges Ringen um Wörter, Sprache und Botschaft biblischer Texte. Und reflektiert zugleich über die Unzulänglichkeiten und Herausforderungen einer kirchlich-theologischen Sprache, die nicht mehr verstanden wird, weil sie sich der Sprache der modernen Welt entfremdet hat.

„Deine Sprache verrät dich!“, oder: Kirchlicher Zungenschlag ist entlarvend

Christliche Sprach- und damit Sprechfähigkeit entscheidet sich an der Bibel, genauer: an der Art und Weise, wie sie die biblischen Texte in der jeweiligen Zeit und im jeweiligen Kontext zur Sprache bringt. Dies kann nur auf dem Weg und mit Hilfe des Übersetzens der hebräischen und griechischen „Urtexte“ geschehen. Übersetzen heißt dabei freilich nicht allein, Wörter, Sätze und Textkonstruktionen in eine andere Sprache zu „ver-setzen“; es bedeutet zugleich, Inhalt, Sinn und Anspruch „hinüberzubringen“. Übersetzen bedarf der Kenntnis und Sensibilität für Wort und Geist der Ausgangs- wie der Zielsprache. Und damit auch des ernüchternden Eingeständnisses, dass sich niemals 100 Prozent hinüberretten lassen: „Wort um Wort, Vers um Vers stocken und stolpern. ‚Übersetzen‘ – dann kreischen und knirschen die Sprachen, also ‚ver-setze!‘, dann schlägt dir das böse Gewissen. Das Ganze ist ein ‚Versetz-geschäft‘, man bringt das hebräische Urwort hin, man kriegt dafür etwas weit unterm Wert des Versetzten und weiß, man kriegt's nie wieder heraus“ (ebd. 381). Dem Sinn nach ähnlich, doch mit einer anderen Metapher beschreibt Umberto Eco den Vorgang des Übersetzens: „So bin ich auf die Idee gekommen, dass Übersetzen auf einer Reihe von Verhandlungsprozessen beruht – ist doch Verhandlung genau ein Prozess, bei dem man, um etwas zu erreichen, auf etwas anderes verzichtet, und aus dem die Parteien am Ende mit einem Gefühl von vernünftiger wechselseitiger Befriedigung herauskommen sollten, geleitet vom goldenen Prinzip, dass man nicht alles haben kann“ (Eco 2006, 20).

Soll die Botschaft dennoch verstehbar bleiben – und dies ist ja der grundsätzliche Anspruch jeglicher religiöser Rede –, bedarf jede Zeit, jede Kultur und jede Gemeinschaft immer wieder neu der Bibelübertragung. Deshalb kann es keine „endgültige“, ein für alle Mal abgeschlossene Übertragung biblischer Text geben; deshalb gilt, frei nach Sepp Herberger: „Nach der Übersetzung ist vor der Übersetzung.“ Umgekehrt gibt jede Übersetzung Informationen

über Zeit, Kontext und Ausrichtung ihrer Zielgruppe preis. Luthers Bibelübersetzung von 1545 lässt ebenso Rückschlüsse auf ihre zeit-, glaubens- und sprachgeschichtlichen Kontexte zu wie die Vulgata des Hieronymus oder die Bibel in gerechter Sprache von 2006.

Oder, mit der Bibel selbst gesprochen: „Deine Sprache verrät dich!“ (Mt 26,73). Dieser triumphierende Ausruf der Umstehenden an den leugnenden Petrus, der nach der Verhaftung Jesu im Hof des Hohepriesters das weitere Schicksal seines Meisters abwartet, bezieht sich im Textzusammenhang auf den entlarvenden, weil unleugbaren Dialekt des Fischers aus der galiläischen Provinz. In einem übertragenen Sinn verstanden, formuliert dieser Satz gleichermaßen das Risiko wie die Chance religiöser Sprache, ist er Warnung und Verheißung zugleich: „Aufgepasst: Kirchlicher Zungenschlag und pastorale Mundart sind entlarvend und verräterisch!“

Unter diesen Prämissen soll im Folgenden ein kurzer Blick auf zwei bzw. drei der jüngsten deutschsprachigen Bibelübersetzungen geworfen werden. Daran schließen sich einige Überlegungen zur Bedeutung der Bibel und ihrer Übersetzungen für heutige religiöse Sprache und pastorale Praxis an.

Ein Jahr voller Bibelübertragungen: Aktuelle Revisionen und ihre Kriterien

In der zweiten Jahreshälfte 2016 erschienen mehrere wichtige und innovative Bibelübertragungen auf dem deutschsprachigen Büchermarkt. Den Anfang machte die revidierte Einheitsübersetzung, gefolgt von einem ersten Teilband der „Bibel in Leichter Sprache“; pünktlich zum Beginn des Reformationsgedenkjahres schließlich wurde die revidierte Lutherbibel der Öffentlichkeit vorgestellt. Dieses zeitliche Aufeinandertreffen war weder vorhersehbar noch beabsichtigt; gleichwohl bietet es die Chance, mehrere höchst unterschiedlich ausgerichtete Übertragungen zu vergleichen und nach ihrer Relevanz für die Theologie und pastorale Praxis zu befragen.

• Revidierte Einheitsübersetzung (EÜ 2016)

1979 erschien erstmals eine „Einheitsübersetzung“. Ihre Bezeichnung erhielt sie nicht wegen ihres teilweise ökumenischen Charakters, sondern weil sie die erste katholische Bibelübertragung war, die einheitlich, d. h. kirchenamtlich-offiziell für den gesamten deutschen Sprachraum Geltung erlangte. Bald nach ihrem Erscheinen zeichnete sich die Notwendigkeit einer Revision ab. Die Arbeiten daran begannen schließlich 2006, acht Jahre später war der Text durch die beteiligten Bischofskonferenzen approbiert und zur (1979 noch nicht erforderlichen) Anerkennung nach Rom weitergeleitet. Anfang 2016 lag diese endlich vor und wurde die Drucklegung veranlasst.

Kriterien

Von den Bischöfen gewünscht war eine moderate Überarbeitung, keine Neuübersetzung. Prinzipien der Revision der EÜ 2016 waren dabei u. a. eine stärkere Orientierung am Urtext (auf der Grundlage der aktuellen wissenschaftlichen textkritischen Ausgaben), Korrektur offensichtlicher Fehler, Eliminierung von nicht im Urtext zu findenden Zusätzen, Übersetzung von bisherigen Auslassungen, bessere Verständlichkeit durch Anpassung an heutige Sprachgewohnheiten sowie Sicherstellen der sprachlichen Wiedererkennbarkeit und praktischen Tauglichkeit für Liturgie und Katechese. Hinzu kamen neben einem leserfreundlicheren Layout die Durchsicht der Zwischenüberschriften und Einleitungen, die (nicht immer nachvollziehbare) Überarbeitung der Anmerkungen, ein verbessertes Begriffs- und Namensverzeichnis sowie überarbeitete – im Falle der Jerusalem-Karten jedoch leider nicht den aktuellen Forschungsstand wiedergebende – Landkarten. Völlig neu ist ein Verzeichnis der GPS-Daten wichtiger biblischer Orte (für weitere Informationen vgl. u. a. Bibel und Kirche 2/2017 sowie Ettl 2017).

• Revidierte Lutherbibel (Luther 2017)

Die Lutherbibel von 2017 ist bereits die vierte kirchenamtliche Revision der Lutherübersetzung. Seinem eigenen Anspruch entsprechend, eine für das „normale“ Volk verständliche Bibelübersetzung zu schaffen, unterzog bereits Luther selbst seine Übersetzungen zwischen 1521 und 1545 mehrfachen Überarbeitungen und sprachlichen Verbesserungen. Die rasante Verbreitung der Lutherübersetzung führte nach Luthers Tod dazu, dass eine Vielzahl an Nachdrucken in Umlauf kam; bis 1845 existierten mindestens elf unterschiedliche Textfassungen. Deshalb wurden Forderungen nach einem einheitlichen Text immer lauter. Sie führten schließlich 1892 zur ersten kirchenamtlichen Revision, der bereits 1912 eine zweite folgte, die v. a. eine Anpassung an die Duden-Orthografie umfasste. In mehreren, zum Teil von heftiger Kritik begleiteten Etappen wurde seit 1921 eine dritte Revision unternommen, die 1984 abgeschlossen war. Von 2008 bis 2016 schließlich erfolgte die aktuelle vierte Revision.

Kriterien

Ähnlich wie bei der neuen EÜ handelt es sich auch bei der neuen Lutherbibel um eine behutsame und eher punktuelle Überarbeitung. Deshalb war sie anfangs nur als „Durchsicht“ geplant, wurde am Ende aber doch als „Revision“ bezeichnet. Die Übersetzungskriterien entsprechen dabei in vielem denen der EÜ, unterscheiden sich jedoch in einem Punkt fundamental. Gemeinsam sind u. a. die Orientierung am Urtext, Korrektur offensichtlicher Fehler, Änderung missverständlicher oder unverständlicher Begriffe sowie sprachliche Wiedererkennbarkeit und praktische Verwendbarkeit für Liturgie und Katechese. Hinzu

kommt die Überarbeitung der Zwischenüberschriften, Sachinformationen, Parallelstellen sowie der Landkarten. Die für den Text weitreichendste Neuerung der revidierten Lutherbibel betrifft die Textgrundlage und Übersetzung der apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften, also der griechisch verfassten Spätschriften des Alten Testaments. Diese waren von Luther seinerzeit als zwar „nützlich und gut zu lesen“ bezeichnet worden, gehörten für ihn und sein Übersetzerteam jedoch nicht in gleicher Weise wie Altes und Neues Testament zur Bibel. Hier wurde nun zum ersten Mal die Septuaginta, die antike griechische Übersetzung des Alten Testaments, als Textbasis zugrunde gelegt. Dies bedeutete eine Änderung von ca. 80 Prozent des bisherigen Wortbestands und führte dazu, dass Lutherbibel und Einheitsübersetzung fortan über denselben Textbestand und eine meist übereinstimmende Verszählung dieser Texte verfügen (für weitere Informationen und Beispiele vgl. u. a. Bibel und Kirche 1/2017; dies. 2/2017; Jahr 2016).

Entscheidend ist der Text: EÜ 2016 und Luther 2017 im Vergleich

Die revidierte EÜ soll sprachlichen, exegetischen, liturgischen und pastoralen Ansprüchen gleichermaßen genügen. Wie bereits ihre Vorgängerversion sieht sie sich einer „gehobenen Gegenwartssprache“ verpflichtet, die vor allem ihrer liturgischen Verwendung Rechnung tragen soll. Dieser Sprachstil wird u. a. durch die Verwendung zeitgemäßer Wörter und Wendungen und die Korrektur zeitbedingter und überholter Ausdrücke sichtbar. Gleichzeitig erhebt die EÜ 2016 jedoch den Anspruch, näher am biblischen Sprachduktus zu sein. Dies zeigt sich an der Wortwahl ebenso wie an veränderten Wort- und Satzstellungen sowie Redewendungen und Sprachbildern. Bisher ausgelassene Signalworte wie „und siehe“ wurden eingefügt. Manche vertraute Formulierung wirkt dadurch holpriger und wird zunächst einmal fremder.

Anders stellt sich die Situation für die neue Lutherbibel dar. Im Unterschied zu den vorausgehenden Revisionen von 1912 und 1984 will die revidierte Lutherübersetzung 2017 bewusst „zurück zur Luthersprache“. Aufgrund dieses erhobenen Hauptprinzips unterscheidet sich Luther 2017 in ihrer Sprachgestalt, aber auch im hermeneutischen Ansatz fundamental von der Einheitsübersetzung. Das Prinzip „Mehr Luther!“ bedeutet, dass sprachliche Modernisierungen und Anpassungen früherer Überarbeitungen teilweise zurückgenommen wurden, um nicht „die kernige Sprache des Reformators zu verstellen“ (Deutsche Bibelgesellschaft). Damit soll die nicht zu überschätzende Bedeutung der Lutherbibel für die Entwicklung der deutschen Sprache und Kulturgeschichte gewürdigt werden. Rund ein Drittel aller Änderungen sind letztlich Korrekturen früherer Revisionen, und in vielen Fällen bedeutete die Anwendung dieses Kriteriums eine „Rückrevision“ zur letzten von Luther selbst verantworteten Fassung von 1545 bzw. 1546. Letztlich versucht die neue Lutherbibel den Spagat zwischen weiterhin angezielter reformatorischer Orientierung an den Urtexten und – nicht zuletzt durch das Reformationsgedenken beeinflusst – der kultur- und sprachgeschichtlichen Rückbesinnung auf Luthers ursprünglichen Wortsinn. Kein leichtes Unterfangen, wie die zum Teil deutliche Kritik aus den eigenen Reihen belegt.

Betrachtet man die Wirkung der unterschiedlichen Übersetzungen, so fällt das Ergebnis bei beiden zunächst einmal ähnlich aus: EÜ 2016 wie Luther 2017 wissen sich hermeneutisch der Texttreue verpflichtet. Dadurch werden die Texte jedoch bisweilen fremder und treten in größere Distanz zu ihren Leserinnen und Lesern bzw. Hörerinnen und Hörern. Zwei Beispiele: Die neue EÜ betont bei der Deutung des Gottesnamens in Exodus 3,14 („Ich bin, der ich bin“) gegenüber der bisherigen Übersetzung („Ich bin der, Ich-bin-da“) stärker die Unverfügbarkeit Gottes. Unter Umständen kann diese grammatisch sinnvolle Änderung jedoch Irritationen auslösen („Ist Gott denn nun nicht mehr für uns da?“). – Im sogenannten Hohenlied der Liebe in 1 Korinther 13 kehrt die neue Lutherbibel bei der mehrfach vorkommenden Formulierung „und hätte die Liebe nicht“ zu der von Luther ursprünglich mit dem deutschen Genitiv übersetzten Wendung „und hätte der Liebe nicht“ zurück – eine für das moderne Sprachempfinden gewöhnungsbedürftige Änderung.

Solche Veränderungen, die die Fremdheit des Textes bewusst machen, müssen kein Nachteil sein. Im Gegenteil: Das „Stolpern“ über die scheinbar bekannten, jetzt aber überraschend anderen, „neuen“ Texte bietet die Chance, sie neu wahrzunehmen und nach ihrem Sinn für heute zu fragen. Um diesen Sinn bzw. die Botschaft der biblischen Texte zu verstehen, bedarf es jedoch verstärkter „Aufklärung“ und Information der Adressatinnen und Adressaten; die Begleitung der neuen Übersetzungen in Predigt, Unterricht, Erwachsenenbildung und sonstiger Pastoral ist deshalb unverzichtbar. Eine Chance für die Pastoral; wird sie jedoch nicht genutzt, ist die neue Sprache der revidierten Übersetzungen kontraproduktiv und erschwert das Verstehen.

Die Ursachen für diese auf den ersten Blick ähnlichen Lese- bzw. Hörerfahrungen sind, wie beschrieben, unterschiedlich: Bei der EÜ 2016 rührt die größere „Überraschtheit“ über den neuen Text v. a. aus der stärkeren Orientierung am biblischen Sprachduktus; bei Luther 2017 dagegen ist sie oft Ergebnis einer stärkeren Orientierung am „originalen Luther-Sound“. Letzten Endes fühlen sich EÜ 2016 wie Luther 2017 ihrer jeweiligen Textgrundlage verpflichtet und sind aus dieser Perspektive heraus verfasst.

Entscheidend ist die Zielgruppe: Bibeltexte in Leichter Sprache

In gewisser Weise den Gegenpol zu am Text orientierten Übersetzungen wie EÜ und Luther 2017 bilden sogenannte „kommunikative Übersetzungen“. Sie orientieren sich stärker am Sinn des Ursprungstextes und versuchen diesen im Blick auf die angezielte Zielgruppe, ihren gesellschaftlich-religiösen Kontext und ihre konkrete Sprach- und Lebenssituation zu

übertragen. Die dritte der 2016 erschienenen neuen Bibelausgaben geht diesen Weg am konsequentesten: Der erste Teilband der „Bibel in Leichter Sprache“ mit den vornehmlich aus dem Matthäus- und Johannesevangelium stammenden Evangelientexten des Lesejahres A (die beiden anderen Lesejahre folgen 2017 und 2018) begibt sich dabei in vielem auf sprachliches Neuland.

Mit „Leichter Sprache“ wird eine barrierefreie Sprache bezeichnet, die sich durch einfache, klare Sätze und ein übersichtliches Schriftbild auszeichnet. Sie ist deshalb besser verständlich. Zu Leichter Sprache gehören idealerweise auch erklärende Bilder, Fotos oder Grafiken. Das Konzept der Leichten Sprache berücksichtigt insbesondere die Bedürfnisse von Menschen mit Lernschwierigkeiten, aber auch von anderen Menschen mit (noch) eingeschränkter Sprach- und/oder Lesekompetenz, wie Menschen mit Demenz, Kinder, Menschen mit Migrationshintergrund, Geflüchtete u. a.

Oberstes Prinzip der Leichten Sprache ist Textverständlichkeit. Diese wird u. a. durch Einfachheit und Eindeutigkeit der Sprache, klare Gliederung des Textes, Prägnanz und kurze Sätze erreicht. Daran anknüpfend wurden bestimmte Regeln für Leichte Sprache entwickelt, die sich als hilfreich erwiesen haben (vgl. [Netzwerk Leichte Sprache](#)). Um einen Bibeltext in Leichte Sprache zu übertragen, müssen einfache Worte und kurze Sätze mit kleinschrittigen Sinnzusammenhängen gewählt werden. Manche Begriffe müssen exformiert werden, d. h. der unausgesprochene, aber mitgewusste Inhalt eines Wortes muss direkt ausgedrückt werden, damit der Text verstanden werden kann. So wird beispielsweise aus dem Begriff des Propheten „ein Mann, der in seinem Herzen mit Gott redet“ und „den Menschen erzählt, was Gott in seinem Herzen zu ihm sagt“ (vgl. bspw. die Übersetzung der Bibel in Leichter Sprache zu Mk 1,1–8). Und die Arbeiter im Weinberg erhalten als Tageslohn keinen Denar, sondern 50 Euro.

Einen Bibeltext in Leichter Sprache zu erstellen, ist ein spannender und zugleich verantwortungsvoller Prozess. Die ständige Herausforderung lautet: Wie können die klaren Prinzipien der Leichten Sprache auf den biblischen Text so angewendet werden, dass seine theologische (Kern-)Aussage und religiöse Tiefe dennoch erhalten bleiben? Eine solche elementarisierende und sich auf die wesentlichen Aussagen konzentrierende Übertragung biblischer Texte muss deshalb sprachwissenschaftlich reflektiert und exegetisch verantwortlich geschehen. Beides ist in dem vom [Katholischen Bibelwerk](#), der Nürnberger Akademie [Caritas-Pirkheimer-Haus](#) und den Franziskanerinnen von Thuiné verantworteten Projekt „Evangelium in Leichter Sprache“ durch mehrfache sprachliche wie theologische „Qualitätskontrollen“ gewährleistet (weitere Informationen sowie alle bisher übertragenen, kostenlosen Bibeltexte und Bilder unter www.evangelium-in-leichter-sprache.de).

Die Übertragung von Bibeltexten in Leichte Sprache nimmt die anvisierte Zielgruppe am eindeutigsten und konsequentesten in den Blick. Nicht zuletzt deshalb sind Menschen mit Lernschwierigkeiten von Anfang an aktiv am Übertragungsprozess beteiligt. Sie prüfen die Texte, und erst, wenn sie ihre Zustimmung geben, dürfen sie veröffentlicht werden. Mit diesem unverzichtbaren Prinzip der Zielgruppenbeteiligung am Übersetzungsprozess unterscheiden sich Bibeltexte in Leichter Sprache grundlegend von anderen Bibelübersetzungen. Zugleich wird deutlich, dass es sich bei diesen Texten weniger um Übersetzungen als vielmehr – ähnlich wie bei der Bibel in gerechter Sprache – um interpretierende Übertragungen handelt. Dennoch oder gerade deswegen besitzen Bibeltexte in Leichter Sprache eine wichtige Funktion im Bereich der religiösen Rede. Die positive Resonanz auf das Projekt belegt den wachsenden Bedarf für derartige zielgruppenorientierte Bibeltexte. Sie helfen nicht nur Menschen mit Lernschwierigkeiten, sondern offenbar auch anderen, einen zeitgemäßen und verständlichen Zugang zur Bibel zu gewinnen.

Über die Sprache hinaus in die Fremde: Übersetzen als Exodus-Erfahrung

Welche Bedeutung spielen die vorgestellten neuen Bibelübertragungen für eine zeitgemäße religiöse Sprach- und Sprechfähigkeit? Von unterschiedlichen Positionen ausgehend und aus unterschiedlicher Perspektive kommend stehen alle drei vor derselben Herausforderung: die Fremdheit und Distanz ihres Gegenstandes. Der Text kommt „wie ein Gast aus fremdem Land, aus ferner Zeit [...] in alter Tracht. Ich beegne Ungewohntem [...]. Aber wenn er den Mund öffnet, [...] spricht ein Mensch zu mir, den ich verstehe“ (Stier 1981, 20). Diese Distanz zu überwinden und den alten Text heute neu zum Sprechen zu bringen, ist die Aufgabe jedes biblisch orientierten religiösen Sprechens. Dass dies gelingen kann, zeigt das christliche Offenbarungsverständnis. Denn in der Heiligen Schrift ist Gott als Sprechender erfahrbar, der selbst spricht und damit andere anspricht. Dementsprechend sind beide Perspektiven bzw. Ebenen im Blick – die des Sprechenden und die der Angesprochenen, die des Rufenden wie die des Angerufenen, die des Textes ebenso wie die seiner Adressaten bzw. Zielgruppe. Biblische Rede ist wechselseitige Kommunikation, kein Einbahn-Geschehen zwischen Sender und Empfänger, sondern dialogischer Austausch.

Nimmt man dieses Offenbarungsverständnis ernst, wird die Vielfalt biblischer Übersetzungen nicht nur verständlich, sondern geradezu unverzichtbar. Der Vielfalt des Kommunikationsprozesses im Kontext unterschiedlicher Zeiten, Menschen und Kulturen entspricht eine Vielfalt der religiösen Sprache und damit auch der Bibelübersetzungen. Vielleicht liegt hier die Chance heutiger religiöser Rede: Diese Vielfalt nicht nur zu respektieren, sondern sie zu entdecken und zu fördern. Zum Beispiel dadurch, dass in Liturgie, Predigt, Katechese, Glaubensgespräch, Erwachsenenbildung etc. unterschiedliche Textfassungen nebeneinandergestellt, nebeneinander gelesen und miteinander verglichen

werden (vgl. die Tabelle im Anhang). Oder dadurch, dass biblische Texte und Geschichten gemeinsam neu übersetzt werden und so die angesprochenen Adressaten in den Blick geraten – Zielgruppenorientierung also Realität wird. Dann kann auch die Tatsache, dass es weiterhin keine vollständige ökumenische deutsche Bibelübersetzung gibt, nicht mehr als Skandal und Mangel, sondern als Chance und Herausforderung begriffen werden.

Religiöse Sprache ist immer wieder aufs Neue zum Exodus aufgerufen:

- Sich aufzumachen, die zwar kümmerlichen, aber letztlich doch bequemen Fleischtöpfe Ägyptens zu verlassen, um auf dem Weg durch die Ungewissheit und Unbehaustheit der Wüste das gelobte Land zu erreichen.
- Sich nicht mit dem letzten kümmerlichen Rest an (sprachlicher) Relevanz zu begnügen, sondern der Zusage zu trauen, dass Gottes Wort immer wieder neu hörbar ist.
- Und mit dieser Vision aufzubrechen, um über die Sprache hinaus neue Pfade des Sprechens zu suchen ... Übersetzen als immer wieder neue Exodus-Erfahrung. Und Sprache als Zelt, um in neuen Kontexten und an unbekannten, nie ersehnten Orten überleben zu können und von der Gegenwart Gottes und seinem Mit-unterwegs-Sein zu erzählen ...

Dringend benötigt wird eine religiöse Sprache, die – nochmals in den Worten Fridolin Stiers – „es vermöchte, aus den in antiken Begriffen gedachten und formulierten Glaubenssätzen das Gemeinte [...] hervorzuholen, um es dieser unserer Welt neu zu Gehör zu bringen. Wer den Nusskern will, muss die Schale knacken. [...] Um aber den ‚Kern‘ nicht zu beschädigen, müssten der Kirche Theologen erstehen, die, mit dem doppelten Charisma ungewöhnlicher Denk- und Ausdruckskunst (!) begnadet, Denker wären und Dichter zugleich [...]“ (Stier 1981, 331 f.).

Anhang: Synopse zu Lk 2,1-3

Einheitsübersetzung 2016

1 Es geschah aber in jenen Tagen, dass Kaiser Augustus den Befehl erließ, den ganzen Erdkreis in Steuerlisten einzutragen.
2 Diese Aufzeichnung war die erste; damals war Quirinius Statthalter von Syrien.
3 Da ging jeder in seine Stadt, um sich einzutragen zu lassen.

Lutherbibel 2017

1 Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt geschätzt würde.
2 Und diese *Schätzung war die allererste und geschah zur Zeit, da Quirinius Statthalter in Syrien war.
3 Und jedermann ging, dass er sich schätzen ließe, ein jeglicher in seine Stadt.

Evangelium in Leichter Sprache

Als Jesus geboren wurde, lebte ein Kaiser.
Der Kaiser hieß Augustus.
Kaiser Augustus wollte über die ganze Welt herrschen.
Dazu brauchte er viel Geld.
Darum sollten die Menschen viele Steuern bezahlen.
Kaiser Augustus sagte:
Alle Menschen sollen in einer Liste aufgeschrieben werden.
In der Liste kann ich sehen:
Haben alle Menschen die Steuern bezahlt?

Literatur

Besprochene Bibelausgaben:

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Mit Apokryphen, Stuttgart 2016.

Bauer, Dieter/Ettl, Claudio/Mels, Paulis, Bibel in Leichter Sprache. Evangelien der Sonn- und Festtage im Lesejahr A, Stuttgart 2016.

Sekundärliteratur:

Bibel und Kirche 72 (1/2017) „Martin Luther und ‚seine‘ Bibel“.

Bibel und Kirche 72 (2/2017) „Die neue Einheitsübersetzung“.

Deutsche Bibelgesellschaft, Die Lutherbibel 2017: Was ist neu?.

Eco, Umberto, Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen, München 2006.

Ettl, Claudio, Nach der Revision ist vor der Revision. Die revidierte Einheitsübersetzung der Bibel, in: Stimmen der Zeit 235 (2017), 63–66.

Jahr, Hannelore (Hg.), und hätte der Liebe nicht“. Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017, Stuttgart 2016.

Stier, Fridolin, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg/Br. – Heidelberg 1981.

Bullshit-Bingo, Kollegenbashing und frohe Ostern

Sogenannte „Bullshit-Bingos“ erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Auf humorvolle Weise karikieren sie die Verwendung von Floskeln, Phrasen und Sprachspielen, deren Bedeutung nicht in ihrem Inhalt oder ihrer Originalität, sondern in der Selbstaffirmation innerhalb des eigenen Kreises liegt. Über Twitter machte Sandra Bills auf eine entsprechende Version für Osterpredigten aufmerksam. Im hier neuveröffentlichten Eintrag aus ihrem persönlichen Blog verarbeitet sie die überraschend empörten Reaktionen.



Dr. Sandra Bills ist Pastorin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und Referentin für Kirche².

Christus ist auferstanden. Er ist wahrhaftig auferstanden.	Er hat uns durch sein Kreuz erlöst.	Jesus lebt und er will Anteil an deinem Leben haben.	Dass Jesus auferstanden ist, kann man nicht wissen. Man muss es glauben.
Ein Fest des Lebens Gottes mitten unter uns und in uns.	Gott hat uns durch seinen Sohn alles gegeben.	Jesus ist nicht tot. Jesus lebt.	Gottes Geschichte mit uns ist mit dem Tod nicht zuende.
Ostern ist die Heuschöpfung des Lebens.	Christus hat dem Tod die Macht genommen.	Der Osterglaube entsteht durch die Begegnung mit Jesus.	Weder unsere Sünden noch unser Tod können uns von Gott trennen.
Jesus ist von Gott ins Recht gesetzt worden.	Der Gott, der Jesus am Ostermorgen in ein neues Leben verwandelt hat, der kann auch uns verwandeln.	Der Stein ist weg, das Grab ist leer.	Jeder, der an Jesus glaubt, stirbt in den Tod Jesu hinein und darf mit ihm auferstehen.

Sandra Bills
 @PastorSandy

Folgen

Bullshitbingo für die Osterpredigt.

08:47 · 5 Apr 2015

↩
↻ 9
❤ 26

An Ostern postete ich bei [Twitter](#) ein Bild, das ich bereits im letzten Jahr ([in meinem Blog](#)) geteilt hatte. Ähnliches hatte ich [an Weihnachten 2012](#), anlässlich eines Wetten-dass-Abends 2012 und einer WWDC-Präsentation von Apple 2013 veröffentlicht.

Es handelte sich dabei um sogenannte „Bullshit-Bingos“ oder „Buzzword-Bingos“, die Wikipedia folgendermaßen definiert:

Buzzword-Bingo, in der späteren Verbreitung auch **Bullshit-Bingo** [...] genannt, ist eine humoristische Variante des Bingo-Spiels, die die oft inhaltslose Verwendung zahlreicher Schlagwörter in Vorträgen, Präsentationen oder Besprechungen persifliert.

Diese Form der Satire setzt sich demnach mit Redundanzen sowie erwartbaren Worthülsen und geprägten Ausdrücken auseinander, die in bestimmten Settings Beispiele von Binnenkommunikation verdeutlichen können. Der geprägte Terminus technicus „Bullshit-Bingo“ bezieht sich daher nicht auf eine Bewertung des Inhalts, sondern eher auf die Art der Vermittlung und liefert eine spielerische und augenzwinkernde Wahrnehmungshilfe.

Auf den oben abgebildeten Post bei Twitter bekam ich mehrere kritische Nachfragen.

Viele Rückmeldungen führe ich darauf zurück, dass vielleicht nicht allen der Ausdruck „Bullshit-Bingo“ vertraut war und nicht deutlich genug ersichtlich war, dass ich keineswegs den Inhalt der Osterpredigten als „Bullshit“ bezeichne, sondern allein die humorvolle Sicht auf Kommunikation diesen (zugegebenermaßen etwas vulgären) Namen trägt.

Aus den Kommentaren las ich jedoch auch eine identifizierte Betroffenheit heraus (gleichermaßen von Predigenden und Zuhörenden). Manche fragten interessiert: „Wie machst du es (besser)?“, andere vermuteten „Amtsbruderbashing“, wieder andere fanden es „geschmacklos [...] und unterste Ebene“.

Zuerst: Ich stehe auch selbst auf der Kanzel. Oft kann man sicherlich auch bei meinen Predigten schnell „Bingo“ rufen, weil man auch mich schnell überführen kann, keineswegs wort-hülsenfrei zu predigen. Das reflektiere ich durchaus ehrlich, schmerzhaft und klar. Fesselnde

und kontextuelle Sprachbilder zu finden, ist und bleibt eben eine Herausforderung und hohe Kunst.

Daher wundert es mich umso mehr, warum Predigtkolleg*innen und Predigtzuhörer*innen gleichermaßen nun von dieser Satire in meinem Post so angefasst, betroffen und vielleicht sogar verletzt waren. Warum liegt es für Amtsbrüder und Amtsschwester*innen näher, darin ein nestbeschmutzendes Kolleg*innenbashing zu deuten, als humorvoll ein „Ist auch alles nicht so einfach, lasst uns dennoch unser Bestes geben“ zu lesen? Und warum wird diese Satire eher als „geschmacklos und unterste Ebene“ gedeutet als als ein humorvolles Ringen, diesen wertvollen Inhalt würdig und zeitgemäß zu kommunizieren? Schließlich, und das sollte doch eigentlich klar sein, bin ich sowohl selbst predigende Kollegin als auch Christin, der daran liegt, die Auferstehung Jesu bestmöglich zu verkünden.

Ich möchte somit weder Kolleg*innen kritisieren noch den Inhalt der Osterbotschaft. Was ich jedoch als Bullshit im Sinne des Bullshit-Bingos empfinde, ist die gleichförmige und erwartbare Sprache in unseren Ostergottesdiensten, die die Osterbotschaft verkündigt. Nicht die Auferstehung des Herrn ist eine Worthülse, wohl aber unser dublettenartiges Reden davon. In vielen Gottesdiensten wird an diesen Ostertagen exakt das Gleiche gepredigt worden sein. Dies führe ich nicht auf das gemeinsame Proprium „Ostern“, den einenden Heiligen Geist oder das geordnete Perikopensystem in Deutschland zurück, sondern auf unsere Predigtkultur (aktiv und passiv), die nahezu plagiathaft Versatzstücke aneinanderreihet.

Das Bullshit-Bingo persifliert die „oft inhaltslose Verwendung zahlreicher Schlagwörter“, so Wikipedia, daher ist die Übertragung in unsere Predigtkultur demaskierend und aufschlussreich, besonders, wenn sie nicht bierernst, sondern satirisch-humorvoll daherkommt.

Vielleicht haben wir zu wenige Orte, an denen wir uns über zeitgemäße Homiletik austauschen können. Sowohl im ernstesten theologischen Ringen als auch im augenzwinkernden Schmunzeln.

Nachtrag: Die „Gardinenpredigerin“ hat einen anregenden Post über das Verblässen traditioneller liturgischer Bekenntnisformeln an Ostern geschrieben. Diese Entwicklung scheint ja durchaus in Verbindung mit den oben angesprochenen Worthülsen zu stehen. Der Abbruch geprägter liturgischer Traditionen geschieht parallel mit einer Zunahme allgemeiner homiletischer Versatzstücke oder folkloristischer Osterkultur.

„Turmeremit“ im Mariendom in Linz

Das Projekt „Turmeremit“ in unserer Zeit

„Beschleunigungsgesellschaft“ (Rosa 2012) und „Müdigkeitsgesellschaft“ (Han 2010) sind einige der soziologischen und sozialphilosophischen Charakterisierungen, die gewisse Strukturen und Prägungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft treffend auf den Begriff bringen. Sie decken zudem damit verbundene Pathologien auf, die nach Gegenimpulsen suchen lassen. So wird die Sehnsucht nach Ruhe, Rückzug und Achtsamkeit in einer „Beschleunigungsgesellschaft“, die vom „rasenden Stillstand“ (Virilio 1992) beherrscht wird – der Menschen antreibt, ohne sie „vorwärts“ kommen zu lassen –, groß. Überforderung und Orientierungslosigkeit sind Momente, die in einer „Müdigkeitsgesellschaft“ überhandnehmen. Die christliche Tradition birgt unter anderem auch für die Suche nach einem lebensförderlichen Umgang mit den Herausforderungen unserer Zeit ein großes Potential in sich, welches teilweise lediglich erneut zutage gebracht werden muss. Ein Anliegen des Projekts „Turmeremit“ ist es, die bleibende Relevanz des christlichen Glaubens in unserer Zeit spürbar werden zu lassen und dessen hilfreiche Unterstützung für die alltägliche Lebenspraxis aufzuzeigen.

Ein Blick in die Eremitage

Das Projekt „Turmeremit“ im Mariendom in Linz wurde 2009 initiiert, als Linz Kulturhauptstadt war. Dafür wurde im Turm der Kirche auf ca. 68 Metern Höhe eine bewohnbare Stube eingerichtet. Seither besteht für „spirituell Suchende“ die Möglichkeit, als sogenannte/r „Eremit/in“ diese Stube eine Woche lang zu bewohnen. Die Eremitage ist ca. 7 m² groß. Sie ist mit einer kleinen Kochnische, einem Bett, einem Tisch samt Stuhl und einer angrenzenden Toilette ausgestattet. Wasserzu- und -ablauf, elektrischer Strom und ein Heizkörper sind vorhanden (vgl. Abb. 1). Die Hälfte des Jahres, d. h. während der Fastenzeit bis zum Freitag nach Ostern, in den oberösterreichischen Sommerschulferien sowie im Advent und zur Weihnachtszeit, steht die Eremitage jeweils von Freitag bis Freitag einem Eremiten oder einer Eremitin zur Verfügung. Dieses Angebot wird von vielen Menschen unterschiedlichsten Alters (der jüngste Eremit war 17 Jahre alt, der Älteste 85 Jahre), die diversen sozialen Kontextualisierungen und (a-)religiösen bzw. weltanschaulichen Verortungen entstammen, genutzt, um den Lebensalltag zu unterbrechen, sich zu erholen, innezuhalten und der eigenen „spirituellen Suche“ nachzugehen.



Dipl.-Ing. (FH) Dr. Sibylle Trawöger
betreut als Mitarbeiterin im Domcenter das
Projekt „Turmeremit“ und ist wissen-
schaftliche Mitarbeiterin am Institut für
Fundamentalthologie und Dogmatik der
Katholischen Privatuniversität Linz.

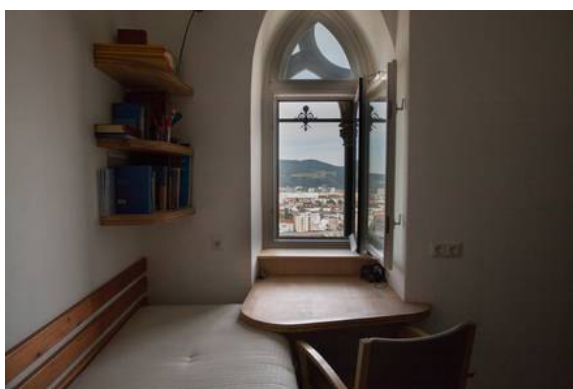


Abb. 1: Ein Teil der Innenausstattung der Eremitage im Turm des Mariendoms
(Bildnachweis: Maximilian Plöderl, Linz 2014)

Das Projekt ist nur mit verlässlichen und engagierten Kooperationspartner/innen zu bewerkstelligen. So ist beispielsweise wöchentlich punktgenau während der Aus- und Einzugsphase die Eremitage zu reinigen, der Übergang von einem Eremiten zur nächsten Eremitin wird von Ehrenamtlichen feierlich gestaltet und praktisch unterstützt (z. B. durch Hilfeleistung beim Transport des Gepäcks), täglich wird der/die Eremit/in mit einem warmen Mittagessen sowie Frühstück und Abendessen versorgt, jeder Eremitin und jedem Eremiten steht eine geistliche Begleitung zur Verfügung usw. – all diese Tätigkeiten sind zu koordinieren. Immer wieder sind kleinere Umgestaltungen nötig, um das Projekt – ohne es

im Wesentlichen zu verändern – pragmatisch und handhabbar weiterführen zu können.

Ein Blick über die Eremitage im Turm hinaus

Das Projekt „Turneremit“ aktualisiert die Tradition der „Exerzitien“ in einer direkten, einsichtigen und Interesse erweckenden Art und Weise. Es beinhaltet auch einen „pastoralen Mehrwert“ bzw. sozusagen einen „missionarischen Impetus“, der nicht nur auf die Eremit/innen einwirkt. Das Projekt geht in einer vielschichtigen und vernetzten Weise über die Eremitage im Turm hinaus. Die originalgetreue Rekonstruktion der Eremitage, die im Erdgeschoss des Mariendoms so positioniert ist, dass sie ganzjährig von den Kirchenbesucher/innen betrachtet werden kann, lädt beispielsweise dazu ein, die Räumlichkeit auf sich wirken zu lassen (vgl. Abb. 2). Dabei werden bei den Betrachtenden unweigerlich Fragen geweckt wie: Was motiviert Menschen, sich für eine gewisse Zeit in diesen kleinen Raum in der Höhe des Kirchenturms zurückzuziehen? Wäre diese Art von Rückzug bzw. eine generelle Unterbrechung der Alltagsroutine und somit ein „Innehalten“ auch für mich geeignet? Bereits dieser Denkanstoß ist von hohem Wert: Der Blick in die Rekonstruktion der Eremitage fordert zur Auseinandersetzung mit Themen wie Rückzug, Unterbrechung des Alltags, Suche nach Gott usw. auf (vgl. Trawöger 2016). Wenn diese Fragen weiter unter der Haut brennen und mehr und mehr die Neugierde wecken, kann das Gespräch mit geschulten Mitarbeiter/innen im Domcenter aufgesucht werden, wo gegebenenfalls auf weitere spirituelle Angebote der Diözese Linz, die den jeweiligen zur Sprache gebrachten Aspekt vertiefen, verwiesen werden kann.



Abb. 2: Originalgetreuer Nachbau der Eremitage im Erdgeschoss des Mariendoms (Bildnachweis: Maximilian Plöderl, Linz 2014)

Ein „(Wohn-)Ort“ wird so zum ersten unübersehbaren Vermittler für spirituelle Grundthemen der christlichen Tradition. Über die „Atmosphäre“ des Raumes bzw. die „Gestimmtheiten“ im Raum (vgl. Böhme 2001) kann ein Zugang zur spirituellen und religiösen Sinndimension geschaffen werden. Auch viele Menschen die sich von der katholischen Kirche bzw. dem christlichen Glauben distanziert haben oder sich selbst als „nicht religiös“ bezeichnen würden, sind von dem Ort im Turm fasziniert und zählen zum Kreis der Eremit/innen. Mitten in der Stadt und doch – aufgrund der Höhe – in einer gewissen Distanz zum bunten Treiben. Die Wirkung des Orts und die damit einhergehenden Perspektivenveränderungen werden körperlich erlebbar – unter anderem im täglichen Auf- und Absteigen der 400 Stufen. Am Abend, wenn die Außentüren des Domes verschlossen werden, kann die „Atmosphäre“ des Mariendoms, der flächenmäßig größten Kirche Österreichs, auf individuelle Weise erfahren werden.

Ein Detail im Auszug – das Eremitentagebuch

Neben dem Anziehungspunkt „Ort“ (sei es der Mariendom, der Turm, die Eremitage, die Rekonstruktion der Eremitage oder gar der „Mix“ all jener) gibt es noch weitere Momente, die einen wesentlichen Beitrag zum gelungenen Eremit/innenaufenthalt leisten. Besondere Einblicke in das Projekt bieten die Eremit/innentagebücher. Jede/r Eremit/in wird gebeten, Tagebucheinträge zu hinterlassen. Aufzeichnungen von Erlebnissen während der Eremit/innenzeit, farbige Bilder, Zeichnungen, Gedichte, Erfahrungsberichte, Dankesworte und Gebete prägen die Eintragungen. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens kann festgehalten werden, dass darin auf einmalige Weise die vielfältigen Begegnungsweisen Gottes mit dem Menschen dokumentiert sind. Bereits sechs gefüllte Tagebücher liegen in der Eremitenstube auf. Jede/r Eremit/in kann die Aufzeichnungen seiner/ihrer Vorgänger/innen durchschmökern und je nach Belieben täglich einen Eintrag verfassen oder eine kurze Notiz am Ende des Aufenthalts hineinschreiben. „Tradition“ wird hier für jeden einzelnen Eremiten und jede einzelne Eremitin konkret erfahrbar: Mit dem übergebenen und weitergeführten Eremit/innentagebuch reiht sich jede/r Eremit/in in die Weisheitstradition der Turneremit/innen ein.

Schluss

Das Projekt darf sich einer großen Resonanz erfreuen. Vor allem, weil es einige der Herausforderungen unserer Zeit in den Blick nimmt und Anregungen zu einem lebensförderlichen Umgang bereithält; aber auch, weil es „leise“ und „unaufdringlich“ eine langsame Annäherung an die mit dem Stichwort „Eremit/in“ verbundenen Qualitäten der

christlichen Tradition ermöglicht. Das Projekt hat demnach eine „missionarische Besonderheit“, es hält unterschiedliche „Einstiegsszenarien“ bereit (vom Gedankenanstoß über das [Informations-]Gespräch im Domcenter bis hin zum Rückzug in die Eremitage). Dies findet vor allem in einer Gesellschaft, die von Individualisierungstendenzen (vgl. Kreutzer 2016) geprägt ist, großen Anklang; da hier beispielsweise frei wählbare Weisen der Annäherung an und der Vertiefung in die christliche Spiritualität bzw. Tradition möglich sind.

Daten und Fakten zum Projekt

Nähere Informationen:

Domcenter Linz
z. Hd.: Trawöger Sibylle
Herrenstraße 36
4020 Linz
Österreich
0043/(0)732/946100
domcenter@dioezese-linz.at
www.mariendom.at

Bewerbung als Turmeremit/in:
mittels Anmeldebogen (im Domcenter erhältlich)

Kosten für Aufenthalt samt Verpflegung und geistlicher Begleitung:
675 €

Impulsgeber:
MMMag. Hubert Nitsch

An der Umsetzung beteiligt:
Dr. Maximilian Strasser, Dipl.-Ing. Wolfgang Schaffer, Mag. Clemens Pichler, Mag.^a Susanne Gross ...

Literatur

Böhme, Gernot, Ästhetik.
Vorlesungen über Ästhetik als
allgemeine Wahrnehmungslehre,
München 2001.

Han, Byung-Chul, Müdigkeitsgesellschaft, Berlin 2010.

Kreutzer, Ansgar, Stil der
Gastfreundschaft. Der christliche
Glaube im Kontext von
Individualisierung und Globalisierung, in: Theologisch-praktische
Quartalschrift 164 (2016) 294–304.

Rosa, Hartmut, Weltbeziehungen im
Zeitalter der Beschleunigung.
Umriss einer neuen
Gesellschaftskritik, Berlin 2012.

Trawöger, Sibylle, Ein Blick unter
die Matratze. Annäherungen an die
Kontemplation mittels der „Ästhetik
des Performativen“ ausgehend von
der Eremitage des Linzer
Mariendoms, in: Nierhaus,
Irene/Heinz, Kathrin (Hg.),
Matratze/Matratze. Möblierung von
Subjekt und Gesellschaft. Konzepte
in Kunst und Architektur, Bielefeld
2016, 167–181.

Virilio, Paul, Rasender Stillstand.
Essay. Aus dem Französischen von
Bernd Wilczek, München/Wien
1992.

Qualität in Pfarreien

Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral

Unter diesem Titel hat Thomas Wienhardt, Gemeindeentwickler im Bistum Augsburg, eine umfangreiche Studie (zugleich seine Habilitationsschrift) vorgelegt, in der er Qualitätskriterien erfolgreicher Pfarreien erhebt. Sein Ziel ist es, kirchlichen Praktikerinnen und Praktikern angesichts einer schwer überschaubaren Vielzahl möglicher Kriterien eine empirisch fundierte Orientierung für ihr Tun an die Hand zu geben. Sein theologischer Ausgangspunkt dafür ist die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums, *Lumen gentium*. Nach deren erstem Satz ist Christus das Licht der Völker, und Aufgabe der Kirche (die nicht selbst Licht ist, sondern nur das Licht Christi reflektieren kann) ist es, als Zeichen und Werkzeug, also als Sakrament, dem Reich Gottes und dem von ihm gewollten Heil zu dienen. Das Licht Christi hat durchaus greifbare Wirkungen, es setzt Menschen in Bewegung, sich z. B. für den Nächsten einzusetzen oder Gott zuzuwenden. Es lassen sich also Indikatoren angeben, anhand derer diese Wirkungen – z. T. indirekt – fassbar werden. Somit ist auch die Wirkung pastoralen Handelns, das die Wirkungen des Lichtes Christi unterstützen und stärken soll, grundsätzlich empirischen Indikatoren zugänglich.

Kritiken, die die Messbarkeit pastoralen Handelns anzweifeln, sieht Wienhardt v. a. begründet in „unprofessionellem Agieren oder (un-)bewussten Machtverhältnissen oder auch [...] anderen Zielen, die implizit gerade verfolgt werden. So kann es z. B. sein, dass man nicht genau hinschauen möchte, um nicht die Überzeugung bisheriger Finanziers zu gefährden, dass die eigene Arbeit sinn- und wirkungsvoll ist. Daraus ist nicht zu folgern, dass besser keine Messgrößen eingeführt werden, sondern vielmehr, dass möglichst verschiedene Sichtweisen in die Betrachtung einer Organisation zu deren Qualitäts-Beurteilung einfließen sollten“ (89).

Als methodisches Raster verwendet Wienhardt das Qualitätsmanagement-Modell der European Society for Quality Management (EFQM). Es ist dem Ansatz des „Total-Quality-Management“ verpflichtet, wonach eine Organisation sich nicht durch Veränderungen an einer einzigen Stellschraube verändern lässt, sondern nur durch eine ganzheitliche, systemische Betrachtungsweise. Das EFQM-Modell unterscheidet zwischen Befähigerkriterien (mit denen der Bereich der Leistungserstellung erfasst wird: Führung, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Strategie, Partnerschaften und Ressourcen sowie Prozesse, Produkte und Dienstleistungen) und Wirk- oder Ergebniskriterien (die vier Ergebnis-Bereiche lauten „Mitarbeiterbezogene Ergebnisse“, „Kundenbezogene Ergebnisse“, „Gesellschaftsbezogene Ergebnisse“ und „Schlüsselergebnisse“). Hinsichtlich der Ergebnisse differenziert Wienhardt noch weiter nach vier Wirkungsdimensionen, die anhand des Modells der International Group of Controlling (IPC) systematisiert werden können und sich besonders für den Bereich von Non-Profit-Organisationen eignen: Output (Menge erbrachter Leistungen, z. B. Veranstaltungen, Produkte, Dienstleistungen etc.), Outcome (gesellschaftlicher Nutzen), Impact (subjektiv empfundene Wirkung) und Effect (objektiv wahrnehmbare Wirkung). Zudem kann man zwischen vier Stakeholder- oder Interessensgruppen unterscheiden, die die verschiedenen Kriterien unterschiedlich gewichten: direkte Wirkungsempfänger, Mitglieder (interne Stakeholder), Finanziers und weitere Stakeholder (z. B. Gesellschaft oder Umwelt).

Mithilfe dieses Modells lässt sich nun die Komplexität der Wirkung pastoralen Handelns abbilden. Für die dazu notwendige empirische Untersuchung erstellte Wienhardt zunächst einen Fragebogen, den er zu großen Teilen neu entwickelte. Entsprechende Items lieferten ihm zum einen eine umfangreiche Literaturanalyse (u. a. von lehramtlichen Aussagen, gemeindetheologischen Grundmodellen und pastoral relevanter Beratungsliteratur) und zum anderen eine Expertenbefragung, für die er 18 pastorale Praktikerinnen und Praktiker interviewte. Aus den daraus extrahierten Kriterien konstruierte Wienhardt einen Fragebogen, der zunächst in einem Pretest erprobt und dann zwischen Mitte 2012 und Ende 2013 in Pfarreien aus dem gesamten deutschsprachigen Raum eingesetzt wurde. Verwertbar waren Angaben aus 397 Pfarreien mit 1711 befragten Personen. Etwa ein Drittel der Befragten waren Hauptamtliche (inkl. MitarbeiterInnen im Pfarrbüro), gut 40 % ehrenamtlich Mitarbeitende.

Die Auswertung der Daten erfolgte in einem zweistufigen Verfahren: Sowohl die Handlungs- als auch die Ergebniskriterien wurden einer Faktorenanalyse unterzogen. Dieses statistische Verfahren erlaubt die Verdichtung der vielen verschiedenen Items auf wenige Faktoren: Mehrere Items, die miteinander korrelieren und somit über die teilnehmenden Pfarreien und Personen hinaus typische Herangehensweisen ausdrücken, verweisen auf eine



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

dahinterstehende Variable, die nicht unmittelbar gemessen wird, aber als ein in der empirischen Überprüfung gefundener Baustein pastoralen Wirkens gelten kann.

Bei den Handlungs- oder Befähigungsfaktoren (vgl. 445–463) kommt die Studie auf eine immer noch beachtliche Anzahl von Faktoren aus den insgesamt 20 Bereichen: *Leitungsstil* (mit den sieben Faktoren: „kommunikativer Teamworker“, „unternehmerischer Mitarbeiterführer“, „problemlösende kirchliche Autorität“, „frommes Vorbild“, „vorsichtiger Akteur“, „Lokalmatador“, „unverbindlicher Grenzensetzer“), *Leitbilder* (elf Faktoren), *Sendung* („sozialraumorientiert“, „erwartungsorientiert“, „außenorientiert“, „Kerngemeindeorientiert“), *Analysestrategie* (drei Faktoren), *Ziele der strategischen Ausrichtung* („zielorientiert“, „langfristig-angebotskritisch“, „innovationsorientiert“, „Erfolg als Gnade“), *Selbstverständnis der Mitarbeitenden* (fünf Faktoren), *Bedeutung des Ehrenamts* (drei Faktoren), *Kultur des Miteinanders* („Team-Kultur“, „lösungsorientierte Konfliktkultur“), *spirituelle Haltungen* („missionarische Frömmigkeitsform“, „überzeugte Auskunfts-fähigkeit“), *Formen der Pastoral* („priesterlich“, „biographisch“, „Kommunion und Firmung“, „Gemeinschaft“, „prophetische Diakonie“, „Kirchenferne“), *Gottesdienst-Gestaltung* („verständlich-ansprechend“, „zeichenhaft“), *Musik* („Chor“, „Modern“, „Techno“, „Orgel“, „Orff“), *Kontinuität* (ein Faktor), *Gewinnung von Ehrenamtlichen* (vier Faktoren), *Arbeitsstile der Gremien* (vier Faktoren), *Arbeitsstile der Gruppen* (drei Faktoren), *Erstkontakte* (fünf Faktoren), *Pfarrbüro* (fünf Faktoren), *Zusammenarbeit mit externen Partnern* („entwicklungsorientiert“, „aufgabenorientiert“) und *Ressourcen* („Finanzierung“).

Bei den Ergebnis- oder Wirkfaktoren ergibt die Faktorenanalyse aus insgesamt 113 Items folgende 26 Kategorien in neun Bereichen (vgl. 463–475): *Glaubensinhalte* („christliche Semantik“, „neoreligiöse Semantik“, „höhere Kraft“, „humanistische Sichtweise“, „Tod als etwas Natürliches“), *Wahrnehmung der Pastoral von außen* („biographisch-gemeinschaftlich“, „priesterlich“, „ehrenamtlich-diakonisch“), *religiöse Praxis* („spirituelle Aktivität“, „Standfestigkeit“, „Bibel und Meditation“), *Kirchlichkeit* („Kirchendistanz“, „bedarfsorientierter Anker“), *Gemeinde als Ort des Glaubens* („spirituelle Quelle“, „vielfältige Glaubensvertiefung“, „Lebenshilfe“), *Gemeinschaft* (zwei Faktoren), *Teams* (drei Faktoren), *Image der Pfarrei* (drei Faktoren) und *diakonische Pastoral* („individuelle Zuwendung“, „soziale Organisation“). Diese Faktoren sind der Wirkungsart „Impact“, also den subjektiv erlebten Wirkungen zuzurechnen. Hinzu kommen weitere quantitative Wirkkriterien wie z. B. Katholikenzahl, Anzahl der Kasualien, Aktivität in Gremien und pfarreilichem Leben, Austritte und Wiedereintritte, Öffnungszeiten des Pfarrbüros, Lage der Pfarrei (Land, Stadt, Großstadt) oder Beschwerdehäufigkeit.

Diese Liste von Faktoren ist zunächst wertneutral. Durch das Agieren von Menschen, indem sie sich für eine bestimmte Herangehensweise entscheiden oder eine bestimmte Wirkung bewerten, ergeben sich sogenannte Cluster, als Gruppen von Pfarreien, die einander ähnlicher sind als andere. Auf der Basis der Ergebnis-Faktoren wurden in einem zweiten statistischen Auswertungsschritt, einer Clusteranalyse, neun Cluster von Pfarreien identifiziert, die sich in ihrem Wirkprofil unterscheiden. Es gibt dabei ein breites Spektrum von tief negativen bis sehr positiven Wirkungen. Die neun Cluster werden anhand eines typischen Merkmals mit einer Überschrift charakterisiert (vgl. 475–508): Cluster 1: „unzufriedene Teams“, Cluster 2: „selbstzufriedene Kerngemeinde“, Cluster 3: „traditionsbewusste Pfarreien“, Cluster 4: „Hingabe mit Beigeschmack“, Cluster 5: „Orte deutlicher Kirchendistanz“, Cluster 6: „begeisternde Zuwendung“, Cluster 7: „synkretistische Zuwendung“, Cluster 8: „distanzierte Wertschätzung“, Cluster 9: „gemeindeferne Christen“.

Insbesondere zwei Pfarreitypen erweisen sich dabei als positiv wirkend: Traditionell ausgerichtete Pfarreien mit einer gewissen Distanz zur Moderne (Cluster 3) und vor allem Pfarreien des Clusters 6 („begeisternde Zuwendung“), die einen breiteren Milieu-Querschnitt integrieren können. Die spannende Frage ist nun, was diese erfolgreich wirkenden Pfarreien anders machen und worin die Nachhaltigkeit ihres Wirkens begründet liegt. Zur Beantwortung dieser Frage greift Wienhardt auf die Grundidee des EFQM-Modells zurück, wonach die Handlungsfaktoren einen kausalen Einfluss auf die Wirkfaktoren haben. Im statistischen Verfahren der Regressionsanalyse wird daher überprüft, welcher Zusammenhang zwischen diesen Faktoren besteht. Damit kann zwar nicht sicher bewiesen werden, dass ein kausaler Zusammenhang vorliegt, wohl aber lassen sich sinnvoll Wirkzusammenhänge aufzeigen.

Folgende Handlungsfaktoren nennt Wienhardt zusammenfassend als Qualitätskriterien für pastorales Handeln in Territorialpfarreien (vgl. 565–570): Die Leitung agiert kommunikativ und teamorientiert, ist als Vorbild gefordert, wird zeitweise mit unternehmerischen Methoden initiativ und beachtet ihre eigenen Belastungsgrenzen. Leitbilder sind integrativ (Stichworte: gemeinsames Priestertum, Charismenorientierung) und gesellschafts-offen. Die pastorale Planung nimmt sowohl „Fernstehende“ als auch die „Kerngemeinde“ in den Blick, überwindet Milieuverengungen, fördert tiefgreifendes und kontinuierliches Lernen, sorgt für die zielorientierte Umsetzung innovativer pastoraler Visionen. Das Team der Hauptamtlichen hat eine klare und stärkenorientierte Aufgabenverteilung, ist eng aufeinander abgestimmt, stößt (gemeinsam mit Ehrenamtlichen) Entwicklungen an, traut Ehrenamtlichen etwas zu und unterstützt sie, bindet verschiedene Milieuherkünfte ein, achtet auf eine gute Team- und Konfliktkultur und ist über seinen Glauben auskunftsfähig. Kontakte werden atmosphärisch gut aufgebaut, Kasualienfrommen wird einladend

begegnet, Gottesdienste sind zugänglich und lebensstilah, ohne belehrend zu sein. Die gesamte Pastoral ist lebensnah, niederschwellig, spirituell, diakonisch und ermöglicht Begegnungen; die Arbeit ist kontinuierlich, zielorientiert und zuverlässig. Zu ehrenamtlichem Engagement wird kontinuierlich und planvoll eingeladen. Das jeweilige pastorale Gremium (Pfarrgemeinderat o. ä.) ist die zentrale pastorale Instanz mit guter Sitzungskultur. Gruppen arbeiten selbständig, vernetzt und integrativ. Das Pfarrbüro agiert freundlich, kompetent, unterstützend und zugänglich. Zur Fortentwicklung der Pastoral werden gezielt Projekte mit externen Partnern gesucht; im Netzwerk der Kommune oder von Vereinen wird Koordination gesucht; neue Ziele werden planvoll mit ausreichend Ressourcen ausgestattet.

Mit seiner Studie hat Wienhardt ein ambitioniertes Projekt vorgelegt, dessen Rezeption eine gewisse Leseausdauer voraussetzt und idealerweise auch eine grundsätzliche Vertrautheit mit den Methoden empirischer Sozialforschung. Hilfreich ist das vorangestellte Vorwort, das zentrale Erkenntnisse der Studie zusammenfasst und die Bewegung im Buch erleichtert. Besonders das fünfte, das Qualitätsmodell zusammenfassende Kapitel liefert viele Impulse für die Weiterentwicklung der pastoralen Arbeit in den Gemeinden. Die Arbeit stellt gleichzeitig einen interessanten Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie dar, insofern Wienhardt mit Konzepten aus dem Management und Marketing arbeitet, dies auch stringent begründet und dadurch das Perspektivenspektrum pastoraler Praktikerinnen und Praktiker bereichert. Somit wird deutlich, dass Qualitätsentwicklung ein hilfreiches Instrument für die Kirche sein kann, um ihrem Auftrag nahe zu bleiben.

Thomas Wienhardt, Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral (Angewandte Pastoralforschung 3), Würzburg: Echter Verlag 2017, ISBN: 978-3-429-03980-6, 688 Seiten, € 69,00.

Vom „Mehrwert“ des christlichen Glaubens

Anmerkungen zur 10. MEHR-Konferenz des Augsburger Gebetshauses

Das Phänomen der „MEHR-Konferenz“ spaltet die Gemüter. Etwa 10.000 katholische, evangelische und freikirchliche Christen kamen vom 5. bis 8. Januar 2017 nach Augsburg zur 10. MEHR-Konferenz. Während die Macher und Teilnehmer dieses Format als einen wegweisenden kirchlichen Aufbruch begreifen, in dem die Kirche eine moderne christliche Performance abliefert, so stellt eben diese Performance für viele Kritiker aus der pastoralen Praxis und der theologischen Wissenschaft eine zum Teil aggressive Inszenierung dar, die wenig pluralitätsfähig erscheint. Wie kann dieses Phänomen eingeschätzt werden?

Die MEHR-Konferenz wird veranstaltet vom [Gebetshaus Augsburg](#), das 2005 von *Johannes Hartl*, einem promovierten katholischen Theologen, und seiner Frau Jutta als Initiative innerhalb der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche gegründet wurde; es ist also keine offizielle kirchliche Einrichtung, sondern eine private Initiative. Dem Gebetshaus vorausgegangen sind vielfältige Gebetsbewegungen der letzten Jahre und Jahrzehnte, u. a. das von Mike Bickle gegründete *International House of Prayer* in Kansas City, USA. Vieles wurde von Hartl besucht und aufgenommen und mündete schließlich in die Idee eines geistlichen Zentrums, „das besonders jungen Menschen einen Raum leidenschaftlicher christlicher Spiritualität bieten soll[t]e“ ([Website des Gebetshaus Augsburg](#)). Aus den ersten Gebetstreffen in einer Privatwohnung entwickelte sich eine Gebetsgemeinschaft aus Christen aller Konfessionen, die seit September 2011 rund um die Uhr zunächst in einem angemieteten Gebetsraum und später in dem eigenen Gebetshaus beten. Sowohl die dort beschäftigten Mitarbeiter als auch die zahlreichen Besucher stammen aus verschiedenen christlichen Konfessionen. Sie finden die Möglichkeit zu Gebet und Lobpreis, Vorträgen, Seminaren und Schulungen. Grundanliegen ist es laut Selbstauskunft, „Menschen (egal ob schon Christen, oder nicht) zu helfen, einem Gott zu begegnen, der sie leidenschaftlich liebt“ ([ebd.](#)). Hartl veröffentlichte zahlreiche Bücher mit Titeln wie „Gott ungezähmt“, „In meinem Herzen Feuer“ und „Einfach Gebet“, größtenteils biographisch geprägte Erzählungen des Glaubens sowie „Trainingshilfen“ in Sachen Gebet.

Parallel mit dem Gebetshaus entwickelten sich die MEHR-Konferenzen, zunächst im kleinen Rahmen, jedoch beständig wachsend. 2016 kamen etwa 6.000 Menschen zusammen, 2017 nun etwa 10.000. Über die Tage partizipierten neben den Teilnehmern vor Ort Hunderttausende über Radio (Radio Horeb und Radio Maria), TV (Bibel TV) und Live-Webstream. Bereits der Titel „MEHR-Konferenz“ weist auf die grundlegende Stoßrichtung und die Grundthese der Veranstaltung hin: „Eine ganze Generation sehnt sich nach mehr“ ([YouTube-Video „Mehr 2017 - Trailer“](#)). Dieses „Mehr“ hat der Konferenz ihren Namen gegeben. Der „Mehrwert“ des christlichen Glaubens ist in der österlichen Einsetzung des auferstandenen Christus in alle „Macht und Herrlichkeit“ (Mt 24,30) und dem damit verbundenen grundlegenden Machtwechsel zu suchen, in der Ablösung aller weltimmanenten Mächte und Gewalten aus ihren Machtpositionen. Dieses Geschehen verlangt immer wieder neu nach Resonanzräumen. Als ein solcher präsentiert sich die MEHR-Konferenz. Doch mit wachsendem Zulauf wurden auch immer mehr Anfragen laut, die sich an der katholisch-charismatisch orientierten Einrichtung entzündeten. Diese betreffen unter anderem die Verhältnisbestimmung zwischen Erfahrung und menschlicher Vernunft und laufen auf die Frage „Ist das noch katholisch?“ zu. „Aufgrund der immer größer werdenden Zahl der Teilnehmer am Leben und an den Initiativen des Gebetshauses“ prüfte das Bistum Augsburg Intention, Zielsetzung, und vor allem auch die theologischen Grundlagen und veröffentlichte kurz vor Beginn der Konferenz eine [Mitteilung](#), nach der das Gebetshaus „im Einklang mit der kirchlichen Lehre“ steht und stellte ihm einen Begleiter, Msgr. Dr. Alessandro Perego, an die Seite.

Mit dem Gebetshaus und der MEHR-Konferenz steht man so auch vor dem Phänomen, dass sich diese charismatische und stark überkonfessionell ausgerichtete Entwicklung und Neuformatierung von Kirche kaum von kirchlichen Entscheidungsträgern steuern und kontrollieren lässt. Die starke Nachfrage nach Angeboten des Gebetshauses, das als eine Art „Durchlauferhitzer“ christlich engagierter Jugendlicher und junger Erwachsener agiert, äußert sich neben den alltäglichen Angeboten und den MEHR-Konferenzen auch in einem geplanten *Mission Campus*, einem umfangreichen Großprojekt, das ausschließlich durch Spenden finanziert werden soll.

Gebet für den „eifersüchtigen Gott“

Das Gebet als Ausgangspunkt eines pastoralen Wegs zu bestimmen hat seinen eigenen Charme. Man ist erinnert an Hans Urs von Balthasar, der in seinen Überlegungen über das



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

Christliche am Christentum, dem Buch „Glaubhaft ist nur Liebe“, darauf hinwies, dass die „Liebe [...] keinen anderen Lohn als Gegenliebe [will], darum will Gott für seine Liebe von uns nichts anderes als die unsere“ (Balthasar 2000, 72). Welche Gestalt diese Gegenliebe annehmen könnte, macht Balthasar bezeichnenderweise im Kapitel über die „Liebe als Tat“ im Blick auf das Gebet deutlich, Überlegungen, die für den Grundansatz von „Gebets-häusern“ von Relevanz sein können. Eine „primär und gar ausschließlich in ein apostolisches Weitertun von Mensch zu Mensch“ (ebd.) verlegte Liebe in der Tat und in der Wahrheit (vgl. 1 Joh 3,18) sieht er in der Gefahr der Funktionalisierung der absoluten Liebe Gottes „als Mittel oder Impuls zu einem menschlichen Zweck“ (Balthasar 2000, 72). Der Gott des Bundes ist ein „eifersüchtiger Gott“ (vgl. Ex 20,5; Dtn 5,9: „Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“), der die Liebe seiner Braut Israel zunächst für sich will. Dies trägt sich durch ins Neue Testament: Auch dort soll der absoluten Liebe Gottes zunächst die Treue des Geliebten entgegengebracht werden, das heißt: *Anbetung* (vgl. Joh 4,4; 9,38; Offb 14,7). Nur auf diesem Hintergrund ist beispielsweise Jesu Zurückweisung des pseudokaritativen Einwands des Judas gegen die „sinnlose“ Verschwendung Marias (vgl. Joh 12,3–8) zu verstehen – diese Salbung ist eben nicht sinnlos, sondern vorrangige Aufgabe des Menschen. Balthasar formuliert sehr pointiert: „Gebet, kirchliches wie persönliches, ist somit aller Aktion vorgeordnet: keineswegs primär als psychologische Kraftquelle [...], sondern als die der Liebe gebührende Tat anbetender Verherrlichung“ (Balthasar 2000, 73). Denn „wer [...] Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet“ (ebd.). Dies bedeutet keine Abwertung der *caritas*, nur eine Vorordnung.

Moderne christliche Performance

So verwundert es nicht, dass die auf dem Gebet aufbauende MEHR-Konferenz zunächst vor allem als ein *atmosphärisches Phänomen* bzw. *Ereignis* beschrieben werden kann. Man ist erinnert an eine Mischung aus Taizétreffen und Weltjugendtagen, Katholiken- und Kirchentagen, aus Konzert, Festival und Gottesdienst. Neben allen Themen, die präsentiert werden, ist das Veranstaltungssetting und die Performance zunächst einmal prägend. Dafür spricht der Punkt, dass zwar das Oberthema der Veranstaltung gesetzt war: „Holy Fascination“ – heilige Faszination –, die (sicher lange vorher konzeptionierten) Vorträge im Veranstaltungsprogramm jedoch nicht inhaltlich benannt wurden. Wegen bestimmter Vortragsthemen werden die überaus zahlreichen Besucher also nicht angereist sein, sondern „wegen der Stimmung“, der Atmosphäre. Diese ist getragen vom sogenannten Lobpreis, womit v. a. musikalisch vorgetragene Gebete gemeint sind, die sich als von Lobpreisleitern angeleiteter christlicher Pop zum Mitsingen beschreiben lassen. Dieser Lobpreis durchzog als eine Art Grundmelodie die gesamte Veranstaltung und wurde nur für Vorträge und Gottesdienste unterbrochen. Auf diese Weise sollten die Teilnehmer in eine entsprechende Haltung des Lobpreises und des Gebets hineingenommen werden, die für das Gebetshaus insgesamt charakteristisch ist. Parallel zur Hauptkonferenz fanden Konferenzen für Kinder von 3 bis 6 und 7 bis 12 Jahren sowie ein sogenannter *Teentrack* für Teenager von 13 bis 20 Jahren statt. Ähnlich wie bei Katholikentagen war durchgängig das so genannte „MEHRforum“ geöffnet, eine Meile, auf der christliche Werke, Verlage und Unternehmen, Bibelschulen, Missionswerke, soziale Projekte und andere christliche Initiativen eine Plattform bekamen, sich dem Publikum zu präsentieren. Der Bühnenaufbau des HauptsaaIs entsprach dem Aufbau einer Konzertbühne mit entsprechender Sound- und Beleuchtungsanlage.

Unabhängig vom ästhetischen und theologischen Urteil sind Vorbereitung, Setting und mediale Begleitung etc. als äußerst professionell zu beschreiben. Dafür stehen beispielsweise die Bühnentechnik und der aufwendig produzierte [Werbetrailler](#), sowie die [Website](#), die dem amerikanischen Vorbild der [Stand Conference](#) des bereits erwähnten *International House of Prayer* ähnelt. An dieser Stelle entzündet sich eine Kritik, die unter anderem von dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet in den [ARD-Tagesthemen](#), die außergewöhnlich ausführlich über die Konferenz berichteten, geäußert wurde: Dort sprach er von einer „aggressiven Inszenierung“, die wenig pluralitätsfähig erscheine, und von einer Gottesdienstform, die „hochgradig amerikanisiert“ kaum noch etwas mit kontinentaleuropäischen Traditionen gemein habe. Hier wäre sicher zu hinterfragen, was mit dieser „Aggressivität“ gemeint sein könnte – am Veranstaltungsablauf und am Miteinander der sehr unterschiedlichen Teilnehmer jedenfalls lässt sich dies nicht festmachen. Vielleicht sieht Striet die Aggressivität auch im sehr selbstbewussten Auftreten der Konferenzmacher? Inwieweit dieses sich vom „*demütigen Selbstbewusstsein*“, das das bischöfliche Papier „[Zeit zur Aussaat](#)“ ins Spiel bringt, unterscheidet, wäre eine weitere Betrachtung wert. Die „Amerikanisierung“, gemeint ist vermutlich die Mischung aus Lobpreis, Popmusik, Bühnentechnik und religiöser Emphase, könnte andererseits auch positiv als Anfrage an die offensichtlich zunehmend weniger ansprechenden „kontinentaleuropäischen Traditionen“ verstanden werden – als *ein* Beitrag im pastoralen Lernprozess, der nicht notwendigerweise Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann und will. Hartl selbst wird nicht müde zu betonen, man wolle die Volkskirche nicht ersetzen, sondern ergänzen.

Die Frage nach der Pluralitätsfähigkeit hat an anderer Stelle und in anderem Kontext Rainer Bucher gestellt, aber dessen Überlegungen können auch hier weiterhelfen. Bucher schreibt im Blick auf einen „eliminatorischen Katholizismus“, den er als „jenes katholische Milieu [beschreibt], das den Heilswillen Gottes an die aktive und gebots- und glaubenstreue

Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft bindet und damit tendenziell alle andere Menschen aus der Heilsgemeinschaft eliminiert“ (Bucher 2013, 22; im Blick dabei z. B. die Piusbruderschaft). Als attraktive Merkmale eines solchen „eliminatorischen Katholizismus“ bestimmte Bucher dabei unter anderem eine gewisse marktauffällige Unterscheidbarkeit, inhaltliche Klarheit und Bestimmtheit, sowie die Anmutung persönlicher Entschiedenheit. Dort findet sich zudem auf alles eine in sich kohärente Antwort. Dies kann gewissermaßen auch für das Phänomen der MEHR-Konferenz gelten, doch verweist Bucher zu Recht darauf, dass die Großkirchen der Frage nicht ausweichen können, wie es mit all diesen Aspekten bei ihnen selber steht. Die Frage ist nun, ob eine Veranstaltung wie die MEHR-Konferenz gesamtgesellschaftlich handlungs- und anschlussfähig bleibt und nicht nur für eine Minderheit da ist. Dies wird sich erst noch erweisen müssen. Darüber hinaus führt der gewichtige Aspekt der *Pluralitätsfähigkeit* zu der Frage, ob sich für die weitere pastorale Entwicklung überhaupt noch eine alle Konzepte umfassende Strategie finden lassen kann. Zunehmend setzen unterschiedliche pastorale Akteure unterschiedliche Schwerpunkte. Die [W@nder-Konferenz](#), die im Februar in Hannover stattfand, bietet einen ästhetisch und inhaltlich anderen Ansatz, wird aber auch nicht einen Alleinvertretungsanspruch beanspruchen. Hier finden sich schlicht verschiedene Wege kirchlicher Entwicklung – es wird wichtig sein, für die Verantwortlichen einen gemeinsamen Dialograum bereitzustellen.

Am Veranstaltungssetting lässt sich ein weiterer Kritikpunkt festmachen: Johannes Hartl selbst stand oft im Mittelpunkt, unter anderem durch seine sechs jeweils einstündigen Katechesen/Vorträge, und dominierte so die Veranstaltung. Dieser Einwand ist sicher berechtigt, doch stellt sich auch die Frage, wie die Gründungsfiguren manch anderer christlicher Gemeinschaft oder Bewegung einzuschätzen sind – müsste der Vorwurf des Personenkults in dieser Weise auch für einen Ordensgründer wie Ignatius oder für Frère Roger, den Gründer und lebenslangen Prior der ökumenischen Bruderschaft von Taizé, gelten oder gehört es oftmals einfach zu einer Gründungssituation, dass sich Menschen um eine charismatische Figur scharen? Die entscheidende Frage ist wahrscheinlich, inwieweit eine solche Fokussierung Menschen freisetzt oder einengt.

Hartl nun entwickelte in seiner Mischung aus Vorträgen, Katechesen und Predigten vorrangig keine „neuen Erkenntnisse“ (im Sinne eines wissenschaftlichen Vortrags), sondern thematisierte und präsentierte „zeitlose“ Wahrheiten neu. So ging es um die „Holy Fascination“, die Botschaft, dass Gott faszinierend und ein Gott der Wirklichkeit ist. Eben diese Realität, das Hier und Jetzt ist der Ort, in dem Gott sich finden lassen kann und will. Dies wurde noch weiter ausgefaltet, unter anderem in der Frage, wie ein Leben aus der „höheren Realität Gottes“ verstanden und gelebt werden kann.

An dem Redner *Walter Heidenreich*, angekündigt als Weltmissionar, Präsident der Freien Christlichen Jugendgemeinschaft Lüdenscheid und Gründer von HELP International e. V., kann ein weiterer Problemkreis verdeutlicht werden: die nicht einfach negierbaren Unterschiede zwischen manchen katholischen und pfingstlerischen Positionen. Heidenreich berichtete seine eigene Bekehrungsgeschichte, die durch starke Erweckungserlebnisse und einen unreflektiert anmutenden und teilweise überaus problematisch wirkenden Wunderglauben geprägt ist. Als er nach seinem Schlussgebet die Frage in den Raum stellte, ob sich nun durch dieses Gebet Spontanheilungen körperlicher und seelischer Leiden ereignet hätten, war man – vor allem im Blick auf das vermutlich implizit im Hintergrund stehende Gottes- und Menschenbild – in Bereichen angekommen, die von der obengenannten Erklärung des Bistums Augsburg vermutlich nur noch unzureichend gedeckt sind. Die Spannung wurde umso deutlicher durch einen Vertreter des anderen Endes des Spektrums: *Raniero Cantalamessa OFM Cap*, ein charismatischer katholischer Theologe, der zugleich Prediger des Päpstlichen Hauses ist. Sein fundierter Vortrag „Sei heilig, um glücklich zu sein“ zielte ab auf eine innige Beziehung zu Christus, zum „Heiligen Gottes“, der durch Ostern die Heiligkeit mit allen Menschen geteilt hat.

Neben den verschiedenen Vorträgen fanden auch konfessionell geprägte Liturgien statt, so feierte z. B. der Augsburger Weihbischof Florian Wörner den Schlussgottesdienst am Sonntag. Es ist mittlerweile Tradition, dass die Teilnehmer auf MEHR-Konferenzen darauf aufmerksam gemacht werden, dass nur Katholiken zum Kommunionempfang in den Eucharistiefeiern gehen und nur Nicht-Katholiken das Abendmahl im evangelischen Gottesdienst empfangen sollten. Die Konferenz als Ganzes ist für Hartl zwar Zeichen der Zusammenarbeit einer in Europa immer unbedeutender werdenden Christenheit, doch soll dies die (noch) bestehenden Unterschiede nicht übergehen. Hier wird ein weiteres Spannungsfeld deutlich: Ist das Gebetshaus insgesamt stark überkonfessionell ausgerichtet und bietet auch Rednern wie Heidenreich eine Plattform, so sollen doch die verschiedenen Traditionen nicht einfach vermisch werden – eine gewisse Evangelikalisierung einerseits und eine katholisch-konservative Position andererseits.

Viele Fragen bleiben so notwendigerweise noch offen und erst die weitere Entwicklung wird entsprechende Erkenntnisse bringen. Bis dahin kann aber vielleicht die in der Apostelgeschichte zu findende Erzählung der Apostel vor dem Hohen Rat weiterhelfen (vgl. Apg 5,21b–42). Dort gibt der Pharisäer Gamaliel zu bedenken, die Apostel freizugeben, „denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, wird es zerstört werden; stammt es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten; sonst werdet ihr noch als Kämpfer gegen Gott dastehen“ (V. 38 f.). Eine solche (entspannte) Haltung könnte auch für den Umgang mit den MEHR-Konferenzen hilfreich sein.

Literatur

ARD-Tagesthemen, Video „Holy Fascination in Augsburg: Kirche als Pop-Ereignis“, Hamburg 2017.

Bistum Augsburg, Bischöfliches Ordinariat (Hg.), Harald Heinrich, Mitteilung, Augsburg 2017.

Bucher, Rainer, „Sie sind nicht mehr katholisch“. Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 161 (2013) 20–28.

Gebetshaus Augsburg (Hg.), YouTube-Video „Mehr 2017 - Trailer“, 2016.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

Balthasar, Hans Urs, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln [1963] 2010.

Website des Gebetshauses Augsburg, Unterseite „About“.

Vom Wandern und Wundern

Zur „W@nder“-Konferenz für Pionierinnen und Pioniere

Mit einem Kongress 2013 gaben die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und das römisch-katholische Bistum Hildesheim einer ökumenischen Bewegung einen Namen: Kirche² entwickelt seither zunächst als Projekt, nun als grundständiges Arbeitsfeld beider Kirchen gemeinsam in verschiedenen Kooperationen und auf unterschiedlichen Ebenen überkonfessionelle Lernräume – z. B. in Gemeindegründerkursen, experimentellen Veranstaltungsformaten und Begleitprozessen. Immer im Blick: Eine Ökumene der Sendung und die Frage nach der Zukunft der Kirche. Im Februar 2017 veranstaltete Kirche² mit „W@nder“ eine Konferenz für Pionierinnen und Pioniere. Maria Herrmann über die Geschichte(n) der Veranstaltung und das Wandern und Wundern in der Kirche.



Maria Herrmann ist Diplomtheologin und Referentin für Kirche² im Bistum Hildesheim.

Wanderfrust (Ein Warum)

Vermehrt findet man auch in der deutschen Kirchenlandschaft Spuren von Linksverkehr: In Blogbeiträgen, auf Konferenzen und in Aufsätzen werden die in England unter dem Namen der *Fresh Expressions of Church* (vgl. für einen ersten Überblick: Lebendige Seelsorge 2013; Pompe 2016) auftauchenden, inspirierenden missionarischen Aufbrüche reflektiert. In Dekanaten und Kirchenkreisen, in Personalkonferenzen und auf Gemeindefestivals stellt sich die dazugehörige Ekklesiologie der *Mission-shaped Church* dann der deutschen Realität – die Idee einer Kirche, die sich dem Wesen nach und grundlegend zunächst von „der anderen Straßenseite“, nämlich von ihrer Sendung her formt. Ein Kristallisationspunkt der englischen Bewegung missionaler Gemeindegründungen war die Herausgabe eines Bischofsberichts, der unter dem Namen „*Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*“ im Jahr 2004 veröffentlicht wurde. Dort findet sich zum ersten Mal die Bezeichnung der *Fresh Expressions of Church*, was zeigt, dass beide Begriffe zusammengehören. *Fresh Expressions of Church* haben keinen Selbstzweck aus sich heraus (Innovation um der Innovation willen), sondern sind Konsequenz und Notwendigkeit in einer missionalen Kirchenentwicklung (eine deutsche, konfessionell evangelisch geprägte Übersetzung des Berichts findet sich in Herbst 2008; vgl. auch Moynagh 2016).

Dabei fragen sich nicht wenige: „Wie fangen wir an?“, und: „Was sollen wir sonst noch alles machen?“, während andere verlautbaren: „Das machen wir doch schon“, und: „Das wäre bei uns nie möglich.“ Doch in den stillen Momenten der Diskurse vernimmt man leise Stimmen, die den Blick eröffnen auf eine andere Perspektive des Wandels der Kirche(n): Denn in den Transformationsprozessen der deutschen (Groß-)Kirchen bilden die Gemütszustände der Agentinnen und Agenten des Wandels – jener Christinnen und Christen, die in Taufwürde und im Ehren- und Hauptamt Verantwortung übernehmen – die komplexen Reaktionsmuster auf pastorale Importgeschäfte ab: Inspiration und Skepsis, Motivation und Zurückhaltung, Frustration und Aktionismus, Ahnung und Versuchung. Dazwischen überhört man jedoch beinahe jene Töne, die davon erzählen, wie wenig der eigene, derzeitige und konkrete Dienst, ob in einer ehrenamtlichen oder hauptamtlichen Berufung, mit dem zu tun hat, weswegen man damit einmal angefangen hat. Wie weit weg kirchliches und gemeindliches Leben vom eigenen Kontext und dem persönlichen Lebensraum entfernt ist. Wie sehr man sich dabei als Wandernde, als Wanderer zwischen den Welten fühlt. Wie fremd man (in) der Kirche (geworden) ist.

Doch was wäre, wenn wir genau in diesen leisen Zwischentönen – fernab von Best Practice und Zielgruppenanalysen, Projektmanagement und Pastoralreisen – einen Nukleus des Wandels finden können? Und in jener üblicherweise als blockierende Kraft empfundenen Fremde eine Ressource entdecken, die regenerative Energie für Christinnen und Christen, für ihre Vergemeinschaftung mit anderen und damit auch für die Kirche freisetzt? Eine pfingstliche Dynamik, die uns neue Sprachen lehrt? Was, wenn dieses *Wandern* vielmehr *Wundern* und *Wunder* ist? Wenn die empfundene Fremde einen transformierenden Kern unseres Kircheseins und -werdens bildet? Wenn sie eine missionale Ahnung ist, die stellvertretend für die ganz anderen steht?

Einmal mehr finden wir auch dazu hilfreiche Gedanken in England, denn Bob Hopkins – einer der Gründereltern der *Fresh-Expressions-Bewegung* – konnotiert dieses Gefühl der Fremde positiv und macht aus jenen, die fremdeln, Akteurinnen und Akteure des Wandels: Als sogenannte „loyale Radikale“ (Hopkins 2017) sind diese Wandernden und Wundernden diejenigen, die aus Loyalität und Sendungsbewusstsein neue Orte und neue Menschen im Sinne einer christlichen Sendung entdecken (können). Der Leiter des Ausbildungsprogramms für Pionierinnen und Pioniere der *Church Mission Society* in Oxford, Jonny Baker, benennt das so zur Sprache gekommene Charisma als „gift of not fitting in“ – als Geschenk und Gabe,

nicht in das Bestehende zu passen. Diesem Charisma widmet er zusammen mit seiner Kollegin Dr. Cathy Ross einen Sammelband, in dem sie verschiedene Erfahrungen von Gemeindegründerinnen und Gemeindegründern zusammentragen und theologisch reflektieren (Ross/Baker 2014). Dieses Buch war ausschlaggebende Inspiration für unsere Gedankengänge zu w@nder, die schließlich in die Konferenzorganisation und die Herausgabe einer deutschen Variante des Buches führten.

Mit dem Wissen um die englischen Erfahrungen, sowohl in ekklesiogenetischer Praxis und ekklesiologischer Reflexion, aber auch in einer konkret biographischen, charismenorientierten und personalentwicklerischen Deutung auf Gemeindegründerinnen und Gemeindegründer hin, die zum Beispiel für den *pioneer ministry* ausgebildet werden, manifestiert sich aber auch das Bewusstsein, dass die Ausgangskontexte der unterschiedlichen Kirchenlandschaften in England und Deutschland nicht einfach vergleichbar sind. So bleibt die Frage nach den Übersetzungen englischer Erfahrung in deutsche Wirklichkeiten und dabei gleichzeitig die Anforderung eines ehrlichen und zukunftsorientierten Umgangs mit deutschen Biographien und Strukturen. Die englischen Abbrüche (und Aufbrüche!) sind zu weit fortgeschritten, um die aktuell existierenden strukturerhaltenden Dynamiken in der deutschen Landschaft zu ignorieren. So lassen sich anglikanische Initiativen und Strukturmaßnahmen, wie die in der Church of England anerkannte Ausbildung und Beauftragung zur Gemeindegründerin und zum Gemeindegründer, derzeit nicht einfach auf das deutsche System übertragen. Auf der anderen Seite: In deutschen Landeskirchen und Bistümern, in Verbänden, Pfarreien und Dekanaten gibt es ein vergleichsweise ansehnliches Potential, von dem man in England nur träumen kann – gerade im ehren- und hauptamtlichen Engagement!

Der Bedarf an Lernorten für dieses hier nur angedeutete ekklesiogenetische Schon-jetzt-und-noch-nicht ist groß – Kommunikationsräume für Fremdelnde deutscher Landeskirchen und Bistümer, sowie Verbände, Werke und Freikirchen, gibt es wenige auf der pastoraltheologischen Wanderkarte. Gleichsam tut ein vertrauensvoller und ehrlicher, dabei prophetischer und mutiger Austausch mit Kirchenleitenden und jenen not, deren Auftrag es ist, sich mit Personalentscheidungen, Formen von Berufungspastoral und Aus- und Weiterbildungen in den Kirchen zu beschäftigen. So entstand im Rahmen von Kirche² auf der Basis der Erfahrung vieler leise erzählter Geschichten vom ekklesialen Wandern und Wandern die Idee, in einer Konferenz und in einem Buch das Fremdsein in der Kirche in einer verwandelten und regenerativen Sichtweise in den Blick zu nehmen und damit die Idee der Fresh Expressions of Church und des Pioneer Ministry für das deutsche Hier und Jetzt personenbezogen, charismenorientiert und berufungsbiographisch fruchtbar zu machen. Die W@nder-Konferenz fand am 14./15. Februar 2017 im Kulturzentrum Eisfabrik in der Südstadt in Hannover statt, das Buch zum Thema erscheint voraussichtlich im Sommer desselben Jahres. Das Kunstwort W@nder bringt die Facetten des Fremdseins in der Kirche zusammen: das Wandern zwischen den Welten, das oftmals als anstrengend, rastlos und unbequem empfunden wird, aber eben auch das Wandern, das phantasievolle und kreative „Was wäre eigentlich wenn ...?“, dazu aber eben auch jenes Wunder(n), das sich immer wieder an uns ereignen muss.





„Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“ (Ein Wie)

Die Veränderung eines Systems beginnt, wenn Disruptivität einen performativen Charakter bekommt: wenn Veränderung nicht (nur) Inhalt eines Diskurses, sondern Modus ist, eben als verändertes Handeln sichtbar wird. Dieser Haltungswandel zeigt sich – homiletisch nachgedacht – beim Übergang vom *tell* zum *show*, vom *RedenÜber* zu einem *RedenIn* (vgl. Nicol 2005). Daher ist es notwendig, Lernorte für das Gestalten eines Wandels in der Kirche nicht nur in Bezug auf die Inhalte zukunftsorientiert zu entwickeln, sondern auch bei der Vermittlung, Inszenierung und Performance veränderte und verändernde Voraussetzungen zu schaffen. So lohnt es sich, nicht nur auf das Warum und die Gründe der Entstehung der Konferenz zu achten, sondern auch auf das Wie und die einzelnen gestalterischen Grundzüge der Veranstaltung (vgl. dazu Sinek 2014).



Für gewöhnlich beherbergt die Eisfabrik im Süden Hannovers Theater- und Tanzgruppen, ist Raum für Kabarett, Ausstellungen und Performanceaktionen. Ein solcher Andersort kann ungewohnt heilsam und unperfekt reizvoll, aber auch ungeheuer verbraucht und unprofessionell chaotisch wirken. In allem jedoch ist er ausdrucksstark, nahbar und unbequem. Er wird damit zum W@nderparadies: (Anders-)Orte wie die Eisfabrik sind

kompromisslos und damit ganz anders als die kaffeestrahleweißen und gummibebaumten Multifunktionsräume kirchlicher Tagungshäuser. An Orten wie der Eisfabrik muss man sich nicht schämen, wenn man sich fremd fühlt – die ausgeprägte Kontextualität eines solchen Ortes weiß darum, spielt damit, legt Fremde nahe und offen und kann somit entschiedener und authentischer „Willkommen!“ sagen als grauschillernde Indifferenz.

Neben den Räumlichkeiten des Konferenzortes, die für die Dauer der Konferenz ihre Bezeichnung als *Schlucht*, *Hochebene*, *Berghütte* und *Gletscher* erhalten hatten, durchzog das Wandermotiv auch das Programm der Konferenz – eine Orientierung brachte der W@nderführer, ein Konferenzguide für die Teilnehmenden: So war der Beginn der Veranstaltung und damit ihr erster Teil am einleitenden Abend als *Abmarsch* betitelt, der zweite Teil am Vormittag des Konferenztages als *geführte Wanderungen* benannt, der dritte Teil am Nachmittag war geprägt von unterschiedlichen *Routen* und ein Ende fand die Konferenz in einer partizipativen Sendungsliturgie.



Wie schon beim namensgebenden Kongress von Kirche² im Jahr 2013 waren auch vier Jahre später Vielfalt, Partizipation und induktives Lernen nicht nur grundlegend für die Inhalte der Veranstaltung, sondern auch für den Modus der Konferenz. Es ging der Konzeption der Konferenz die Grundsatzentscheidung voraus, die Teilnehmenden so weit wie möglich als Expertinnen und Experten des Wanderns und Wunderns zu aktivieren, dabei als Teilgebende zu berufen und das Konferenzdesign vor allem unter diesem Aspekt auszurichten. Ebenso waren der Einsatz digitaler Kommunikation (vgl. dazu Herrmann 2013), eine gelebte Ökumene der Sendung (vgl. dazu Stelter/Stoltmann-Lukas 2013; Herrmann 2016) und das Bewusstsein für den transformativen Charakter von Narrativen für Tribes (vgl. Stubenrauch 1999; Raabe/Vellguth 2009; Godin 2008; ders. 2009) – im bewussten und unbewussten Vollzug – prägend für den Charakter der Veranstaltung. Der Konferenzabend zum Auftakt hatte das Ziel, zum Geschichtenerzählen zu ermutigen. Inspiriert durch drei Einblicke verschiedener Weisen des Wanderns und Wunderns in der Kirche beim *Abmarsch* in der *Schlucht* gab es – bei Country-Musik und Finger-Food und bis zum Ende des Abends – in den *Seilschaften*, welche aus zufällig zusammengestellten Gruppierungen bestanden, Raum und Zeit für die individuellen (berufs-)biographischen Narrative der Teilnehmenden. Die beiden *geführten Wanderungen* auf dem *Gletscher* am Vormittag des Konferenztages nahmen diese Dynamik auf und pointierten sie mit zwei weiteren Schwerpunkten: Welche Möglichkeiten hat ein kirchliches System im Umgang mit dem Fremdsein seiner Akteurinnen und Akteure (Jonny Baker und Susann Haehnel, Pioneer Mission Leadership Training der Church Mission Society, Oxford)? Und wie verhält es sich mit dem (berufsbiographischen) Fremdsein in anderen Systemen wie zum Beispiel einem Dax-Unternehmen – kann man hier auch von einer Gabe und einem Geschenk sprechen (Anna Brandes, Beraterin, Moderatorin und Inhaberin der Fa. Waldlichtung, Hannover)? Der Nachmittag gehörte dann orientiert an partizipativen Formaten wie Barcamps/Open Spaces in spontanen, sogenannten *Routen* den Erfahrungen und Fragen der Teilnehmenden, bevor eine Sendungsliturgie in der *Schlucht* mit einem biblischen Schwerpunkt der Sendung in Mt 10,5–14 und einer gemeinsamen Zeichenhandlung in Form sakramentalen Kneipp-Tretens den Tag und die Konferenz abschloss.

Im Vorfeld, währenddessen und in der Reflexion danach war W@nder auch in der digitalen Welt ein Thema – [eine Dokumentation der Tweets und Instagram-Bilder lässt sich auf der Website der Konferenz einsehen](#). Zwischenzeitlich rangierte das Hashtag der Veranstaltung [#wewonder](#) über mehrere Stunden in den deutschen Twitterrends und erzeugte dadurch über das Konferenzgeschehen und kirchliche Medienkreise hinaus Aufmerksamkeit. Dies knüpft an die guten Erfahrungen an, die Kirche² seit dem Kongress 2013 mit einer starken virtuellen Präsenz macht, und zeigt deutlich, dass Social Media mehr als die Erweiterung eines Marketing-Portfolios darstellen: Sie ermöglichen Partizipation über bestehende Kommunikationsstrukturen, über physische Anwesenheiten und über die zeitliche Begrenzung zum Beispiel einer Konferenz hinaus. Auch zwei Monate nach der Veranstaltung ist der Hashtag [#wewonder](#) weiterhin Referenz für thematisch verwandte Fragen, Geschichten und Diskurse. Das Weiterlernen, die Vertiefung und weitere Vernetzung erfolgen sichtbar (auch) in der Virtualität und zeigen auf: Das frühzeitige und grundlegende Aktivieren der Teilnehmenden, im Zusammenspiel mit einem bewusst gewählten

Kontrollverlust der Konferenzinhalte bis in die digitale Kommunikation hinein, ermöglicht tiefergehende und nachhaltige Lerndynamiken, die nicht nur das Was und das Wie einer Konferenz wie W@nder vielfältig, missionarisch und partizipativ realisieren, sondern damit immer wieder auf das Warum verweisen.

„Nehmt keine Vorrats tasche mit auf den Weg!“ (Ein Was)

Die Begegnung mit Wandernden und Wundernden in und aus den Kirchen wurde Anlass und Hintergrund der W@nder-Konferenz. Das gemeinsame Gesandtheit, in einer Ökumene innerhalb und zwischen den Konfessionen und in einer Vielfalt, die sich in unterschiedlichen Altersstrukturen, in einem ausgeglichenen Geschlechterverhältnis und in differenzierten kirchlichen Rollen und Berufungen äußert, war Erbgut und Charisma der Veranstaltung. Doch was waren die Inhalte der Konferenz? Und was lässt sich ohne eine Teilnahme in pastorale Wander- und Wunderkarten eintragen?

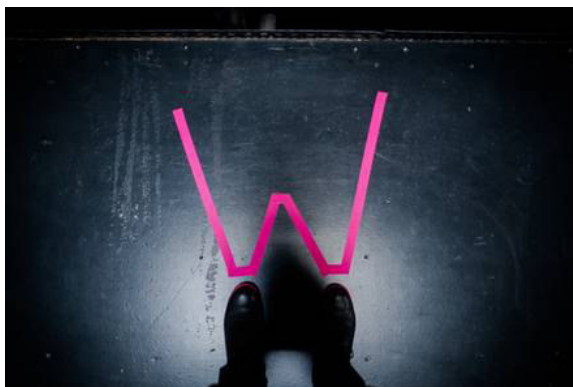
Die Nachfragen dazu erreichten uns als Veranstaltende schon vor der Konferenz – nicht nur durch Medien, von kirchenleitender Seite und in Artikelanfragen, wie an dieser Stelle. Doch es fällt schwer, W@nder auf die Vermittlung von Inhalten zu reduzieren. Zum einen, weil auf unterschiedlichen Ebenen die inhaltlichen Ansätze und Aussagen sich bereits in vielfältigen und mehrfachen Reflexionsschleifen durch die pastoralen Diskurse ziehen: Es braucht Vielfalt, es braucht die Querdenkenden, es braucht Partizipation, es braucht Ökumene, es braucht Innovation, Freiraum, Abenteuerlust. Und auch, weil die englischen Erfahrungen zum Beispiel in dem grundlegenden Sammelband von Cathy Ross und Jonny Baker zur Verfügung stehen und somit kaum als Mehrwert deklariert werden können.

Youtube-Video: <https://youtu.be/5-CmL2YNWPU>: Jonny Baker und Susan Haehnel – W@nder-Konferenz 2017

Zum anderen, weil sich die Inhalte, wie bereits ausgeführt, nicht von der Art ihrer Vermittlung trennen lassen. Sie würden gar verfälscht dargestellt werden, denn genau der Haltungswandel vom tell zum show war eben mehr als Content, sondern Performance. W@nder war das Experiment eines Veranstaltungsformats für die komplexen Anforderungen missionaler Kirchenentwicklung: kontextualisiert, narrativ, partizipativ und ganzheitlich – und ist damit zu keinem Zeitpunkt und an keinem Ort wiederholbar. So wie es bei der Liturgie zum Ende der Konferenz beim Predigttext aus der Sendungsrede im Matthäusevangelium zu hören war: „Nehmt keine Vorrats tasche mit auf den Weg!“ (Mt 10,10). Und man möchte ergänzen: „... aber habt Vertrauen und lasst euch endlich auf die Menschen und ihre Kontexte, ihre Freuden und Hoffnungen, ihre Trauer und Angst ein.“

Wanderlust (Ein Weiter!)

Mit W@nder ist nichts „erreicht“ und hat vielleicht auch nur in Ansätzen etwas begonnen – gerade das macht ja den Charakter eines Experiments aus. Ohne das Bild des Wanderns abschließend überstrapazieren zu wollen: Es war ein Schritt. So wie an vielen anderen Orten in der deutschen Kirchenlandschaft Schritte auszumachen sind. In den Rückmeldungen erhalten wir viel persönliches Feedback, manches davon ist beeindruckend existentiell. Kirchenentwicklung ist auch geistliche Begleitung der Agentinnen und Agenten des Wandels. Dazu braucht Kirche, neben den Diskursen zu Instrumenten und Visionsentwicklungen, Strategien und Strukturprozessen, auch Orte, an denen Menschen Bezüge zu ihrer Berufung als Wandernde und Wundernde entdecken und sich, in einer (ökumenischen) Seil- und Gesandtschaft, als wanderndes Volk Gottes erleben dürfen. In den vielen Berührungsfeldern, die wir als Referentinnen in der Verantwortung einer Bewegung wie Kirche² mit Menschen haben, die inmitten komplexer kirchlicher Transformationsprozesse stehen, wird das an vielen Ecken und Enden der Kirche deutlich. Immer klarer wird für uns dabei auch, dass wir an neuen Lernorten arbeiten müssen – und können. Lernorte, an denen sich im Hier und Jetzt Zukünftiges in Performanz und Unverfügbarkeit ereignen kann.



Online lassen sich Eindrücke in Form von Bildern, Tweets und Videos [auf der Konferenz-Website einsehen](#). Das Buch „Vom Wandern und Wundern. Fremd sein und prophetische Ungeduld in der Kirche“ (herausgegeben von Maria Herrmann und Sandra Bils) erscheint voraussichtlich im Juli 2017 im Echter Verlag in Würzburg.

Literatur

Church House Publishing (Hg.), *Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, London 2004.

Godin, Seth, Tribes. We Need You to Lead Us, New York u. a. 2008.

Godin, Seth, Seth Godin über die Stämme, die wir anführen (TED Talk).

Herbst, Michael (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form*, Neukirchen-Vluyn 2008.

Herrmann, Maria, (Nicht nur) Social Media und der Kongress, in: Elhaus, Philipp/Hennecke, Christian (Hg.), *Kirche². Eine ökumenische Vision*, Würzburg 2013, 429–438.

Herrmann, Maria, Merkt ihr es nicht? Fresh X und die Ökumene der Sendung, in: Pompe, Hans-Hermann (Hg.), *Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2016, 116–122.

Hopkins, Bob, *Loyal Radicals*.

Lebendige Seelsorge 1/2013 „Fresh Expressions of Church“.

Moynagh, Michael, *Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Gießen 2016.

Nicol, Martin, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005.

Pompe, Hans-Hermann (Hg.), *Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2016.

Ross, Cathy/Baker, Jonny, *The Pioneer Gift. Explorations in Mission*, Norwich 2014.

Sinek, Simon, *Frag immer erst warum*, München 2014.

Stelter, Dirk/Stoltmann-Lukas, Dagmar, „... so sende ich euch“. Eine Ökumene der Sendung, in: Elhaus, Philipp/Hennecke, Christian (Hg.), *Kirche². Eine ökumenische Vision*, Würzburg 2013, 465–474.

Stubenrauch, Bertram, *Die Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft*, in: Biser, Eugen (Hg.), *Der Glaube der Christen*, München 1999, 766–783.

Raabe, Thorsten/Vellguth, Klaus, *Kirche als zukunftsfähige Gemeinschaft. Missionarische Reflexionen über postmodernes Bindungsverhalten*, in: *Diakonia* 40 (2009) 127–134.

Kirche in Bewegung: Fresh X wächst weiter und gründet Verein

Am Samstag, 4.2.2017 wurde der Verein „Fresh X - Netzwerk e.V.“ von 23 Kirchen, Verbänden und Werken gegründet

Schon seit 2011 gestalten mehr als 20 Landeskirchen, Freikirchen, Bistümer, Werke, Organisationen und Ausbildungsstätten das ökumenische und deutschlandweite Fresh X-Netzwerk. Am Samstag, 4. Februar 2017 wurde nun der Verein „Fresh X - Netzwerk e.V.“ gegründet. Die 23 Mitglieder möchten in noch höherer Verbindlichkeit eine vielfältige und erfrischende Kirche fördern.



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

Prof. Dr. Michael Herbst, Direktor des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG Greifswald) betont, dass mit dem Verein keine starre Institution gegründet wurde: „Der neue Verein ist ein Hoffnungszeichen. Fresh X gründet mit diesem Verein keine starre Institution, sondern gestaltet weiterhin eine lebendige Bewegung. Die 23 verschiedenen Partner bleiben zusammen und festigen ihre Zusammenarbeit. So unterschiedlich sie auch sind: Allen geht es darum, dass Gemeinden den Mut finden und die nötigen Fertigkeiten erlernen, um in ‚neue‘ Lebenswelten aufzubrechen und mit anderen Menschen eine ‚frische‘ Gestalt christlicher Gemeinschaft zu entwickeln.“ Zu diesen Gründungsmitgliedern gehören u. a. die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) Berlin, der CVJM-Gesamtverband, der Gnadauer Gemeinschaftsverband, die Ev.-Lutherische Landeskirche Hannovers und als (einziger) katholischer Vertreter das Bistum Hildesheim ([komplette Liste der Gründungsmitglieder](#)).



Die Gründungsmitglieder des Fresh X - Netzwerk e.V.

Die Vertreter des neuen Vereins sind sich einig: Nur im gelebten Miteinander der Ökumene kann die Kirche der Zukunft gestaltet werden. In der Präambel der Satzung formulieren sie

das Ziel des Vereins: „Inspiriert von der englischen Fresh X – Bewegung fördert das Fresh X - Netzwerk alle neuen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens, die missional, kontextuell, lebensverändernd und gemeindebildend sind. Unter einer Fresh X verstehen wir dabei eine neue Form von Gemeinde für unsere sich verändernde Kultur, die primär für Menschen gegründet wird, die noch keinen Bezug zu Kirche und Gemeinde haben. [...] Das Fresh X - Netzwerk verfolgt die Vision einer Kirche in vielfältiger Gestalt. Bestehende Ortsgemeinden und neue Fresh X stehen nicht in Konkurrenz, sondern sind verschiedene, sich ergänzende Ausdrucksformen, durch die das Reich Gottes heute Gestalt gewinnen will.“



Der Fresh X Vorstand (vlnr., hinten: Oliver Ahlfeld, Patrick Todjeras, Dr. Sandra Bils, Reinhold Krebs, Dr. Thomas Schlegel, Dr. Martin Brändl; vorne: Katharina Haubold, Birgit Dierks, Annika Walther; fehlend: Jürgen Baron, Regine Born, Dr. Florian Karcher, Dr. Barry Sloan, Matthias Kaune)

Maria Herrmann, Referentin in der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim und eine der Leiterinnen von *Kirche² – eine ökumenische Bewegung* ergänzt: „Ich hoffe, dass wir mit der Vereinsgründung einen Beitrag dazu leisten können, die Frage nach der Mission in einer angemessenen und achtsamen Weise auch für Deutschland wieder zu eröffnen. Und dass wir sie damit auch als dezidiert ökumenisches Thema begreifen lernen.“

Grundlegend für diese Entwicklung sind die Erfahrungen der Anglikanischen Kirche, die mit dem Bericht *Mission-shaped Church* aus dem Jahr 2004 einen Anstoß gegeben haben, der auch auf dem kontinentalen Festland aufgenommen wurde. In seinem damaligen Vorwort formulierte Erzbischof Rowan Williams: „Wenn ‚Kirche‘ dort Gestalt bekommt, wo Menschen dem auferstandenen Jesus begegnen und ihr Leben darauf ausrichten, diese Begegnung in der Begegnung miteinander fortzuführen und zu vertiefen, dann gibt es theologisch gesehen genügend Raum für eine Vielfalt bei Rhythmus und Stil.“ In diesem Sinn bieten die Entwicklungen eine ökumenische Lerngemeinschaft, aus der neue, kreative kirchliche Vergemeinschaftungsformen hervorgehen, die in Ergänzung zu bestehenden Strukturen und nicht notwendigerweise in Konkurrenz zu ihnen stehen. Dieser Prozess verlangt eine „Kultur der Fehlerfreundlichkeit“, da in diesem „Neuland“ naturgemäß häufig Pionierarbeit geleistet werden muss.

Dieser Bericht nimmt die [Pressemitteilung](#) des Vereins auf.

Modernes Christentum

Evangelikale und charismatische Frömmigkeiten fordern konfessionsübergreifend heraus

Ihre Anhänger wirken teilweise wie aus der Zeit gefallen, so, als hätte es die Aufklärung nie gegeben. Und doch sind diese zwei christlichen Bewegungen ein Kind der Moderne: Evangelikalismus und Pfingstlerium.

Die Fachtagung der katholischen Weltanschauungsbeauftragten vom 20. bis 22. März 2017 in Würzburg konnte natürlich nur einige wenige Schneisen in das weite Feld evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Frömmigkeiten schlagen. Es ging um ein besseres Verständnis der diesbezüglichen Denkwelten, die durch Vorträge aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen ausgeleuchtet wurden. Im Hintergrund stand aber auch der Alltag der Weltanschauungsarbeit: Fragen zu evangelikalen und pfingstlerischen Gruppen – insbesondere solchen mit fundamentalistischer Prägung – machen konstant einen beträchtlichen Teil der Beratungsarbeit aus: ein Zeichen für die Aktivität entsprechender Gemeinden und Organisationen trotz zahlenmäßiger Beschränktheit – vielleicht zwei Prozent der deutschen Bevölkerung sind evangelikal, charismatisch oder pfingstlerisch geprägt.

Spannend ist nun aber, dass diese Strömungen zwar beide ihre Ursprünge im protestantischen Erweckungschristentum haben, aber längst nicht mehr nur innerprotestantische Phänomene sind. Vielmehr macht sich der Einfluss dieser Frömmigkeitstypen auch immer stärker in der katholischen Kirche bemerkbar – nicht nur in Lateinamerika und anderen Ländern der „Dritten Welt“, wo die katholische Kirche den aufblühenden Pfingstgemeinden dann teilweise mit einer starken innerkirchlichen Charismatik begegnet (vgl. Hochholzer 2013), sondern weltweit und auch hierzulande, wenn sogar manche Bischöfe eine Affinität zu charismatischen und evangelikalen Denkweisen erkennen lassen.

Evangelikal: Was ist das?

Der Evangelikalismus knüpft nicht nur an den Pietismus und Methodismus, sondern auch an diverse Erweckungsbewegungen und an den protestantischen Fundamentalismus im frühen 20. Jahrhundert in den USA an.

Man kann nun den Evangelikalismus von seinen grundlegenden *Glaubensaussagen* her fassen, die reformatorische Einsichten hochhalten wollen und sich teilweise (wie der historische nordamerikanische Fundamentalismus) dezidiert gegen eine liberale Bibelkritik richten. So nennt z. B. die *Glaubensbasis der Evangelischen Allianz* – sozusagen die Dachorganisation der Evangelikalen – u. a. folgende Punkte: die göttliche Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung, die völlige Sündenverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, der allein durch Christi Opfer und durch Glauben an ihn Rettung finden könne, das Wirken des Hl. Geistes im Gläubigen, das Priestertum aller Gläubigen, das Christen weltweit verbinde, sowie den Missionsbefehl.

Diese Bekenntnisaussagen kann man unterschiedlich gewichten, deuten und leben – der Evangelikalismus zeigt heute ganz unterschiedliche Ausprägungen, so dass er eine schwer zu greifende Größe ist. Es gibt z. B. evangelikale Bibelfundamentalisten und solche, die sich um ihres ungestörten Glaubenslebens willen vor der Welt in eigene Siedlungen zurückziehen – aber auch Evangelikale, die sich der historisch-kritischen Biblexegese annähern oder die stark den sozialen Dienst für die Welt aus dem Glauben heraus betonen.

So lässt sich Evangelikalismus – gerade im Hinblick darauf, dass auch im Katholizismus eine Ausbreitung evangelikaler Strömungen diagnostiziert wird – vielleicht besser als *Frömmigkeitstyp* verstehen. Im Gegensatz insbesondere zu einer früheren Staatskirchlichkeit, die auf die *formale* Zugehörigkeit der Bürger abstellte und in vielen Ländern bis heute nachwirkt, betont evangelikale Frömmigkeit die *persönliche* Glaubenserfahrung und Christusbeziehung; es geht um die Heiligung des Einzelnen, um seine Glaubens- und Heilsgewissheit, um seine individuelle Erlösung – und daraus resultierend um den persönlichen Einsatz in der Verbreitung des als für alle Menschen heilsnotwendig verstandenen Glaubens an Jesus Christus. So tendiert diese Frömmigkeit auch zu einem Entweder-oder, zur scharfen Entgegensetzung von Heil und Verdammnis und umgekehrt zum Hochhalten von (als notwendig verstandenen) Glaubenswahrheiten und ethischen Regeln.

Michael Roth: Anfragen aus lutherischer Perspektive

Bei der Tagung der Weltanschauungsbeauftragten nahm nun Michael Roth, evangelischer Professor für systematische Theologie an der Universität Mainz, diesen evangelikalen Typus



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

aus lutherischer Perspektive kritisch unter die Lupe, insbesondere dessen Bezug auf Glaube und Wahrheit. Es bestehe die Gefahr eines Abgleitens in ein fundamentalistisches Denken, das dadurch gekennzeichnet sei, Wahrheit in einer Art und Weise zu beanspruchen, die der Art, wie Wahrheit gegeben ist, nicht angemessen ist. Roth hob dagegen die Subjektgebundenheit der Wahrheit hervor: Insbesondere der frühe Martin Luther betonte, man solle Gottes Wort glauben, weil man es inwendig als wahr empfindet, und nicht, weil Autoritäten es sagen. Im Glauben gehe es – so Roth – also nicht um Sachwahrheiten, sondern zuerst einmal um Gottes Zusage an den Glaubenden – eine Zusage, die man nicht „besitzen“ kann, die aber zum Leben befreien kann, wenn man im Vertrauen auf diese Zusage lebt.

Eine solche Wahrheit aber, die nicht einfach unmittelbar mit der Schrift gegeben ist (welche immer der Auslegung bedarf), mache Evangelikalen und insbesondere Fundamentalisten Angst, so Roth. Evangelikale neigten dazu, Liberalität als Schwäche zu sehen. Es lohne sich, hinter der vehementen Verteidigung von Wahrheit/Wahrheiten existentielle Fragen zu entdecken, z. B. eine Verunsicherung durch das Nebeneinander verschiedener Meinungen.

Nathanael Stead: Gespräch mit einem Aussteiger

Evangelikale können durch ihre Entschiedenheit beeindruckt werden, durch das Ernstnehmen ihres Glaubens, dass auch in entsprechendes Handeln einmündet. Unzweifelhaft kann ein solcher Glaube dazu bewegen, erstaunliche Projekte – auch im sozialen Bereich – unter großem persönlichen Einsatz auf die Beine zu stellen. Die andere Seite der Medaille ist weniger sichtbar, wird aber in der Beratungspraxis der Weltanschauungsarbeit immer wieder relevant, wenn etwa Eltern und Angehörige die übergreifende Vereinnahmung von Gläubigen beklagen.

Nathanael Stead hat ein Buch geschrieben, um seine Erfahrungen mit einer evangelikalen Organisation zu verarbeiten. Im Rahmen der Tagung stellte er sich einem Gespräch mit den Teilnehmern. Selber aus einem „frommen“ Elternhaus stammend, kam er zuerst in eine evangelikale Jugendgruppe und war später in einem sozialen Projekt für Kinder in Rumänien tätig. In seinen Ausführungen betonte er die Diskrepanz zwischen Binnen- und Außenperspektive: Auch wenn Außenstehende deutlich erkennen und kommunizieren, dass der Gläubige sich ausnutzen lässt – für den Gläubigen kann sein Glaube gar nicht radikal genug gelebt werden, und nicht Vereinnahmung und Ausnutzung sind für ihn die Frage, sondern, ob er genug für Jesus tue. Kritische Anfragen von außen werden konsequent abgeblockt, scheitern am hohen Idealismus. Allerdings kann dieser Idealismus auch Ansatzpunkt für Zweifel und letztlich – wie bei Stead – für den Ausstieg aus der Gruppe sein, wenn z. B. die Leitung der Organisation, die geradezu als Sprachrohr Gottes gesehen wird, sich durch einzelne Vorfälle als nicht dem Ideal entsprechend erweist.

Peter Zimmerling: Charismatisches Christentum

Das Verhältnis von pfingstlich-charismatischem und evangelikalem Christentum lässt sich nicht eindimensional bestimmen. Kam es schon in kürzester Zeit nach dem Aufkommen der Pfingstbewegung in Deutschland zu einer entschiedenen Abwehr und Verurteilung durch evangelikale Christen (Berliner Erklärung von 1909), so ist diese Distanzierung heute überwunden. Historisch haben Evangelikalismus und Pentekostalismus/Pfingstchristentum gemeinsame Wurzeln im Erweckungschristentum insbesondere in den USA im 19. Jahrhundert. So verwundert es nicht, dass beide viel gemein haben, etwa die Betonung der individuellen spirituellen Erfahrung und der Notwendigkeit der Heiligung des eigenen Lebens. Man kann den Pentekostalismus teilweise als Evangelikalismus mit besonderem Fokus aus Geisterfahrung und Gnadengaben verstehen. Teilweise wird eine evangelikale Prägung aber nicht so deutlich ersichtlich sein, etwa bei der innerkatholischen Charismatischen Erneuerung oder wenn spektakuläres, als geistgewirkt verstandenes Wunderwirken und ekstatische Phänomene stark in den Vordergrund treten.

So sehr pfingstlerisches Christsein manchmal als archaische, ungezügelter Religiosität anmuten mag, so ist es doch ganz deutlich ein Kind der Moderne, wie Prof. Peter Zimmerling, praktischer Theologe an der Universität Leipzig, erklärte: nicht nur durch den religiösen Individualismus (wie er auch beim Evangelikalismus zutage tritt), sondern auch durch ein Fortschrittsdenken, dass den pentekostalen Neuaufbruch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als letzte große Geistausschüttung vor dem Weltende verstand. Und schließlich lässt sich der Pentekostalismus ebenso wie der Evangelikalismus als eine Gegenbewegung zu einem übertriebenen Rationalismus verstehen, der die Offenheit für Transzendenz und Emotionalität zuschüttet.

Der Preis für die pentekostale Orientierung an der Geisterfahrung kann freilich hoch sein, wie in Zimmerlings Vortrag ebenfalls deutlich wurde: Durch den Bezug auf die gegenwärtige Erfahrung ist der Pentekostalismus tendenziell traditionsvergessen, trotz Hochschätzung der Psalmen fällt die Berechtigung von Klage und Trauer leicht aus dem Rahmen charismatischen Denkens, der Glaube kann in Abhängigkeit von beglückenden körperlichen und seelischen Erfahrungen geraten, die Rolle der Vernunft für die Deutung der Geisterfahrungen wird oftmals ebenso unterschätzt wie die kulturelle, biografische etc. Prägung dieser Erfahrungen. Besonders problematisch wird es auch aus Sicht der Weltanschauungsarbeit, wenn charismatische Führungsgestalten durch geistliche Eingaben überall Dämonen und böse Geister wittern, damit einen angstmachenden Glauben fördern und durch das Angebot von Befreiungsdiensten/Exorzismen Gläubige nicht nur in Abhängigkeit bringen, sondern damit auch in unverantwortlicher Weise eine Alternative zu wissenschaftlich fundierter Psychotherapie setzen.

Corinna Paeth: Psychologie erfahrungsbezogener Spiritualität

Dr. Corinna Paeth, Psychotherapeutin im Recollectio-Haus Münsterschwarzach, erläuterte psychologische Mechanismen, die hinter der Attraktivität evangelikaler und charismatischer Angebote stehen. Dort werden tatsächlich Grundbedürfnisse von Menschen befriedigt, etwa nach wertschätzender Aufnahme, nach Orientierung und sozialer Beziehung. Und viele Prediger entfalten eine salutogenetische Suggestivkraft, die mit einer positiven Erwartungshaltung der Gläubigen zusammenwirkt und eine motivierende „Nestsituation“ bewirken kann, die die Glaubensausrichtung positiv verstärkt.

Allerdings lässt sich ein solches Wirken etwa von pfingstlerischen Wunderheilern häufig auch als geschickte Inszenierung, als „Bühnenhypnose“, identifizieren, die die Gläubigen von kritischer Reflexion abhält und gerade bei autoritärem Auftreten des Predigers zu einer „Altersregression“, zu einem kindlichen Anklammern an den überhöhten Prediger, führen kann. Abhängigkeit, Einschränkung der Autonomie und der Verzicht auf ggf. notwendige professionelle Hilfe bei Erkrankungen sind dann leicht die langfristigen negativen Folgen.

Innerkirchliche Herausforderungen

Die Pfingstbewegung rückt den Hl. Geist, der als nur schwer fassbare dritte Person der Trinität oftmals eher ein „Schattendasein“ führt, wieder in den Vordergrund. Das ist konfessionsübergreifend erst einmal zu würdigen. Doch entstand mit der Anlehnung an den Geist, der weht, wo er will, auch ein neuer Zweig des Christentums, der sich durch Risikofreudigkeit auszeichnet; denn die pfingstlerisch-charismatische Bezugnahme auf eigene, als geistgewirkt gedeutete Erfahrungen und Eingaben zeichnet sich häufig mehr durch Enthusiasmus denn durch sorgfältige Prüfung der Geister aus. „Herkömmliche“ Kirchen (wie in Deutschland die katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen) sind zwar oft vergleichsweise eher „schwerfällig“, haben aber durch ihre Tradition, durch ihre akademische Theologie und durch etablierte Amtsstrukturen auch Sicherungen gerade gegen die individuellen Behauptungen und Eingaben einzelner Gläubiger und letztlich auch gegen die Machtansprüche mitreißender Führungsfiguren – Sicherungen, die im Pentekostalismus und auch im Evangelikalismus häufig fehlen.

Bei der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands geschieht eine gewisse Einhegung überbordender Frömmigkeit durch die Einbindung in die innerkirchlichen Strukturen – dass dies ein Ringen ist, zeigen die „Theologischen und pastoralen Grundlagen“ (vgl. Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche 2007). Stärker im Fokus ist derzeit das Gebetshaus Augsburg, dass durch seine gutbesuchten MEHR-Konferenzen beeindruckt (vgl. [dazu den Bericht von Markus-Liborius Hermann in dieser Ausgabe](#)), aber auch bei vielen Besorgnis hervorruft: Lässt sich diese charismatische Spiritualität in guter Weise in eine gesunde Vielfalt katholischen Glaubenslebens einfügen?

Gerade beim Gebetshaus wird deutlich: Die Frage der Rolle charismatischer Frömmigkeitsformen und Initiativen (auch jenseits der Charismatischen Erneuerung) in der katholischen Kirche bedarf weiterer Reflexion und Diskussion sowie kritischer Prüfung, die nicht nur auf das vordergründige Erscheinungsbild oder formal auf Nichtwidersprüchlichkeit zur katholischen Lehre schaut. Auch nur intern oder eher implizit vermittelte Denkvorstellungen können hochproblematisch sein: Die charismatisch-freikirchliche TOS-Gemeinde z. B. veranstaltet in ganz Deutschlands ihren Marsch des Lebens, der an den Holocaust erinnert, und sucht sich dazu vor Ort auch andere christliche und jüdische Gemeinden als Partner. Was vordergründig als wichtiger Beitrag zur Erinnerungskultur erscheint, wird aber von der TOS mit einer pfingstlerischen Theologie unterfüttert, die von einer dämonischen Belastung ganzer Territorien ausgeht, die es durch geistliche Maßnahmen (Gebete, Schuldbekennnisse ...) aufzubrechen gelte, um eine effiziente Evangelisierung überhaupt erst zu ermöglichen. Das ist offenbar vielen Partnern bei diesen Märschen nicht bewusst. Wie sehr aber die Tendenz nicht nur im charismatischen Christentum, an allen möglichen Stellen und bei einzelnen Personen unter Vernachlässigung rationalen Denkens dämonische Belastungen zu diagnostizieren, Menschen traumatisieren kann, erfahren Weltanschauungsbeauftragte immer wieder in ihrem Beratungsalltag.

Dass von pfingstlerischer und evangelikaler Seite trotz geradezu traditioneller Ferne zur Ökumene (die nicht mit „überkonfessioneller Zusammenarbeit“ verwechselt werden darf!) heute verstärkt Kontakte und Kooperationen auch mit der katholischen Kirche gepflegt werden, ist angesichts der vielen gemeinsamen Herausforderungen in der Welt zu begrüßen. Auch entdecken beide Seiten manches beim jeweils anderen, was den eigenen Glauben befruchten kann – seien es freikirchliche Charismenkurse oder die Jesus-Bücher von Papst Benedikt XVI. Dies sollte aber nicht zu unreflektierten Übernahmen oder vorschnellen Kooperationen führen, sondern stets im Bewusstsein der unterschiedlichen konfessionellen Prägungen geschehen, da sich sonst leicht Missverständnisse oder Vereinnahmungen ergeben können. Dazu bedarf es aber eines Wissens um die fremden wie auch die eigenen Denkvoraussetzungen sowie einer Kultur des langfristigen Gesprächs und Austausches, die auch Differenzen nicht leichtfertig unter den Tisch kehrt.

Gerade angesichts der Säkularisierung und des Schwindens des volkskirchlichen Katholizismus, der wesentlich durch die kirchliche Sozialisation in der Kindheit geprägt ist, werden in den Pfarreien, aber auch in Strukturen quer dazu (etwa in neuen geistlichen Gemeinschaften) neue Formen des Christseins stärkeres Gewicht in der Kirche erlangen. Diese zeichnen sich vielfach durch evangelikal anmutende Formen aus: Betonung der

Literatur und Literaturhinweise

Hochholzer, Martin, *Weltkirche ist auch hier! Anmerkungen zu einer Tagung zu pentekostalen Bewegungen*, in: *euangel* 4 (2/2013).

Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche (Hg.), *Der Geist macht lebendig* (Joh. 6,63). Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands, Mailingen 2007.

Hemminger, Hansjörg, *evan[ge]likal*. Von Gotteskindern und Rechthabern, Gießen 2016.

Hempelmann, Reinhard, *Art. „Evangelikale“ im Lexikon der Evangelischen Zentralstelle für*

individuellen Glaubensentscheidung (häufig verbunden mit Erwachsenentaufe), Betonung der persönlichen Christusbeziehung, entschiedenes und gar kämpferisches Herausstellen der eigenen Glaubensidentität (teilweise auch in Frontstellung zu einer als gottfern verstandenen Welt), Hervorhebung von als entscheidend verstandenen Glaubenswahrheiten und umgekehrt eine Distanz zur modernen Theologie und zur historisch-kritischen Exegese.

Auch wenn dieses evangelikale Gepräge vielen Katholiken fremd ist und bleibt, heißt das noch nicht, dass es illegitim wäre. Eine wesentliche Aufgabe für die katholische Kirche nicht nur in Deutschland wird es aber sein, das sich bereits abzeichnende zukünftige Gefüge von unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Ausprägungen des Glaubenslebens nicht zu Parallelgesellschaften, sondern soweit wie möglich zu einem fruchtbaren Miteinander werden zu lassen – und dennoch die notwendige Scheidung der Geister nicht zu vernachlässigen und gemeinsam um einen auch vor der Vernunft verantwortbaren Glauben zu ringen. Dass die kirchliche Weltanschauungsarbeit diese Herausforderung im Blick hat und dafür auch Kompetenzen bereithält, hat die Fachtagung in Würzburg erneut deutlich gemacht.

[Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 12/2012.](#)

Keßler, Tobias/Rethmann, Albert-Peter (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012.

Stead, Nathanael, Mit Macht zu Gott. Machtmissbrauch und Radikalisierung in christlichen Gemeinschaften, Langenlonsheim 2013.

Zimmerling, Peter, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch (Kirche – Konfession – Religion 42), Göttingen 2001.

Rückblick: Fortbildung Internetseelsorge – Menschen mit emotional instabilen Persönlichkeiten

Fortbildungstag für Seelsorger/innen von internetseelsorge.de am 15.2.2017 in Frankfurt

Seit dem Start von internetseelsorge.de im Sommer 2012 als Portal zu katholischen Internetseelsorge-Angeboten gibt es dort auch das Angebot, sich mit Lebens- und Glaubensfragen direkt über die Website an Seelsorgerinnen und Seelsorger zu wenden: Ratsuchende können unter den Seelsorger/innen, die sich [auf der Website vorstellen](#), wählen und ihr Anliegen – wenn gewünscht völlig anonym – per Mail formulieren. Der/die Seelsorger/in antwortet ebenfalls schriftlich, und beide kommen in einen Dialog, bis das Anliegen gelöst oder zumindest ein nächster Schritt für den Ratsuchenden erreicht ist. Die ganze Kommunikation läuft über ein gesichertes Webmail-Beratungssystem ab, um Datenschutz und seelsorgliche Vertraulichkeit zu gewährleisten.

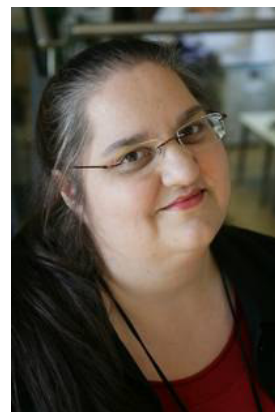
Zunächst wurde dieses Angebot von der Internetseelsorge Freiburg getragen; mit wachsender Nachfrage kamen nach und nach weitere Bistümer hinzu. Inzwischen engagieren sich außer Freiburg auch die Bistümer Mainz, Aachen, Würzburg, Erfurt und Speyer in der beratenden Internetseelsorge auf internetseelsorge.de. Als weiteres Angebot kam 2015 die [Geistliche Begleitung online](#) durch Geistliche Begleiter/innen des Bistums Rottenburg-Stuttgart hinzu, die einen etwas anderen inhaltlichen Fokus hat, aber grundsätzlich ähnlich abläuft und die gleiche technische Infrastruktur nutzt. Insgesamt sind inzwischen rund 50 Seelsorger/innen und Begleiter/innen über internetseelsorge.de erreichbar.

In Zusammenarbeit mit den an diesen Angeboten beteiligten Bistümern – die jeweils selbst für die Aus- und Fortbildung ihrer Internetseelsorger/innen Verantwortung tragen – bot die KAMP am 15. Februar 2017 erstmals einen Fortbildungstag für in der beratenden und begleitenden Internetseelsorge tätige Seelsorger/innen an.

Zum Thema „Internetseelsorge mit emotional instabilen Persönlichkeiten“ kamen knapp 20 Seelsorgerinnen und Seelsorger aus mehreren Bistümern in Frankfurt zusammen, wo Birgit Knatz als Referentin den Seminartag gestaltete. Frau Knatz, Leiterin der *TelefonSeelsorge Hagen-Mark* und als eine Pionierin des Onlineangebots der Telefonseelsorge bereits seit Mitte der 90er-Jahre im Bereich der Onlineseelsorge tätig, beschrieb zunächst das Bild der emotional instabilen Persönlichkeit. Sie erklärte, dass Personen mit einem solchen Störungsbild der Onlinekontakt den Vorteil einer hohen Kontrolle über das, was sie von sich preisgeben, bietet und sie daher diese Form des Kontakts in Seelsorge und Beratung häufig gern nutzen. Für die Seelsorger/innen andererseits stellt die Begleitung dieser Personen oft eine besondere Herausforderung dar, da sie mit Stimmungsschwankungen und stark impulsivem Verhalten sowie einer seitens der Ratsuchenden intensiv eingeforderten, aber oft extrem wechselhaften Seelsorgebeziehung konfrontiert werden. Besonders belastend sind Suizidankündigungen, die von diesem Personenkreis häufig geäußert werden.



Nach einem Erfahrungsaustausch der Teilnehmer/innen zu ihren bisherigen Seelsorgekontakten dieser Art stellte Frau Knatz das dreistufige SET-Modell vor, das verschiedene Aspekte aufzeigt, die für die Seelsorger/innen in der Gestaltung der seelsorglichen Kommunikation in solchen Kontakten hilfreich sind: *Support* (Unterstützung), der Ausdruck persönlicher Sorge und Angebot der Hilfestellung; *Empathie*, Anerkennung der Gefühle des/der Ratsuchenden; *Truth* (Wahrheit/Realität), das Ansprechen der Eigenverantwortung des Ratsuchenden. Anschließend übten die Teilnehmer/innen anhand



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

von Beispielanfragen das Verfassen einer Antwort nach dem SET-Modell und besprachen ihre Formulierungsversuche miteinander.

Neben dem Aspekt der fachlichen Fortbildung war den Teilnehmer/innen, wie in der Schlussrunde vielfach betont wurde, auch das Kennenlernen der Kolleginnen und Kollegen aus den anderen Bistümern wichtig, da die Seelsorger/innen bisher keine Gelegenheit hatten bistumsübergreifend zusammenzukommen.

Dank der kompetenten Gestaltung durch Frau Knatz und der engagierten Beteiligung der teilnehmenden Seelsorger/innen war es ein intensiver und lehrreicher Tag. Dieser ersten Veranstaltung werden in den nächsten Jahren voraussichtlich weitere Fortbildungstage für Internetseelsorger/innen folgen – vorrangig für die Seelsorger/innen von internetseelsorge.de, aber auch offen für andere im Bereich der beratenden Internetseelsorge Tätige.

Andrea Imbsweiler

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion

Nein, *sine ira et studio* ist dieses Buch nicht geschrieben. Was nicht heißt, dass dem Autor nicht an einer sachlichen, differenzierten Auseinandersetzung gelegen ist. Aber *ira*, ein gewisser Zorn insbesondere auf neoatheistische Argumentationen, ist doch in manchen Passagen des Buches deutlich zu spüren (insb. Kap. 1b). Ob die stellenweise emotionale, wertende und abwertende, teilweise sogar etwas flapsige Sprache (z. B. 18: „Ludwig Erhard – ständig Zigarre rauchend [...]“; oder 25: „Das nun Folgende ist nicht sehr appetitlich“) den Ausführungen, auch wenn sie offenkundig populärwissenschaftlich sind, einen Gefallen tut, ist für den Rezensenten fraglich.

Um was aber geht es in dem Werk? Wie der Untertitel schon besagt, um das „Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion“ – eine Thematik, mit der sich Mutschler, der passenderweise Theologie, Philosophie und Physik studiert hat, schon öfters und auch publizistisch auseinandergesetzt hat; so ist auch das vorliegende Werk offenbar eine für ein allgemeineres Publikum geschriebene Version seines Buches „Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt“ von 2014.

Damit sind wir aber schon beim Begriff „Materialismus“, der im Zentrum von Mutschlers Ausführungen steht. Der Autor unterscheidet dazu einen praktischen Materialismus, wie er sich etwa im Marxismus, aber heute v. a. in transzendenzvergessenem Konsumismus zeigt, und einen theoretischen Materialismus, der sonst meist unter dem Begriff „Naturalismus“ läuft.

„Ich möchte also im Folgenden den materialistischen Zeitgeist kritisieren, der heute zur Norm wurde, als eine Form der kollektiven Egozentrik, erfunden zum Zwecke des Überlegenheitsgefühls. Dabei ist es aber nützlich, sich über gesamtgesellschaftliche Hintergründe zu verständigen, die diesen Materialismus überhaupt erst möglich gemacht haben“ (10).

So changiert das Buch also zwischen zwei Polen: zum einen die Auseinandersetzung mit Konzepten, die mit Bezugnahme auf die Naturwissenschaften Religion für überholt erklären; zum anderen die Kritik an einer heute verbreiteten „materialistischen“ Kultur. Beide Formen des Materialismus gibt es laut Mutschler unabhängig voneinander, sie stützen sich aber auch gegenseitig (11).

Mutschler behandelt eine Vielzahl von Einwänden gegen die Existenz Gottes und dessen, was über das naturwissenschaftlich Fassbare hinausgeht. Stets ist sein Anliegen dabei, eine materialistische Blickverengung zu überwinden. Dadurch, dass Mutschler sich gleichermaßen in verschiedenen wissenschaftlichen Sphären auskennt, kann er auch ein Stück weit vermitteln und Missverständnisse und plausibel wirkende, aber falsche Schlüsse aufdecken.

So verweist er etwa in der Auseinandersetzung mit Richard Dawkins' Kritik an den „Gottesbeweisen“ Thomas von Aquins auf die notwendige Unterscheidung zwischen dem heutigen *Ursache*-Begriff und der mittelalterlichen Rede von (Gott als) *Ursprung* (28 ff.). Zu der Gehirn-Geist-Debatte, der sich das 3. Kapitel widmet, wendet er gegen materialistische Positionen u. a. ein, dass Geist und Materie immer verschränkt vorkommen (55) und dass es neben der Beobachter- auch die Betroffenheitsperspektive gibt (61); die kritische Relativierung des Objektivitätsideals der Naturwissenschaften vertieft dann Kapitel 6a.

Vor allem aber geht es ihm darum aufzuzeigen, dass die Naturwissenschaften *nicht* die Welt vollständig erklären können. Das dekliniert er nicht nur im Bereich der Physik, sondern auch der Biologie durch: „Wenn nämlich der Mensch emergente, das heißt also neuartige Eigenschaften hat, die ansonsten so in der Natur nicht vorkommen, dann können diese Eigenschaften schwerlich durch die Evolution hervorgebracht worden sein, wie sie von der Biologie verstanden wird“ (37). Nein, im Kapitel 2 unter der Überschrift „Ist der Mensch ein Produkt der Evolution?“ folgt jetzt natürlich kein Plädoyer für den Kreationismus, aber leider doch die vielleicht argumentativ schwächste Passage des Buches, wenn Mutschler etwa das moralische Bewusstsein des Menschen und sein soziales Verhalten als Beweis für Emergenz plausibel zu machen sucht mit Aussagen wie: „Wenn wir uns verhielten wie reine Naturwesen, dann würden wir die Toten nicht etwa begraben, sondern *essen*, und der Kannibalismus wäre eine sinnvolle Angelegenheit“ (45).

Vornehmlich auf die Physik berufen sich dagegen die „Dogmen des Materialismus“, denen sich Kapitel 4 zuwendet. Analog zur Betonung der Emergenz argumentiert hier Mutschler gegen das Supervenienzprinzip, das besagt, „dass der ursprüngliche materielle Seinsbestand



Hans-Dieter Mutschler, *Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion*, Würzburg: Echter Verlag 2016, ISBN: 978-3-429-03923-3, 208 Seiten, € 14,90.

alle höheren Eigenschaften zwingend festlegt“ (73).

„Wo wir Gott abschaffen, bleibt sein Thron nicht leer, sondern das metaphysische Bedürfnis der Menschen erfindet rasch einen Ersatz“ (92): Dieser Satz im 4. Kapitel weist schon voraus auf den praktischen Materialismus, der in der zweiten Hälfte des Buches im Zentrum der Kritik steht. Mutschler beklagt z. B. eine „Aufhebung der Moral durch die Wissenschaft“: „Weil Naturwissenschaft einen sehr formalen Weltbezug hat, der keine Werte enthält, verschwinden die Werte ganz vor unserem Blick, wenn wir der Meinung sind, dass die Naturwissenschaft bereits alles Wesentliche enthält, was wir über die Welt wissen können“ (99). Mutschler plädiert im Gegenzug dafür, im Interesse einer humanen Welt die Frage nach dem praktischen, wertgeleiteten Handeln nicht auf dem Altar scheinbarer naturwissenschaftlicher Objektivität zu opfern (z. B. 124). Er wendet sich gegen eine Gesellschaft des Habenwollens, die er in Verbindung mit einer materialistischen Grundhaltung sieht (Kap. 6c).

Im Laufe der Lektüre wird immer deutlicher, dass das Werk auch ein Glaubensbuch ist. Der Untertitel ist insofern fast schon ein wenig irreführend, weil Mutschler nicht Religion generell (im Verhältnis zu den Naturwissenschaften) im Blick hat, sondern weil er dezidiert aus einer christlichen (katholisch geprägten) Perspektive an das Thema herangeht. Das Buch richtet sich offenkundig nicht etwa an Neotheisten – dazu wäre die Auseinandersetzung mit entsprechenden Positionen auch viel zu selektiv und punktuell –, sondern will wohl v. a. Christen Orientierung geben angesichts der Anfragen an den Glauben mit (natur-)wissenschaftlicher Attitüde. Es ist ein Plädoyer für den Glauben, denn: „Der Verlust der Religion ist zugleich mit einem Verlust an existenzieller und moralischer Substanz verbunden, wobei man bis heute nicht sehen kann, was diesen Verlust kompensieren könnte“ (15). Von daher meint Mutschler: „Bezüglich Wissenschaft und Technik gibt es eine Wahl zu treffen: Haben wir genug an der theoretischen Durchdringung und an technischer Effizienzsteigerung oder ist uns all dies nur ein Mittel zum Zweck, das Zwecklose, Spielerische, das Selbstgenügsame und Spontane zur Geltung zu bringen, als dessen Aufgipfelung der Glaube seinen Ort hat, der ansonsten im kulturellen Rauschen der Postmoderne untergehen muss?“ (142). Es geht Mutschler also um nicht weniger als einen neuen Lebensstil!

Aber ob Mutschler dafür nicht etwas zu schnell und „selbstverständlich“ den Glauben, und zwar speziell den christlichen, ins Spiel bringt? Es ist zumindest gewagt, wenn nicht sogar etwas überheblich, wenn er schreibt: „Man sagt oft im Sinn einer Kritik: Die Theologen geben Antworten auf Fragen, die niemand gestellt hat. Es könnte aber ebenso gut sein, dass wir die falschen Fragen stellen und dass uns deshalb die Antworten der Theologen so fremd geworden sind“ (143). Dies ist eine von mehreren Stellen im Buch, bei denen man Angst bekommen kann, dass Mutschler in plump-apologetische Rechthaberei oder in zu undifferenzierte Schwarz-Weiß-Malerei abgleiten könnte. Das geschieht aber nicht. Das eben angeführte Zitat leitet über zu den zwei letzten Kapiteln des Buches, in denen dann zwar theologische Überlegungen in den Vordergrund treten, in denen aber zuerst einmal „die eigene Zunft“ kritisiert wird: Mutschler nimmt „Biedermeiertheologien“ (146) aufs Korn, die sich nicht wirklich der kontroversen Auseinandersetzung mit materialistischem Denken stellen, und betont, dass Theologie auch sozialkritisch sein und das grundlegende Vertrauen in das von Gott getragene Sein offenhalten müsse (Kap. 7b). Abschließend umreißt Mutschler eine „Theologie der Natur“, die sich den naturalistischen Anfragen an den Glauben stellt, die aber einer materialistischen Perspektive eine auch vor naturwissenschaftlichen Erkenntnissen verantwortete Perspektive des Glaubens entgegenstellt.

Es fällt nicht ganz leicht, ein Fazit zu ziehen. Mutschler ackert sich durch ein komplexes, anspruchsvolles, aber für einen verantworteten christlichen Glauben unübergebares Thema und bietet vielfältige Einblicke und argumentative Hilfen. Und: Er bleibt nicht bei der Entkräftung von Einwänden gegen den Glauben stehen, sondern skizziert auch Perspektiven für ein sinnvolles menschliches Leben angesichts materialistischer „Versuchungen“. Zudem vermag Mutschler durchaus komplizierte Gedankengänge anschaulich darzustellen. Und nicht zuletzt verfällt er trotz aller „Zeitgeist“-Kritik, die sehr deutlich ausfällt, nicht in ein Schwarz-Weiß-Schema, nicht in Kulturpessimismus und fundamentalistische Einseitigkeiten.

Und doch: Einmal abgesehen davon, dass manche Aspekte eher zu schnell abgehakt werden, kommt der Rezensent nicht darum herum, schwache und fragwürdige Argumentationen zu konstatieren; an einzelnen Stellen scheint Mutschler auch nicht ganz auf dem Stand der Diskussion zu sein, etwa bei seinen Bemerkungen zur Säkularisierungsthese (23 f.) oder zu sozialem Verhalten im Tierreich (45).

Insgesamt ein Buch, das an der Thematik Interessierten (am ehesten solchen mit akademischem Hintergrund) durchaus Wichtiges, Klärendes und Weiterführendes zu sagen hat (was man sich an manchen Stellen auch ausführlicher wünschen würde), das sich auch recht gut liest, das aber nur mit kritischem Blick zu genießen ist. Doch wenn es in dieser Weise zum eigenen Nachdenken herausfordert, dann hat Mutschler wohl bereits viel erreicht.

Martin Hochholzer

Neue Evangelisierung – Kirche konkret. Personen – Positionen – Perspektiven. Festschrift für Bischof Dr. Konrad Zdarsa zum 70. Geburtstag

Fragt man nach der Situation von Glaube und Kirche in Europa, so dürfte weitestgehend Einigkeit bestehen, dass das Christentum in weiten Teilen seine das alltägliche Leben prägende Kraft größtenteils verloren hat. In Reaktion auf diese bereits von Paul VI. (in *Evangelii nuntiandi*) gemachte Beobachtung rief Johannes Paul II. das Projekt der „Neuevangelisierung“ ins Leben. Die Frohe Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus sollte auf neue Weise verkündet werden, damit die vormalige existenzielle Bedeutung dieses Evangeliums neu geweckt werde. Papst Benedikt XVI. verfolgte das Vorhaben seines Vorgängers konsequent weiter und rief zu diesem Zweck unter anderem den *Päpstlichen Rat für die Neuevangelisierung* ins Leben. Unter Papst Franziskus scheint es jedoch um dieses Thema etwas ruhiger geworden zu sein. Der genannte Rat existiert allerdings weiterhin. Zuletzt hat er mit der Ernennung von Bischof Franz-Peter Tebartz van Elst zum Delegaten und der Übertragung der Kompetenz für die Wallfahrtsorte an diesen Rat eine interessante Entwicklung genommen. Es scheint daher lohnenswert, sich zu fragen, welche Weiterentwicklung das Projekt und der Begriff der Neuevangelisierung in der theologischen Debatte gefunden hat.

Eine gute Adresse hierfür bietet die Festschrift für Bischof Konrad Zdarsa zum 70. Geburtstag „Neue Evangelisierung – Kirche konkret. Personen – Positionen – Perspektiven“, die im vierten Jahr seines Wechsels vom Bistum Görlitz zum Bistum Augsburg erschienen ist. Die Relevanz des Buches ergibt sich zum einen daraus, dass dem Projekt der Neuevangelisierung im Bistum Augsburg auf diözesaner Ebene eine hohe Bedeutung beigemessen wird. Eine andere auf das Projekt der Neuevangelisierung bezogene Erfahrung prägt die Autoren aus Bischof Zdarsas vormaligem Tätigkeitsraum: die Erfahrung der Diasporasituation im Osten Deutschlands. Zusätzlich gehören zu den Autoren des Buches auch einige namhafte, mit dem Thema der Neuevangelisierung befasste Kurienvetreter. Es fällt freilich zugleich ins Auge, dass es sich, wohl dem üblichen Bezugfeld des Bischofs entsprechend, bei den Schreibenden hauptsächlich um Kleriker handelt. Unter den 33 Autor(inn)en sind gerade einmal zwei weiblichen Geschlechts.

Den Auftakt des Buches bildet das Kapitel „Martyria – authentisch bezeugen“ mit einem Beitrag von Kardinal Kurt Koch, der die Bedeutung der Hör- und Antwortbereitschaft Mariens als „Stern der Neuevangelisierung“ meditiert. Analog zu Maria gilt es nach Koch für die Kirche, Hörende des Wortes zu sein und es in Freude aufzunehmen. In dieser Freude soll sich dann eine neuerliche Dynamik entfalten, um nach der Phase der Säkularisierung dem Vorbild Mariens entsprechend Gott erneut „zu den Menschen zu bringen“ (10). Diesem Verständnis von Neuevangelisierung bleibt auch der folgende Aufsatz des Präsidenten des Rates für die Neuevangelisierung Erzbischof Rino Fisichella treu. Er ist daher bemüht, das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* in diesem Sinne in den Rahmen des Projektes der Neuevangelisierung einzuordnen. Zwar räumt Fisichella ein, dass der Ausdruck „Neuevangelisierung“ bei Papst Franziskus „eher selten“ (20) Verwendung findet, führt dies allerdings auf begriffliche Vorlieben zurück. Die Neuartigkeit von *Evangelii gaudium* sieht er vor allem darin, dass es die Pastoral der Kirche zur Zuwendung zu den Armen und zu den existenziellen Rändern der Gesellschaft aufruft. Als Ziel dieses Appells wird das Heraustreten aus der Selbstfokussierung bestimmt. Peter Hofmann deutet anschließend dagegen an, dass der Begriff der Evangelisierung bei Papst Franziskus durchaus eine Neuinterpretation findet: die von Papst Franziskus eingeläutete „neue Etappe der Evangelisierung“ sei nicht mit „Reevangelisierung“ im Sinne einer „Wiederherstellung des alten Systemzustandes“ (42) zu verwechseln.

Im folgenden Beitrag stellt der Augsburger Weihbischof Florian Wörner die Ziele und zwei Projekte des von ihm geleiteten *Instituts für Neuevangelisierung* im Bistum Augsburg vor. Grundausrichtung der Evangelisierung ist es für Wörner, der „Verdunstung des Glaubens entgegenzuwirken“ (47; Hervorhebung von mir). Anders als Koch betrachtet er damit die Phase der Säkularisierung nicht als abgeschlossen, sondern als weiterhin voranschreitend. Dementgegen geht er von einem wohldefinierten, unveränderlichen Bestand des überlieferten Glaubens aus. Ziel der Arbeit seines Instituts scheint es zu sein, Menschen zu befähigen, diesen Glauben in neue Sprache und neue Formen zu kleiden und in einer Art Multiplikatorenfunktion wieder lebendig zu machen.

Die nachfolgenden Texte des Kapitels setzen sich im Gegensatz zu den vorhergehenden nicht mit der Neuevangelisierung insgesamt, sondern mit einzelnen Aspekten auseinander. Dabei geht es zunächst um die Glaubensweitergabe in den Familien, Exerzitien im Alltag als Mittel der Selbstevangelisierung und Wallfahrtsfrömmigkeit. Zwei weitere Beiträge schildern das



Harald Heinrich/Bertram Meier/Gerda Riedl (Hg.), *Neue Evangelisierung – Kirche konkret. Personen – Positionen – Perspektiven*, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2014, ISBN: 978-3-506-76652-6, 437 Seiten, € 51,00.

Leben der Persönlichkeiten Johann Michael Sailer und Hildegard von Bingen, machen jedoch den Bezug zur Neuevangelisierung nicht explizit. Eine kritische Betrachtung der Studie und des darauf basierenden Buchs „Was glaubst du eigentlich? Weltsicht ohne Gott“ von Rita Kuczynski schließt das Kapitel ab.

Das anschließende Kapitel „Leiturgia – glaubwürdig feiern“ beginnt mit einem Beitrag des Präfekten der Glaubenskongregation *Kardinal Gerhard Ludwig Müller*. Müller widmet sich darin insbesondere der Rolle der Priester. Als Schwierigkeit für Glaubensweitergabe und vertiefung sieht er eine „durch ein System von Pluralismen, Relativismen und Ideologismen“ (159) fehlgeleitete Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund legt er Wert auf „eine unverfälschte und ungekürzte inhaltliche Begegnung mit den Eckpunkten unseres Glaubensbekenntnisses“ (162). Es scheint, als fürchte Müller eine schleichende gesellschaftliche Assimilation. Ganz anders der zur Weltoffenheit auffordernde folgende Beitrag von *Bernhard Ehler*, dem Sprecher des Priesterrates im Bistum Augsburg. Ehler legt hier die Tatsache aus, dass die Urkirche erst im Hinausgehen zur Welt Wachstum erlangen konnte. Ähnlich könne auch die Kirche heute, so Ehlers These, nur in Begegnung und Dialog mit ihrem Außen immer wieder zu sich selbst finden. Daraus folgernd formuliert Ehler einige nachdenkenswerte Prioritäten, die im Primat des Lernens vor dem Dogma ihren Ausgang nehmen (siehe 175–178).

Die abschließenden fünf Beiträge befassen sich mit der Bedeutung der Eucharistie, der Deutung des Paschamysteriums in Werken der Kunst und dem Umkehrgeschehen der Taufe. Lesenswert erscheint insbesondere der Beitrag von Diakon *Gerhard Rummel*. Rummel deutet darin die „neue Evangelisierung“ als „ein Geschehen, sich mit dem heutigen Menschen, mit ihren Hoffnungen, mit den Sehnsüchten, mit ihren Freuden und Schmerzen auseinanderzusetzen“ (216). Sein Ziel ist es, „so das Evangelium [...] gemeinsam neu zu buchstabieren“ (ebd.).

Es folgt das Kapitel „Diakonia – helfend eingreifen“ mit einem Beitrag von *Bischof Wolfgang Ipolt*, dem Nachfolger des Jubilars als Bischof von Görlitz. Wie der emeritierte Erfurter Bischof Joachim Wanke sieht Ipolt die Zukunft der Kirche in der ostdeutschen Diaspora in einer ‚Missionskirche neuen Typs‘. Den Priestern misst Ipolt bei der Bildung von Glaubensschulen innerhalb von pastoralen Zentren dieser Missionskirche eine zentrale Rolle zu. Der Zweck ihrer Weihe sei schließlich, „dass Menschen glauben lernen können und aus dem Glauben selbst Christus begegnen in seinem Wort und in den Sakramenten“ (251). Die Rolle von Nicht-Priestern in solchen Glaubensräumen kommt hingegen nur am Rande zur Sprache. *Alfred Hofmann* vermag mit seinem folgenden Beitrag zum Miteinander von Polen und Deutschen sowie Christen und Nichtgläubigen in Bistum Görlitz diese Fehlstelle nur unzureichend zu füllen.

Im nächsten Beitrag offenbart dann *Offizial Ernst Freiherr von Castell*, welche kirchenrechtlichen Überlegungen bei der Einrichtung der neuen Rätestruktur im Bistum Augsburg leitend waren. Der anschließende Beitrag des Generalvikars *Harald Heinrich* legt jedoch Wert darauf, dass die eigentliche Kirchenreform aus der Reform der Einstellungen erwächst (vgl. 299). Das Bistum Augsburg scheint damit in einem ähnlichen Dilemma wie viele andere Bistümer zu stecken, dass die Kirchenreform zunächst aus einer personellen Dringlichkeit heraus in den Blick gerät und zuerst als Strukturreform in Angriff genommen wird. Diese muss sich dann beinahe zwangsläufig anfangs unmittelbar an äußeren Erfordernissen und rechtlichen Vorgaben zu orientieren, ohne eine tiefere inhaltliche Ausrichtung zu finden. Papst Franziskus versucht hier bei der Reform der Kurie zurzeit einen anderen Weg zu gehen:

Es folgen zwei Beiträge zum Dialog innerhalb der Kirche und der Kommunikation nach außen. Danach erst finden sich Beiträge, die sich mit dem eigentlichen Thema des Kapitels, nämlich der Diakonie und ihrer Rolle im Rahmen der Neuevangelisierung, befassen. Der Diözesan-Caritasdirektor des Bistums Augsburg *Andreas Magg* bestimmt nicht Mission, sondern den Liebesdienst der Kirche als „Wesensausdruck ihrer selbst“ (325). Zugleich mahnt er, „dass das soziale Handeln aus dem Glauben nicht auf Evangelisierung und Missionierung der Hilfsbedürftigen“ (325) abzielen darf. Bestimmt man Mission allerdings umfassend als Zuwendung zur Welt, so besteht zwischen ihr und dem Liebesdienst der Kirche kein Widerspruch, sondern sie fallen zusammen. Erst so lässt sich die von Papst Franziskus vorgenommene Identifikation von Mission und Kirche richtig einordnen. Wie für Magg, so ist auch für seinen Vorgänger im Amt des Caritasdirektors *Peter C. Manz* im folgenden Beitrag der Dienst der Caritas Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihres Evangeliums. Nach diesen beiden grundsätzlichen Beiträgen folgt ein Beitrag des Augsburger Regens *Martin Straub* über die heilsame Wirkung des Glaubens für seelisch traumatisierte Menschen. *Armin Zürn* schließt sich mit der Ambulanten Hospiz- und Palliativseelsorge an.

Den Abschluss bildet das Kapitel „Persönliches Erleben“. *Bischof Joachim Reinelt*, *Roland Elsner*, *Evamaria Nowa*, *Joachim Linek* und *Christoph Pötsch* erzählen hier von ihren individuellen Erfahrungen mit Bischof Konrad Zdarsa und der Kirche im Osten Deutschlands. Ein Anhang mit einer tabellarischen Biographie des Bischofs und einem Autorenverzeichnis rundet das Buch ab.

Insgesamt fällt auf, dass mehrere Beiträge nur einen sehr losen Bezug zum Thema der Neuevangelisierung aufweisen. Die nachträgliche Ordnung und Zusammenstellung der Beiträge entsprechend der kirchlichen Grundvollzüge erscheint vor diesem Hintergrund recht beliebig. Dieser Sachbestand ist zwar für das Format einer Festschrift zu erwarten, schmälert jedoch den Informationswert hinsichtlich des im Titel angegebenen Themas der „Neuen Evangelisierung“. Beschränkt man sich in der Betrachtung auf die einschlägigen Beiträge, so

bringt das Buch die Spannbreite der Einstellungen im Feld der Neuen Evangelisierung gut zum Ausdruck. Von seinem Gründungsmoment her verband sich mit dem Begriff der „Neuevangelisierung“ zunächst die Vorstellung einer Neubelebung des verschütteten Glaubens innerhalb ehemals christlich geprägter Gebiete. Übersehen wird dabei häufig, dass sich innerhalb Europas nicht nur das Glaubensleben, sondern die Art und Weise des Lebens insgesamt in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert hat. Neuere Ansätze der Theologie weisen zudem darauf hin, dass sich ein weltzugewandter Gott selbst beständig im Wandel befindet (vgl. Catherine Keller). Es scheint daher nur folgerichtig, dass ein anthropologisch verankerter Glaube nicht nur ab und an eine erneuerte Verkündigung, sondern ebenfalls ständig neue Ausdrucks- und auch Verstehensweisen finden muss. Diese Einsicht scheint allerdings, so lässt sich aus der Lektüre des Sammelbandes schließen, innerhalb der Kirche noch nicht flächendeckend geteilt zu werden.

Jörg Termathe

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften

Im Diskurs über (mangelnde) religiöse Sprachwilligkeit und Fähigkeit bleibt man meist nur bei der Problemanzeige stehen. Der vorliegende Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Februar 2015 unter dem Titel „Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften“ in Jena stattfand. Sein Verdienst ist es, die Reflexion religiöser Rede sehr breit und unter den Bedingungen veränderter sozio-kultureller Rahmenbedingungen vorzubringen. „Was die jeweilige Redeweise über die Religion, aber auch für die Öffentlichkeit bedeutet, was überhaupt eine religiöse Rede leisten soll und was sie öffentlich sagen darf, das ist in den sich wandelnden europäischen Gesellschaften neu zu debattieren“ (7). Dabei bleibt ein durchgängiges Thema, ob denn die These von der Postsäkularität der aktuellen Gesellschaft ein Konsens ist und was der Habermas'sche Begriff der Postsäkularität überhaupt meint. Gerade aus dem Strauß der unterschiedlichen Ansätze, der letztlich die Komplexität und Ambiguität aktueller Gesellschaftskonfiguration und Lebensorientierung spiegelt, gewinnt der Band seinen Charme und seine Valenz. Natürlich bewegen sich die Beiträge auf schmalen Pfaden, wenn es darum geht, überhaupt religiöse Rede zu definieren und verschiedene Formen von Glaubensrede zur Verständigung und zur personalen wie kollektiven Validierung „innerhalb“ der Glaubensgemeinschaft („Selbstverständigung“) und die öffentliche Funktion religiöser Rede nach „außen“ („Vermittlungsfunktion“) zu definieren und zu unterscheiden. Die Herausgeber problematisieren selbst gleich zu Beginn die Begrifflichkeiten der Gesellschaftsanalyse, indem sie zugeben, dass die Begriffe „säkular“, „post-säkular“, „religiös“, „konfessionslos“, „religiös indifferent“ jeweils unterschiedliche Aspekte umfassen. So kritisiert Klaus Dicke in seinem Beitrag „Postsäkularität und Konfessionslosigkeit“ die Verabsolutierung gegenwärtiger Deutungsmodelle zur religiösen Lage. Er stellt die Frage, „ob man der Religiosität mit Instrumenten demoskopischer Empirie überhaupt beikommt“ (25). Er wirbt dafür, die Differenzen zwischen Indifferenz und Unbestimmtheit ebenso wahrzunehmen wie die mannigfaltigen Formen alternativer Religiosität und öffentlicher Kommunikationsräume, in denen sich religiöse Rede jenseits des institutionellen Bereichs der christlichen Kirchen realisiert. Die Freiheitlichkeit als konstitutives Prinzip der Moderne führt dazu, dass im Staat einerseits gläubigen Mitbürgern nicht verwehrt werden darf, in religiöser Diktion zu gesellschaftlich-politischen Fragen beizutragen, und sie andererseits auch gefordert sind, diese positiv mit fremden Weltanschauungen und säkularem Wissen in Dialog zu bringen.

Monika Wohlrab-Sahr, die in Leipzig über „forcierte Säkularität“ forscht, deutet Postsäkularität so, dass mit Religion auch weiterhin in vielfältigen Formen zu rechnen ist, auch wenn Säkularität im Sinne des Rückgangs an kirchlicher Partizipation, der Abkehr von Glaubensaussagen und des allmählichen Mitgliederrückgangs in den Kirchen tatsächlich stattfindet. Wohlrab-Sahr charakterisiert die religiöse Situation als eine postkonfessionelle. Die Theologie sei auf die erforderliche religiös-säkulare und interreligiöse „Mehrsprachigkeit“ (41) zu meist nicht vorbereitet. Der Versuch der christlichen Religionsgemeinschaften, „die wilde Inanspruchnahme religiöser Symbolik unter Kontrolle zu bringen“ (43), muss scheitern. Die aktuellen Migrationsbewegungen verstärken in postsäkularen Gesellschaften Polarisierungen. Aus ihrer Forschung bestätigt Wohlrab-Sahr, dass manche „religiöse Suchbewegungen“, die junge Erwachsene in Ostdeutschland im Hinblick auf existenzielle Deutungen ihrer Lebensthemen unternehmen, das festgefügte säkulare Weltbild ihrer Eltern irritieren.

Gerd Pickel, ebenfalls Soziologe, macht deutlich, dass eine „stärkere Kommunikation über Religion gar kein entscheidendes Gegenargument gegen die Annahme eines kontinuierlichen [...] unabänderlichen sozialen Bedeutungsverlustes von Religion“ (58) darstellt. Die Gleichzeitigkeit von Säkularem und Religiösem ist ein Kennzeichen moderner Gesellschaften. Problematisch ist, dass der Begriff der religiösen Rede oft mit der Kommunikation des Evangeliums, also einem christlichen Deutungsgehalt, verbunden wird. Er votiert dafür, viel offener heranzugehen, und unterscheidet in vier Stufen existenzielle Kommunikation (über die eigene Religiosität) von der Kommunikation, die mit religiösen Symbolen geschieht, von der Kommunikation über religiös-theologische Sachverhalte und schließlich von Diskursen über Religion(en) in der Welt (62 f.). Pickel fragt, wie die einzelnen Bereiche aufeinander Bezug nehmen. Durch das negative Image der Kirchen ist das Bekenntnis als religiöse Kommunikation schwerer geworden, Pickel stellt eher eine säkulare Schweigespirale fest. „Je weniger Menschen sich als religiös zu erkennen geben, umso stärker wird der Eindruck, dass dies im Alltagsleben unpassend und nicht mehr angebracht ist“ (83).

Diese These greift Hans-Joachim Höhn auf: „Gott“ wurde zum Fremdwort. Höhn zeigt die Gründe auf, „die das Reden von Gott in der Moderne überflüssig, verzichtbar und entbehrlich erscheinen lassen“ (90), und votiert dafür, die Behauptung einer (innerweltlichen) Notwendigkeit Gottes zu bestreiten, um auf diesem Wege einer negativen Theologie wieder neue Re-



Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.),
Religiöse Rede in postsäkularen
Gesellschaften (Studien zur religiösen
Bildung 7), Leipzig: EVA 2016, ISBN
978-3-374-04303-3, 286 Seiten, € 34,00.

deformen von Gott als „Verb“ (Tunwort) zu gewinnen.

Lubomír Batka sieht Glaubensrede als Antwort eines vorgängigen Hörens (unter Beachtung der verschiedenen Kontexte); theologische Rede versucht ihrerseits das zu sagen, was in der Glaubensrede artikuliert wird. Angesichts der Vieldeutigkeit der Wahrheitsansprüche und ihrer Interpretationen wirbt Batka für eine (selbst-)kritische Funktion religiöser Rede, die totalitäre Machtansprüche aufzudecken hat.

Martina Kumlehn zeigt anhand des Romans „Vor dem Fest“ religiöse Rede als narrative Verarbeitung von Erfahrungen mit dem Ziel der Identitätsbestimmung auf. Der Roman als „Laboratorium der Existenz“ erschließt Resonanzräume zwischen den zwei Deutungswelten von Literatur und Religion. Die damit verbundenen Grenzgänge und gegenseitigen Spiegelungen zeigen so die „poetische Kraft der tradierten religiösen Rede“ (135), insbesondere der biblischen Rede. Der Fährmann als zentrale Figur des Romans repräsentiert die Einsicht, „dass Wahrheit in dem liegen kann, was nicht sichtbar, sondern nur erzählbar ist“ (139). Mit Wundererzählungen und Bekehrungen spielt der Roman mit biblischen Motiven und zeigt am Beispiel des Glockenklangs Spuren von Religion als Raum mit einer Verweisungsstruktur.

Winfried Gebhardt stellt den „spirituellen Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität vor Augen. Dieser ist nicht primär der Rezipient kirchlicher Angebote, sondern entscheidet selbstständig nach dem Kriterium, „ob das betreffende Angebot ›hilft‹, ›heilt‹ oder ihn auf seinem ›eigenen Weg weiterbringt‹“ (152), über die Gestaltung seines individuellen spirituellen Weges. Der Wanderer ist offen für alles und probiert vieles aus. Er intendiert jedoch in der Regel keine dauerhaften Bindungen; sein Habitus ist ein „auswählendes Zugreifen und Kommen und Gehen nach Belieben“ (158). Es ist Gebhardt wichtig, dass es nach wie vor ein Bedürfnis nach Gemeinschaft gibt, das jedoch andere Gesellungsformen intendiert, als sie die institutionalisierten Kirchen in der Regel anbieten. Der Wanderer reagiert negativ „gegen eine vorgegebene, hierarchisch strukturierte und gesteuerte, auf Befehl, Gehorsam und Unterordnung gebaute und mit dem Anspruch auf Ewigkeit ausgestattete Gemeinschaft“ (161).

Johanne Stubbe Kristensen entwickelt im Rückgriff auf den französischen Phänomenologen Merleau-Ponty eine Theorie der Ambiguität und Unsicherheit religiöser Rede in Bezug auf die personale Leiblichkeit als Unfassbares und als problematische Erfahrung der Vermittlung und Reflexion, die einer letztlichen Klarheit entbehrt. Die Ambivalenz religiöser Rede korrespondiert mit der „Beschreibung unserer Gesellschaft als postsäkular im Sinne einer Ambivalenz im Bezug zur Religion“ (176). Diese Ambivalenz darf nicht versteckt, sondern muss angenommen und gestaltet werden.

In einem letzten Teil handeln die Beiträge von Übersetzungsvorgängen religiöser Rede in den politischen und öffentlichen Bereich. Ulrich Körtner bietet eine Theorie der öffentlichen Theologie, die er von Zivilreligion und politischer Theologie unterscheidet. Eine öffentliche Theologie müsse zweisprachig agieren, indem sie einerseits in der christlichen Tradition gründet, diese aber für eine Öffentlichkeit verstehbar zu machen versteht. Dabei ist für Körtner zentral: „Die Gottesfrage liegt der Offenbarung nicht voraus, sondern wird allererst durch sie in der angemessenen Weise provoziert“ (194). Eine solche Theologie muss in einem gewissen Sinne religionskritisch sein und kann im Sinne einer Theologie der Diaspora als Dialektik von Sammlung und Zerstreuung vertieft werden.

Martin Jäggle beschreibt die Funktionen religiöser Bildung für postsäkulare Gesellschaften und wirbt dafür, das einseitige Paradigma von „Anwendung“ oder „Übersetzung“, das der Praktischen Theologie oft anhängt, in ein wechselseitiges Modell zu verändern. Er weitet den Blick auf die Vielgestaltigkeit religiöser Rede, zu der auch die Prophetie, das Schuldbekenntnis, die Klage und die Provokation gehören (204). Professionalisierte religiöse Rede hat das Problem, dass man ihr eine Erschließung von Lebenswirklichkeit nicht zuschreibt, weil sie routinisiert und selbstverständlich daherkommt und weil ihr oft das Suchen und der Zweifel fehlen. An einigen Beispielen zeigt Jäggle die Bedeutung religiöser Bildung für die Erschließung von Weltzugängen und den Umgang mit religiös-weltanschaulicher Vielfalt auf.

Ansgar Kreutzer stellt Gastfreundschaft als zentralen Topos eines christlichen Lebensstils in der Aufnahme von Gedanken Christoph Theobalds vor. Die Exkulturation des Christentums aus der Gesellschaft und die Säkularisierung führen zu neuen Gründungsperspektiven des Glaubens: radikale Adressatenorientierung im Dialog und Einübung eines Stils von uneigennütziger Gastfreundschaft. Stephanie Dietrich rückt die diakonische Dimension als gleichwertige, wenn auch zumeist verkannte Dimension religiöser Kommunikation als Vermittlung der Relevanz und Glaubwürdigkeit der „guten Botschaft“ in den Fokus. Die beiden Beiträge von Ina ter Avest und David Käbisch thematisieren schließlich die religionspädagogischen und bildungsbezogenen Chancen eines Lernens zur Entwicklung religiöser Kompetenz. Insbesondere Käbisch setzt sich für einen schulischen Religionsunterricht ein, der „kein Ort religiöser Erziehung und Sozialisation“ (265) ist. Seine Thesen optieren vielmehr für eine Einübung von Perspektivenwechseln, um religiöse Kommunikation wie Religionslosigkeit wahrzunehmen, zu beschreiben und deuten und verstehen zu lernen.

Der Band stellt in der Vielseitigkeit der Perspektiven, die zu religiöser Rede eingenommen werden, eine spannende Lektüre für Menschen dar, die beruflich mit den Veränderungen religiöser Kommunikation befasst sind, und ermutigt dazu, die Transformationen der Kontexte wahrzunehmen und religiöse Kommunikation in neuer Weise zu versuchen.

Hubertus Schönemann

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel1/2017_8

Bildnachweis Titelbild:

Pieter Bruegel der Ältere [Public domain], via [Wikimedia Commons](#)

[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:
© 2010–2017 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

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion