

Editorial



Identität

„Wir kämpfen um die Deutungshoheit“

ARMIN NASSEHI

*Das Fremde und das Eigene. Deutschland
als Einwanderungsland*

WOLFGANG THIERSE

*Katholische Identität (I): Katholische
Identität – was ist das?*

JOSEF BORDAT

*Katholische Identität (II): Wer bin ich, wer
sind wir und wer muss das wissen?*

BIRGIT HOYER

Replik auf den Beitrag von Birgit Hoyer

JOSEF BORDAT

Replik auf dem Beitrag von Josef Bordat

BIRGIT HOYER

*Christliche Identität im Spiegel
neutestamentlicher Kanonbildung*

MARKUS-LIBORIUS HERMANN

*Katechese und Glaubensvalidierung
zwischen religiösen
Individuationsprozessen und
Katechismuswissen*

ANGELA KAUPP

Identität in kirchlichen Einrichtungen

MECHTHILD GATTER

*Identität und Öffnung bei der
Neuapostolischen Kirche*

MARTIN HOCHHOLZER

AKTUELLES PROJEKT

*Weihnachten: ein
Fest der Familie?*

AKTUELLE STUDIE

*Engagement an
vielen Orten –
Vielfalt unter dem
Dach der Kirche?!*

TERMINE & BERICHTE

*Christliche
Missionsverständnisse
im Gespräch*

*Tagung „Die Kirche
im Heim lassen?“*

*Katholischer
Medienkongress
2017*

*Kongress
„#OMG!1ELF!! –
Pastoraltheologie im
Zeitalter digitaler
Transformation“*

REZENSIONEN

*AfD, Pegida und Co.
Angriff auf die
Religion?*

*Fresh X – der Guide.
Neue*

*Gemeindeformen
entdecken*

*Gottes Wort in
Menschenworten.
Auf dem Weg zu einer
Theologie der
performativen
Verkündigung*

*Kurz vorgestellt: Auf
dem Weg zur
Erstkommunion*

[Zu dieser Ausgabe](#)

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

möglicherweise ist es eine Reaktion auf die zunehmende Vielfalt und Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften: Schlagworte wie „Heimat“, „deutsche Leitkultur“, traditionelle Bilder und Werte bei Geschlechterrollen und Familienvorstellungen etc. sind gesellschaftlich wieder auf die Tagesordnung zurückgekehrt. Viele haben Sorge, dass angesichts von Migration und wachsender Pluralität von Lebensstilen und -formen ihre Identität verlorengeht, und wenden sich im politischen und kulturellen Raum gegen liberale, tolerante Haltungen und, wie sie sagen: „Multikulti“. Im religiösen System und in der Kirche sind ähnliche Beobachtungen zu machen. Es wächst die Zahl derer – oder zumindest artikulieren sie sich lauter als bisher –, die ein klareres „katholisches Profil“ einfordern. Dies betrifft die Art und Weise des Lebens in Pfarreien, kirchliche Einrichtungen und die Vorstellungen von christlichem Leben und wie die nachwachsende Generation dort hineinsozialisiert werden soll. Klare Kante zeigen! Die Faszination der Messfeier in der außerordentlichen Form (Tridentinische Messe) ebenso wie Auffassungen über kirchliche Praktiken oder bestimmte Frömmigkeitsformen sind für sich genommen erst einmal Teil einer legitimen Vielfalt katholischer (im Sinne vielfältiger!) Frömmigkeitsausübung. Das ist in Ordnung. Das Problem stellt sich dann, wenn die eigene persönliche Auffassung und Ausrichtung der Ausgangspunkt ist, den anderen/die andere, der/die nicht so denkt und handelt, abzuqualifizieren oder ihm/ihr das Katholischsein oder den Glauben abzusprechen. Das Weltbild kommt dann vereinfacht und recht holzschnittartig daher: weiß – schwarz, Deutscher – Ausländer, gläubig – ungläubig. Der vermeintliche „Gegner“ wird dann zumeist diffamiert und mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpft. Wenn die eigene Orientierung zum Maß aller Dinge wird, wenn der eigene Wahrheitsanspruch sich mit einem Anspruch auf Durchsetzung verbindet, dann ist auf Dauer ein Grundkonflikt vorprogrammiert.

Ist diese Bewegung der „Alternativität“ eine Antwort auf immer mehr aufgeweichte Grenzen, auf eine Haltung, in der alles gleich-gültig ist? Auf eine Gesellschaft, in der sich jeder erlaubt, was er will und was ihm Spaß bereitet? Auf eine als zu diffus, seelenlos oder als Elfenbeinturm empfundene Theologie? Auf eine als lasch empfundene Kirchen- und Religionspraxis? Möglicherweise wurde in der jüngeren Vergangenheit, spätestens seit den 90er Jahren, seit denen der Wandel und die gesellschaftliche Veränderungsdynamik an Fahrt aufgenommen haben, zu wenig der Diskurs mit anderen um die eigene Verortung gesucht. Der Dialog gestaltet sich heute oft schwierig, da Vernunftgründe nicht ziehen und mancher grundsätzlich nicht am Austausch und an differenzierter Meinungsbildung im Kontakt mit Menschen anderer Auffassungen und Orientierungen interessiert ist.

Differenzierungsprozesse und die damit verbundene wahrgenommene Fremdheit werden als Bedrohung des eigenen Sinnsystems empfunden und verursachen Angst. Nach der Auflösung von monopolistischen Deutungssystemen, die den Sinnhorizont normativ und hierarchisch-institutional herstellten, wird Identität zur unhintergehbaren Aufgabe für den Einzelnen/die Einzelne, die er/sie in Freiheit und in der gesellschaftlichen Kontextualität und lebensgeschichtlichen Dynamik zu leisten hat.

Das Thema Identität ist deshalb so aktuell, weil sich dahinter die Frage verbirgt, was der von möglichst vielen anerkannte verbindliche Grund ist, auf dem wir in einer offenen und an Sinnhorizonten und Lebensstilen pluralen Gesellschaft (und in der Kirche als Gottesvolk) zusammenleben können. Rückgriffe auf Narrative wie das „christliche Abendland“ und „das Haus voll Glorie“ muten seltsam unhistorisch an. Solche Bilder, die in die „gute alte Zeit“ projiziert werden („Früher war mehr Lametta!“), sind Utopien der Vergangenheit und halten selten der historischen Überprüfung stand. Auch ein Rückgriff auf „Nationalität“ ist so ein Anachronismus. Im 19. Jahrhundert hat sich das Bewusstsein einer (unter der Hegemonie Preußens) geeinten deutschen Nation im kriegerischen Antagonismus mit Österreich und Frankreich gebildet. Für die Gegenwart, die von viel größeren Einigungsprozessen (Europa, Weltfamilie) sowie von wirtschaftlichen, ökologischen, kulturellen und medialen Globalisierungsprozessen gekennzeichnet ist, scheint mir diese Hermeneutik des 19. Jahrhunderts, die sich in manch populistischem Regierungshandeln wiederfindet, denkbar ungeeignet. Aber solche Bilder haben offenbar eine große Suggestionskraft für die Schaffung von persönlicher und kollektiver Identität. Und sie entfalten derzeit Resonanz und Wirkung in Gesellschaft, Staat und Kirche.

Doch was macht Identität tatsächlich aus? Was gehört zu einem „katholischen Profil“? Müsste dies nicht vielmehr ein christliches Profil sein? Welche Vorstellungen von Glaubensinhalten, moralischer und religiöser Praxis gehören dazu? Welchen Stellenwert



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

haben und wie gestalten sich Abgrenzung und Anknüpfung miteinander? Von Hans-Joachim Höhn wird die kirchliche Profilierungsfalle als Abgrenzungsstrategie zur Gewinnung von Identität – nicht ohne Augenzwinkern – beschrieben und problematisiert: „Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört auf, sich zu unterscheiden.“ Eine Strategie in Gesellschaft und Kirche, die der derzeitigen gesellschaftlichen Situation angemessen ist, besteht also gerade nicht darin, sich exklusiv aufzustellen und Unterscheidendes zu betonen, sondern gerade inklusiv zu denken und zu handeln. Es sei die kleine Anmerkung erlaubt, dass dies für den Bereich des kirchlichen Handelns offenbar eher einen Weg der Nachfolge Jesu darstellt als die Abgrenzung. Jesus hat nach dem Zeugnis der Evangelien Meidungsgesetze und Tabuvorschriften, wie sie jede Religion kennt, durchbrochen und Grenzen überschritten, um eine von Gott her eröffnete universale Heildynamik zu entfalten. Diese ermutigt in den Bildworten vom Salz der Erde und vom Licht der Welt die Jüngerinnen und Jünger Jesu dazu, in zentrifugaler Bewegung auszustreuen und in zentripetaler Orientierung interessierte Menschen zu sammeln. Identität ergibt sich hier aus einer Nachfolge, die sich dem Anderen und dem Fremden öffnet, um an der Sendung Gottes zu allen Menschen teilzunehmen. Offensichtlich ist also derzeit nicht die Vielfalt das Problem, sondern der Mangel an zugelassener Vielfalt und dem kommunikativ bearbeitenden Umgang mit ihr.

Identität ist nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas Aufgegebenes. Identität ist kein subjektiv gesetzter oder eingenommener Status, sondern ein dynamischer Prozess, u. a. der Zuschreibung von außen. Identität und Fremdheit sind zunächst Konstruktionen, deren Metaphern sich in Anknüpfung und Abgrenzung bilden. Dem wollen wir in dieser Ausgabe von EÜangel nachspüren und laden Sie, unsere Leserinnen und Leser, zur Entdeckungsreise ein.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



„Wir kämpfen um die Deutungshoheit“

Der Soziologe Armin Nassehi über einen Kulturkampf um die Deutung der Modernisierung

In einem im März 2017 im „Tagesspiegel“ veröffentlichten Interview diagnostiziert der Soziologe Armin Nassehi einen Kulturkampf zwischen Modernisierungsskeptikern und Modernisierungsbefürwortern. Auf dieser Hintergrundfolie sind viele der derzeitigen Debatten und Konfliktlinien zu verstehen. Dieser Kulturkampf drückt sich v. a. in den Diskussionen um Migration und Zuwanderung aus, spiegelt aber einen tieferen, grundsätzlichen Riss durch die Gesellschaft wider.

Wir geben dieses Interview hier in voller Länge wieder.



Dr. Armin Nassehi ist Professor für Allgemeine Soziologie und Gesellschaftstheorie an der LMU München.

Tagesspiegel: Herr Nassehi, Sie sagen, ein Grund für das Erstarken der Rechtspopulisten in Deutschland sei das Fehlen einer angemessenen Debatte über negative Migrationsfolgen. Wie kommen Sie darauf?

Nassehi: Die Thematisierung negativer oder problematischer Migrationsfolgen haben wir viel zu lange den Skeptikern und Rechten überlassen. So entstand ein Schwarz-Weiß-Denken. Wir wurden von den Ereignissen getrieben, statt selbst Treiber der Ereignisse zu sein. Vor dem Anschlag am Breitscheidplatz beispielsweise hatten manche Regierungspolitiker eine ganz andere Haltung in sicherheitspolitischen Fragen und solchen zur Personenüberwachung eingenommen als danach. Aber verstehen Sie mich nicht falsch. Ich stehe Migration sehr positiv gegenüber. Migration ist ebenso unvermeidlich wie für uns notwendig – schon aus demografischen Gründen.

Schwarz-Weiß-Denken auf die Diskussion übertragen bedeutet, wer sich kritisch zur Migration äußert, ist böse?

Denken Sie an die Willkommenskultur des Sommers 2015. Schon damals habe ich gesagt: Denkt mal darüber nach, was passiert, wenn dieses Charisma weg ist. Es gibt Gruppen in der Gesellschaft, die wenig geübt sind im Umgang mit kultureller oder sonstiger Form von Abweichung. Denkt darüber nach, dass die Aufnahme dieser Menschen nicht nur eine moralische, sondern auch eine operative Frage ist. Für solche Positionen gab es kaum einen Raum, in dem man hätte weiterführend diskutieren können.

Viele Menschen fürchten, dass die Gesellschaft in Deutschland sich weiter spalten könnte, so wie es jetzt in den USA der Fall ist. Sehen Sie diese Gefahr?

Derzeit findet eine Art Kulturkampf um die *narrative authority* statt, um die Kompetenz, die Situation zu definieren. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die als sogenannte Modernisierungsverlierer erleben, wie das, was noch vor einiger Zeit als Mittelschichtsnormalität galt, zumindest infrage gestellt werden könnte. Nicht nur im Hinblick auf Migrationsfragen, sondern auch auf Familienformen, Geschlechterrollen, sexuelle Orientierungen, neue Arbeitsformen und professionelle Kompetenzen. Auf der anderen Seite positioniert sich eine sehr kosmopolitische, moralisch allzu selbstbewusste und selbstgerechte, auch oft mit ökonomischer Potenz gedeckte Gruppe, die quasi mit links Begriffe wie Kultur, Volk, Nation dekonstruiert, aber auch veränderten Arbeitswelten offen gegenüber eingestellt ist. Das hat nicht in erster Linie mit Distributions- und sozialpolitischen Fragen zu tun, es geht um zwei unterschiedliche Arten, wie man die Welt versteht. Die Flüchtlinge waren da nur ein Trigger.

Also wird in der Debatte jeder sofort in einem ideologischen Lager verortet?

Die Problematik ist in jedem Fall vielfältig. Auch der Brexit, dieser Hass auf Europa, lässt sich ökonomisch nicht erklären. Es geht um ein Distinktionsbedürfnis. In diesen Kulturkampf ist die Flüchtlingskrise wie ein Verstärker hereingebrochen. Auch wenn es sich böse anhört: Auch die extreme Willkommenskultur hatte nicht nur die Flüchtlinge im Blick, sondern bediente auch ein Abgrenzungsbedürfnis gegen kleinbürgerliche Ängste und Enge.

Um was geht es bei dem Kampf ums Narrativ? Homogenität versus Heterogenität?

Auch. Schauen Sie sich eine Sozialfigur wie den AfD-Politiker Alexander Gauland an. Er steht geradezu habituell für den Sozialtypus, der vor einer Generation so etwas wie eine *narrative authority* hatte, „Normalität“ darzustellen. Wir spotten über die weißen alten Männer. Aber das ist nur ein Symbol für eine Normalität, die dadurch erkaufte wurde, dass vieles andere, das davon abwich, wie Homosexualität, Emanzipation oder Gleichstellung, aber auch neue Arbeitsformen zwar toleriert wurden, aber nicht narrationsfähig waren. Das sollte man nicht unterschätzen.

Und jetzt überwiegt die andere Seite.

Die Schwierigkeit ist, dass aus der Perspektive des eher gebildeten Kosmopoliten die anderen das Problem sind, und aus der Sicht des Modernisierungsverlierers ist es eben umgekehrt.

Das ist ein sehr stabiles Konfliktsystem, in dem man einander gegenseitig bestätigt. Da allerdings die – ich nenne sie Modernisierungsgewinner – deutlich sympathischer, weil zukunftsöffener wirken, haben sich die großen Parteien mit ihnen arrangiert. Die Union möchte gerne die Großstädterin ansprechen, darin moderner werden, die SPD arrangiert sich mit den sozialen Aufsteigern in den akademisierten Mittelschichten, statt für Bedingungen sozialen Aufstiegs zu sorgen, was stets ihre historische Aufgabe war. All das rächt sich inzwischen. Denn eine Demokratie braucht wählbare Alternativen.

Sprechen wir wirklich nicht ausreichend über negative Migrationsfolgen? Das geschieht doch in jeder Talkshow.

Ja, aber die Talkshow lebt von diesem stabilen Konfliktsystem. Hier treffen die markigen Seiten aufeinander. Und es wird dann über Großkategorien wie „den Islam“ oder „den Westen“ gesprochen. Das sind meistens Selbstbestätigungsrituale. Wünschenswert wäre dagegen zum Beispiel mehr Wissen darüber, warum manche Personengruppen nicht aus stark intern integrierten ethnischen Gruppen herauskommen, auch darüber übrigens, warum sogenannte gut integrierte Migranten auch noch in der dritten Generation in Deutschland als Migranten gelten. Stattdessen entsteht eine abstrakte Islamfeindschaft – die Donald Trump derzeit unter dem Beifall des IS und der Hamas international noch sagbarer macht.

Und wie sähe eine Alternative aus?

Tatsächlich wird in der zweiten oder dritten Generation der Zuwanderer der Islam für manche wenige als Ressource entdeckt, um sich von einer Situation abzugrenzen, die man selbst nicht ändern kann. Für Jungs zum Beispiel, die hier in Deutschland nichts zu tun haben, ist das ein tolles Identitätsangebot. Gegen wirklich gefährliche Gruppen muss man mit aller nur denkbaren polizeilichen und juristischen Härte vorgehen – auch zum Schutz des allergrößten Teils von hier gut und gerne lebenden Abkömmlingen von Migranten. Das heißt aber nicht, dass man sie nicht verändern kann. Man muss die Frage stellen, unter welchen Bedingungen solche Orientierungen erst gar nicht auftreten.

Wir befinden uns in einem Dilemma?

Ja natürlich. Das ist das Problem von Stereotypen – zumal wir es mit einer Überthematization von Migration zu tun haben. Wir können nicht ohne Stereotype durch die Welt gehen, sonst müssten wir zu viele Informationen bewältigen. Solche Typisierungen helfen uns, Dinge einzuordnen. Ein Phänomen der Krisensituation ist es, dass da, wo Sichtbarkeiten wie Hautfarbe oder Sprache vorhanden sind, immer mehr Identität vermutet wird, als vorhanden ist. Dass jemand eine andere Hautfarbe hat, hat keine Bedeutung – wir reagieren aber darauf, ob wir wollen oder nicht. Auch ich sehe einen Schwarzen, weil er schwarz ist. Das Dilemma besteht darin, dass die öffentliche Diskussion aus diesem Merkmal eine Gruppe macht. Wer sind denn „die Schwarzen“ oder „die Araber“ oder „die Frauen“ und „die Bayern“? Aber wenn wir nicht weiterwissen, halten wir uns eben an Sichtbarkeiten.

Das Problem der Kölner Silvesternacht.

Ich wollte da nicht Polizeichef sein, wenn ich entscheiden müsste, ob ich jetzt nach äußeren Merkmalen vorgehe oder nicht. Aus dem Dilemma kommt man nicht heraus. Wenn man es aber als Dilemma formuliert, ist schon etwas gewonnen. Denn damit gibt man zu erkennen, dass nicht nur die eigene Sicht der Welt existiert.

Das Gespräch führte Ruth Ciesinger/Der Tagesspiegel. Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung von Armin Nassehi und des Tagesspiegels.

Das Fremde und das Eigene

Deutschland als Einwanderungsland

Entgegen vielen Stimmen, die mit den derzeitigen Migrationsbewegungen die Identität Deutschlands bedroht sehen, beschreibt und erhofft Wolfgang Thierse eine Gesellschaft, die in der Globalisierung mit dem Fremden und am Fremden das Eigene neu entdeckt und bestimmt.

Ein Vierteljahrhundert ist das erst her: die friedliche Revolution, die Überwindung des Ost-West-System-Konflikts, die Vereinigung Deutschlands und die Überwindung der Spaltung Europas. Welche Euphorie damals, welche Hoffnungen auf ein goldenes Zeitalter des Friedens! Das Ende der Geschichte, der endgültige Sieg war von einem Politikwissenschaftler (Francis Fukuyama) verkündet worden. Ein Vierteljahrhundert ist das erst her. Und schon wieder erleben wir eine neue dramatische Wendung der Geschichte. Hunderttausende Flüchtlinge kommen nach Europa, nach Deutschland – eine Bewegung, die vermutlich anhalten wird und die manche von einer neuen Völkerwanderung sprechen ließ. Sie trifft auf ein verunsichertes, zerstrittenes Europa, Deutschland darin eingeschlossen. Keiner weiß genau, welche Veränderungen diese Entwicklung bewirken wird, vermutlich aber werden die Wirkungen der nun nicht mehr leugbaren Tatsache, dass Deutschland ein Einwanderungsland geworden ist, viel folgenreicher sein als die der Wiedervereinigung. (Noch in den 90er Jahren vertraten CDU/CSU-Abgeordnete im Bundestag die Meinung, Deutschland sei kein Einwanderungsland, obwohl doch Millionen Bürger ausländischer Herkunft bereits seit Jahrzehnten in Deutschland arbeiteten und lebten. Die Lebenslüge der alten Bundesrepublik wirkte offensichtlich lange nach.) Wir haben in Deutschland und in Europa in den vergangenen beiden Jahren erlebt, wie sich durch die Flüchtlingsbewegung die politische Tagesordnung und die gesellschaftliche Stimmung heftig verändert haben. Aber nicht nur durch die Flüchtlingsbewegung, die ja selbst Teil eines umfassenderen Prozesses ist, den wir Globalisierung nennen.

Die Herausforderung der Globalisierung

Globalisierung, das meint die Entgrenzung und Beschleunigung der ökonomischen Entwicklung, der internationalen Arbeitsteilung, des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts. Mit und seit der Finanzmarkt-Krise erleben wir die Rückseite der Globalisierung, vor allem eine Verschärfung sozialer Gegensätze, der Reichtums-Armut-Unterschiede – auch in Deutschland. Selbst das Weltwirtschaftsforum Davos beklagt die wachsende wirtschaftliche und soziale Ungleichheit als eine große Gefahr für die Welt. Viele erleben die Globalisierung als Gefährdung, ja als Verlust des Primats demokratischer Politik gegenüber den Märkten, gegenüber finanzökonomischer Macht. Ein Gefühl des Kontrollverlusts über das eigene Schicksal, die eigene Zukunft breitet sich dramatisch aus, Abstiegsängste und Zukunftsunsicherheit nehmen gerade auch in den sogenannten sozialen Mittelschichten zu. Ein Gefühl, das verstärkt wird durch den rasanten Prozess der Digitalisierung, vor allem (aber nicht nur) der Arbeitswelt. Die weitere Entwicklung der Digitalisierung und ihre Konsequenzen sind noch nicht voll überschaubar, deren politische, rechtliche und soziale Gestaltung hinkt – erklärlicherweise – hinterher. Die Zukunft der Arbeit, also der Arbeitsbiografien ist fragil, ist unsicher.

Der Terrorismus, alte und neue ungelöste und unlösbar erscheinende kriegerische Konflikte, die Schwäche der internationalen Organisationen (der UNO), die Krise der EU (der Brexit als Menetekel) runden das beunruhigende Bild ab. Das alles vermittelt den irritierenden Eindruck einer Weltunordnung. „Die Welt ist aus den Fugen“, hat Frank-Walter Steinmeier treffend bemerkt. „Die Welt wird neu vermessen“, beschreibt die Situation nur wenig freundlicher. Wir erleben die Wiederkehr alter Geister – des Nationalismus, des Chauvinismus, des Rassismus, der autoritären Politik. Was für eine Welt, die von Putin, Erdogan, Xi Jinping beherrscht wird und nun von Donald Trump, der demokratische Wahlen gewonnen hat, mit Chauvinismus, Rassismus und Sexismus!

Je komplexer, bedrohlicher die Problemfülle erscheint, umso stärker das Bedürfnis nach den einfachen Antworten, umso stärker die Sehnsucht nach den schnellen Lösungen, ja nach Erlösung, nach der starken Autorität. (Wir kennen das aus unserer deutschen Geschichte.) Das ist die Stunde der Populisten, der großen und kleinen Vereinfacher. Wir erleben sie in unserer Nachbarschaft: in Frankreich und Holland, in Polen und Ungarn, in Österreich und Italien und eben auch in Deutschland mit der AfD. Waren die Wahlen in Holland schon die Trendwende im Kampf gegen die Rechtspopulisten, die autoritären Nationalisten? Ich bin unsicher.

Schauen wir ringsum: Die liberale, offene, rechtsstaatliche und sozialstaatliche Demokratie wird immer mehr zur Ausnahme. Sie wird schon dadurch immer kostbarer und



Dr. Wolfgang Thierse, geboren 1943 in Breslau, Ausbildung als Schriftsetzer in Weimar, Studium und wissenschaftliche Tätigkeit in Berlin, Mitarbeiter im Ministerium für Kultur und an der Akademie der Wissenschaften der DDR. 1990 Eintritt in die in der DDR neu gegründete SPD, Mitglied der Volkskammer 1990, dann des Deutschen Bundestages, von 1998 bis 2005 dessen Präsident, von 2005 bis 2013 dessen Vizepräsident.

verteidigungswert, vor allem aber: Diese Demokratie ist die politische Lebensform unserer Freiheit. Sie gilt es zu verteidigen – gerade auch im Wahljahr 2017. Gerade auch in dem, was man Krise der Parteiendemokratie, Vertrauenskrise der Volksparteien nennt. Gerade auch gegen das, was viele zu Recht als Vergröberung der kommunikativen Sitten erleben. Die Lügen halten Hof als „alternative Fakten“. Die sozialen Medien werden immer mehr zu Echoräumen der eigenen Vorurteile, der Entladung von Hass und der Steigerung von Aggressivität. Wird sich angesichts dessen – das ist meine beunruhigte Frage – unsere Demokratie in Deutschland und Europa bewähren und behaupten oder sich etwa als „Schönwetter-Demokratie“ erweisen? Darum geht es im Wahljahr 2017, ein Jahr, das mit dem polternden Amtsantritt des neuen amerikanischen Präsidenten von Anfang an bedrohliche Züge annahm. Inzwischen haben sich überall auf der Welt schwer zu lösende Probleme und Konflikte angehäuft. Ich will mich auf eine dieser Herausforderungen konzentrieren: Deutschland als Einwanderungsland.

Gesellschaftliche Auswirkungen von Migration

Wir bemerken gegenwärtig, dass die deutsche Gesellschaft sich durch Migration stark verändert. Sich auf diese Veränderung einzulassen, ist offensichtlich eine anstrengende Herausforderung, erzeugt Misstöne und Ressentiments und macht vielen (Einheimischen) Angst, vor allem unübersehbar und unüberhörbar im östlichen Deutschland. Pegida ist dafür ein schlimmes Symptom, die Wahlerfolge der AfD sind ein anderes. Vertrautes, Selbstverständliches, soziale Gewohnheiten und kulturelle Traditionen: Das alles wird unsicher, geht gar verloren. Individuelle und kollektive Identitäten werden infrage gestellt – durch das Fremde und die Fremden, die uns nahegerückt sind – durch die Globalisierung, die offenen Grenzen, die Zuwanderer, die Flüchtlinge. Die Folge sind Entheimungsängste, die sich in der Mobilisierung von Vorurteilen, in Wut und aggressivem Protest ausdrücken. Und eben auch in Rassismus. Genau das ist unsere demokratische Herausforderung und sie ist eine politische und moralische Herausforderung: Dem rechtspopulistischen, rechtsextremistischen Trend, der sichtbar stärker und selbstbewusster geworden ist, zu begegnen, zu widersprechen, zu widerstehen. Die Wahlergebnisse in Sachsen, Sachsen-Anhalt, Baden-Württemberg und Berlin sind Beunruhigung und Herausforderung genug, hoffentlich!

Was ist zu tun? Worüber müssen wir uns in unserem Land, in unserer Gesellschaft verständigen? Angesichts des vielhunderttausendfachen Zustroms von Fremden, der vielen Probleme und Ängste und einer verunsicherten, gespaltenen Gesellschaft? Ich beginne mit vier Notwendigkeiten, die eigentlich Selbstverständlichkeiten sind.

Erstens: Notwendig ist Ehrlichkeit im Ansprechen und Aussprechen der Probleme und Herausforderungen durch die Zuwanderung so vieler Menschen. Ohne Beschönigungen, aber auch ohne Dramatisierungen und ohne Hysterisierung, also so sachlich wie möglich, sollten Politiker über diese Probleme sprechen, aber auch die sich hier eröffnenden Chancen benennen. Also uns verständigen über die große Aufgabe: Integration. Das heißt vor allem zu begreifen, dass Integration eine doppelte Perspektive verlangt, dass Integration eine doppelte Aufgabe ist: Die zu uns Gekommenen sollen, sofern sie hier bleiben wollen, heimisch werden im fremden Land – und den Einheimischen soll das eigene Land nicht fremd werden. Heimisch werden, heimisch sein heißt, die gleiche Chance zur Teilhabe an den öffentlichen Gütern des Landes zu haben, also an Bildung, Arbeit, sozialer Sicherheit, Demokratie und Kultur partizipieren zu können. Es heißt auch, menschliche Sicherheit und Beheimatung zu erfahren, was mehr ist, als Politik allein zu leisten vermag, sondern Aufgabe vor allem der Zivilgesellschaft ist, ihrer Strukturen und Gesellungsformen, von deren Einladungs- oder Abweisungscharakter, also von unserem Engagement, unserer Solidarität als Bürger dieses Einwanderungslandes abhängt.

Die Erfüllung dieser doppelten Aufgabe verlangt viel Kraft und viel Zeit. Erinnern wir uns an die Integration von 15 Mio. Flüchtlingen und Vertriebenen nach 1945! Ein schwieriger Prozess, der mindestens zwei Jahrzehnte gebraucht hat. Erinnern wir uns an die sog. „Gastarbeiter“! (Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch hat vor Jahrzehnten – übrigens auf einem Bundesparteitag der SPD – gesagt: „Wir haben Arbeitskräfte gerufen und gekommen sind Menschen.“) Die alte Bundesrepublik hat lange der Selbsttäuschung angehangen, dass man sich um die Gastarbeiter und deren Integration nicht kümmern müsse. Die Folgen dieser Fehleinschätzung sind bis heute wahrnehmbar. Und erinnern wir uns an die „innere Einheit“ der Deutschen: Auch nach einem Vierteljahrhundert sind nicht alle Differenzen überwunden.

Zweitens: Notwendig sind sichtbare und erfolgreiche Anstrengungen zur praktischen Lösung der Probleme der Aufnahme so vieler Fremder. Das passiert vor allem in den Kommunen vor Ort nach anfänglichen Schwierigkeiten gut. Deutschland muss sich nicht schämen, trotz vieler praktischer Probleme. Dabei wissen wir: Je größer die Zahl, umso größer die Integrationsprobleme. Deshalb sind ja fast alle Politiker der Meinung, dass Begrenzungen der Zuwanderung unvermeidlich sind. Der Streit geht darüber, wie das politisch vernünftig, rechtlich einwandfrei und menschlich anständig gelingen kann. Der Streit um die „Obergrenze“ kommt mir wie eine Inszenierung vor: Der eine verlangt, den Gessler-Hut zu grüßen, die andere weigert sich standhaft. Mit der wirklichen Integrationsproblematik hat das nicht viel zu tun.

Es ist verantwortungslos, Patentlösungen zu verkünden. Diese wecken nur Illusionen und erzeugen umso mehr wütende Enttäuschungen. Denn wir können es ahnen, nein, wissen: Die

Flüchtlingsbewegung, zumal aus Afrika, wird andauern. Europa kann keine Festung sein. Es geht vielmehr um ein ganzes Bündel von Anstrengungen und Maßnahmen gleichzeitig, die ich hier nur stichwortartig nenne: Beschleunigung der Verfahren, Rücknahmeabkommen, Verbesserung der Situation in den Flüchtlingslagern, erheblich mehr finanzielle Unterstützung für den UNHCR, um Hilfe dort zu leisten, wo die Not am größten ist. Der mühevollen Versuch, den Bürgerkrieg in Syrien zu beenden, und Verabredungen zur fairen Lastenverteilung innerhalb der Europäischen Union, aber auch im eigenen Land. Ohne große europäische Solidaritätsanstrengung wird es nicht gehen. Ohne Solidarität wäre Europa nicht mehr Europa. Und: Wir brauchen unbedingt ein deutsches Einwanderungsrecht und gemeinsame europäische Einwanderungsregeln!

Drittens: Wir müssen die Mehrheit der Deutschen, der hier Lebenden, für diese Aufgabe gewinnen. Deshalb: Notwendig ist eine offene und offensive Debatte darüber, in welcher Gesellschaft wir leben wollen. In einer unsolidarischen, „homogenen“, eingesperrten Gesellschaft? Wir Ostdeutschen haben aber doch nicht die Mauer eingedrückt, damit wir unter uns bleiben, in einer geschlossenen, eingesperrten Gesellschaft. Wir wollten doch ins Offene und Freie. Wollen wir also jetzt das vereinigte Land und den vereinigten Kontinent als Festung verteidigen und einen Wohlstandsnationalismus oder gar Wohlstandschauvinismus pflegen? Oder wollen wir nicht vielmehr eine Gesellschaft der Grundwerte, der Menschenrechte sein? Und ein Land, das seinen humanen Verpflichtungen nachkommt? (Der wichtigste Satz des Grundgesetzes heißt: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Da steht nicht: Die Würde des Deutschen ist unantastbar.) Das ist also die doppelte Aufgabe, die der Begriff Integration meint: Sie wird nur dort gelingen, wo beide Seiten, sowohl die zu uns Kommenden wie auch die Aufnahmegesellschaft, Integration wollen und das Notwendige dafür tun. Gegen die Mehrheit einer Gesellschaft kann Integration nicht gelingen und ohne die Integrationsbereitschaft und den Integrationswillen der zu uns Gekommenen auch nicht.

Viertens: Darauf also müssen wir uns einstellen: Unser Land wird dauerhaft pluralistischer, also ethnisch, religiös und kulturell vielfältiger und widersprüchlicher werden. Dieser Pluralismus wird keine Idylle sein, sondern steckt voller politisch-sozialer und religiös-kultureller Konfliktpotentiale. Wir müssen lernen, damit umzugehen, und zwar friedlich.

Nach den zunächst und vor allem notwendigen Anstrengungen zu unmittelbarer Hilfe und menschenfreundlicher Aufnahme muss sich unser Land diesem Konfliktpotential stellen, wenn Integration – besser als in früheren Jahrzehnten – gelingen soll. Und diese Herausforderung ist nicht nur politischer, ökonomischer, finanzieller und sozialer Art, sondern ganz wesentlich auch kultureller Natur. Denn wenn in einer migrantischen Gesellschaft, die Deutschland noch mehr werden wird, Integration eine der großen Aufgaben ist und bleiben wird, dann müssen wir eine Vorstellung davon haben, wohinein die zu uns Kommenden integriert werden sollen. Dann müssen wir die einfache und zugleich manchen unangenehme Frage beantworten, wer wir sind, was wir anzubieten haben, wozu wir einladen. Und wir könnten dies durchaus mit gelassenem Selbstbewusstsein tun. Schließlich kommen die Flüchtlinge ausdrücklich nach Deutschland, wollen unbedingt zu uns – wegen unseres wirtschaftlichen Erfolgs und unseres Wohlstands, gewiss. Aber doch auch wegen unseres Rechtsstaates, unserer Demokratie, unserer politischen Stabilität, die Schutz und Sicherheit und Zukunft verheißen. Wozu laden wir ein? Was also haben wir anzubieten? Worauf verpflichten wir uns wechselseitig und gemeinsam – die Einheimischen wie die zu uns Gekommenen? Worauf haben wir uns miteinander einzulassen? Ich formuliere meine Antworten in zehn Punkten.

1. Grundwerte unserer Verfassung

Das ist zunächst und vor allem das Angebot unserer Verfassungswerte, auf die alle gleichermaßen verpflichtet sind, die Einheimischen und die zu uns Kommenden. Das sind die Regeln und Angebote unseres Rechts- und Sozialstaates, die für alle gelten. Die Grundwerte unserer Verfassung stehen nicht zur Disposition, dürfen es nicht! Unantastbarkeit der Menschenwürde, Gleichberechtigung, Respekt vor den Gesetzen des säkularen Rechtsstaates, Unterscheidung von Politik und Religion, Trennung von Kirche und Staat, Religionsfreiheit und Freiheit der Kunst, Toleranz, Selbstbestimmung des Individuums, die auch nicht durch Kollektivnormen, auch nicht die einer patriarchalen Kultur, beschränkt werden darf: Diese Werte verpflichten alle, die zu uns Kommenden wie auch die Einheimischen – sie verpflichten also auch AfD, Pegida, Neonazis.

2. Die Bedeutung der Sprache

Die deutsche Sprache zu erlernen, Ausbildung und Arbeit zu finden – das sind die ersten und weiteren, notwendigen Schritte von Integration. Sie verlangen Anstrengungen von beiden Seiten – der zu uns Kommenden, denen wir sie abverlangen müssen und dürfen – und der aufnehmenden Gesellschaft, unseres Bildungssystems, der Arbeitgeber, der Gemeinden, die diese Anstrengungen erbringen müssen und ja auch weithin erbringen. Wenn diese Integration in und durch Bildung und Arbeit aber gelingt, dann wird sie unseren Wohlstand und unser friedliches Zusammenleben befördern.

3. Fragen nach dem kulturellen Selbstbild und den prägenden Werten

Wenn man Vielfalt, Pluralität aktiv und friedlich leben will, muss man sich des Gemeinsamen, des Verbindenden vergewissern, also über das bereits Benannte hinaus weitere Fragen beantworten. Das sind Fragen nach unserem kulturellen Selbst: Wer sind wir Deutsche, was ist das Eigene? Was sind unsere Gemeinsamkeiten, die den Zusammenhalt

einer vielfältiger, widersprüchlicher und konfliktreicher werdenden Gesellschaft ermöglichen und sichern? Wie schützen wir uns vor Parallelgesellschaften und religiösem Fanatismus? Wie begegnen wir Ängsten und Vorurteilen und Entheimungsbefürchtungen? Für den Zusammenhalt einer pluralistischen Demokratie, einer widersprüchlichen, vielfältigen Gesellschaft reicht offensichtlich nicht allein das aus, auf das ich zunächst ganz selbstverständlich hingewiesen habe: die gemeinsame Sprache, die Anerkennung von Recht und Gesetz, der vielgerühmte und gewiss notwendige Verfassungspatriotismus. Auch nicht die Beziehungen, die die Gesellschaftsmitglieder über den Markt und Arbeitsprozesse als Arbeitskräfte oder Konsumenten miteinander eingehen. Und selbstverständlich gehört auch die sichtbare Anstrengung um soziale Gerechtigkeit, also um die faire Verteilung von Chancen und Pflichten, von Früchten und Lasten, zu den elementaren Voraussetzungen gelingenden Zusammenhalts.

Aber über all dies Selbstverständliche und Notwendige hinaus bedarf es – so meine ich – grundlegender Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in dem, was wir Maßstäbe, Normen oder „Werte“ nennen. Es bedarf tendenziell gemeinsamer Vorstellungen von der Freiheit und ihrer Kostbarkeit, vom Inhalt und Umfang von Gerechtigkeit, vom Wert und der Notwendigkeit von Solidarität, gemeinsamer oder wenigstens verwandter Vorstellungen von sinnvollem und gutem Leben, von der Würde jedes Menschen, von der Integrität der Person, von Toleranz und Respekt. Dieses nicht politische, sondern ethische und kulturelle Fundament gelingenden Zusammenlebens – das ist nicht ein für alle Mal da, sondern es ist gefährdet, ist umstritten, kann erodieren. Es muss immer wieder neu erarbeitet werden, es muss weitergegeben, vitalisiert, vorgelebt, erneuert werden. Das ist der Sinn des so oft zitierten Satzes des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Der freiheitliche, säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.“ Die Verantwortung für diese Voraussetzungen, für dieses ethische Fundament unseres Zusammenlebens tragen – über die Zuständigkeit des Bildungssystems hinaus – alle Bürger, insbesondere die kulturellen Kräfte einer Gesellschaft und darin eben auch und in besonderer Weise Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, und zwar im Dialog, in der Debatte miteinander. Diese Verantwortung ist gewachsen in einer pluralistischen werdenden Gesellschaft. Neben den materiellen, also finanziellen, ökonomischen, sozialen Anstrengungen müssen also geistige und kulturelle Bemühungen treten, damit Integration gelingt.

4. Kultur als Raum von Verständigung konkreter Lebenswirklichkeit

Gerade in Zeiten heftiger Umbrüche, beschleunigter technisch-wissenschaftlicher, wirtschaftlicher, sozialer und eben ethischer Veränderungen ist das individuelle und kollektive Bedürfnis nach Vergewisserung und Verständigung, nach Identität besonders groß. Und damit – so meine ich – sind wir im Zentrum der Kultur. Kultur ist aber mehr als normativer Konsens, als individuelle Werteübereinstimmung, auch mehr als das Bewusstsein von der Kostbarkeit und der Gefährdung der Freiheit und der Menschenwürde, mehr als der notwendige Verfassungspatriotismus. Das ist sie alles auch, aber sie ist vor allem Raum der Emotionen, der Artikulation und Affektation unserer Sinne, Raum des Leiblichen und Symbolischen – wie auch und gerade des Religiösen und des Weltanschaulichen. Und sie ist der Ort der Differenzen, ihrer Schärfung und Milderung zugleich. Als je konkrete, je bestimmte, je besondere Kultur ist diese aber nicht nur ein Modus, ein Raum von Verständigung, sondern ein immer geschichtlich geprägtes Ensemble von Lebensstilen und Lebenspraktiken, von Überlieferungen, Erinnerungen, Erfahrungen, von Einstellungen und Überzeugungen, von ästhetischen Formen und künstlerischen Gestalten. Als solche prägt Kultur mehr als andere Teilsysteme der Gesellschaft die (relativ stabile) Identität einer Gruppe, einer Gesellschaft, einer Nation. Gilt dies nicht mehr in globalisierter Welt? Darf dies nicht mehr gelten in pluralistischen migrantischen Gesellschaften, die doch gerade das Bedürfnis nach Identität verstärken – und dessen Befriedigung zugleich erschweren. Von Hölderlin stammt der treffende Satz: „Das Eigene muss so gut gelernt sein wie das Fremde.“

Aber was ist dieses Eigene? Was ist unser kulturelles Selbst? Dürfen wir danach fragen? Dürfen, ja müssen die Deutschen darüber reden und, ja, auch streiten? Schon allein so zu fragen, trifft nicht selten auf Abwehr und Misstrauen, setzt sich dem Missverständnis aus, man betreibe „kulturellen Protektionismus“ (Simone Peter). Kulturelle Identität sei ein Mythos, man betreibe „Kulturalisierung“ von Problemen, die ökonomisch-sozialer Natur seien und nur als solche lösbar. Welch Reduktion der wirklichen Problem- und Konfliktsituation einer pluralistischen werdenden Gesellschaft! „Mit dem Hinweis auf Kultur fängt die ganze Misere an“, meint Armin Nassehi: „Was also ist das Deutsche? Hier zu leben. Mehr sollte man darüber nicht sagen müssen.“ Aber vielleicht sagen *dürfen*, hoffe ich.

Die islamistischen Terroristen allerdings nehmen die westliche Kultur, den westlichen Lebensstil so ernst wie der Westen vielleicht längst nicht mehr, so ernst, dass sie ihn bekämpfen. Aber das von ihnen Bekämpfte kann doch nicht bloß der müde oder trotzige Hedonismus sein, der sich in den Aufrufen nach den Pariser Mordtaten, nun erst recht auf Partys zu gehen, ausgedrückt hat. Nichts gegen Spaßkultur, aber sie allein kann ja nicht gemeint sein, wenn z. B. der ehemalige italienische Ministerpräsident Matteo Renzi zu Recht sagte: „Die wollen Terror, aber wir antworten mit Kultur, die stärker ist als Ignoranz.“

5. Kultur als Erinnerungsgemeinschaft

Wer nach Deutschland kommt, der kommt in ein geschichtlich und kulturell geprägtes Land, der kommt – und das ist eine wesentliche Dimension von Kultur – in eine

Erinnerungsgemeinschaft. Ich zitiere den Bundespräsidenten Joachim Gauck: „Die Erinnerung an den Holocaust bleibt eine Sache aller Bürger, die in Deutschland leben“, so hat er es vor zwei Jahren formuliert: „Es gibt keine deutsche Identität ohne Auschwitz.“ Gauck spricht hier von einer kulturellen Erbschaft, die nicht auszuschlagen ist. Integration nach Deutschland hinein enthält diese historisch-kulturelle Zumutung für die zu uns Kommenden, auch wenn und gerade weil sie aus muslimischen Ländern kommen. Charlotte Knobloch formuliert es so: „Wer hier leben will, muss verstehen und respektieren, dass die aktive Erinnerung an den Holocaust ebenso Staatsräson ist wie der Kampf gegen Antisemitismus sowie das Einstehen für die Existenz und die Sicherheit Israels.“ Was Charlotte Knobloch sagt, gilt selbstverständlich nicht nur für die Neuankömmlinge, sondern auch für die Alteingesessenen. Ich hoffe sehr, dass darüber weitgehende Einigkeit besteht. Aber wir sollten auch wissen, dass die uns in Deutschland vertraute Erinnerungskultur durch die Veränderungen, die der Begriff Einwanderungsgesellschaft meint, auf den Prüfstand gestellt ist. Was taugt von den Traditionen, Institutionen, Methoden, Ritualen für die Zukunft des Gedenkens in einer Einwanderungsgesellschaft? Die Antworten darauf werden wir nur gemeinsam mit den zu uns Kommenden, vor allem denen muslimischen Glaubens, finden. Wir sollten sie dazu ausdrücklich einladen.

6. Christliche Prägung unserer Kultur

Zu der notwendigen Selbstverständigung darüber, was das Eigene ist, was wir in diesem Land den zu uns Kommenden anzubieten haben, wozu wir sie einladen, muss die Antwort auf die Frage gehören, welchen (nicht nur historischen) Rang und welche Gegenwärtigkeit die christliche Prägung unserer Kultur, die sie in Widerspruch und Gemeinsamkeit mit dem Prozess der Aufklärung erfahren hat, beanspruchen darf und soll. Diese Frage erzeugt, wenn ich es richtig beobachte, in der Öffentlichkeit nicht selten Reaktionen zwischen Irritation und Unsicherheit, zwischen Trotz und Verschämtheit. Als sei schon der Hinweis etwas Unziemliches und Integrationsfeindliches, dass unsere Kultur (nicht allein, aber doch wesentlich) christlich geprägt ist. Man dient aber der Integration nicht, wenn man sich selbst verleugnet und nur noch „Interkultur“ für zeitgemäß und legitim hält. „Es geht nicht darum, sich selbst zu verleugnen, sondern den anderen zu achten. Wer sich selbst nicht respektiert, kann keinen Respekt erwarten“, so hat es Navid Kermani formuliert.

Ich zitiere aus einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 2009 zur Religionsfreiheit, um die es hier geht: „Die Religionsfreiheit beschränkt sich nicht auf die Funktion eines Abwehrrechts, sondern gebietet auch im positiven Sinn, Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern.“ Das ist nach meiner Überzeugung die eigentliche Herausforderung von zunehmendem religiös-weltanschaulichem Pluralismus: Nicht einfach Atheismus, nicht Laizismus ist die Antwort auf „Religion im Plural“, auf Weltanschauungen und Kulturen im Plural, sondern eine Zumutung anzunehmen. Diese Zumutung besteht darin, sich der Anstrengung unterziehen zu müssen, das Eigene zu vertreten und zu übersetzen, den Anderen zu verstehen, eine gemeinsame Sprache zu finden. Jürgen Habermas: „In der Rolle von demokratischen ‚Mitgesetzgebern‘ gewähren sich alle Staatsbürger gegenseitigen grundrechtlichen Schutz, unter dem sie als Gesellschaftsbürger ihre kulturelle und weltanschauliche Identität bewahren und öffentlich zum Ausdruck bringen können.“ Es ist also festzuhalten: Der weltanschaulich neutrale demokratische Staat bleibt auf Menschen angewiesen, die sich in Weltanschauungs- und Religionsfragen nicht neutral verhalten – die sich aber ausdrücklich auf Fairness und Friedfertigkeit im Verhältnis zueinander verpflichten lassen.

7. Toleranz als Voraussetzung in der Zumutung der Vielfalt

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, das sagt sich ganz leicht. Sie ist aber keine Idylle, sondern eine Zumutung. Eine freie Gesellschaft ist keine gemütliche Gesellschaft. Denn mit Pluralismus ist gemeint: die konfliktreiche, strapaziöse Vielfalt von Überzeugungen, Weltbildern, Wahrheitsansprüchen, Wertorientierungen, Lebensweisen, sozialen Lagen, kulturellen Prägungen. Wie lässt sich die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die kulturelle und religiös-weltanschauliche Vielfalt in unserer Gesellschaft „ertragen“, besser „leben“ – ohne Ängste, ohne Ausgrenzungen, ohne Unterdrückung und Gewalt?

Ohne religiös-weltanschauliche Toleranz ist in einer freien Gesellschaft dieser Zusammenhalt gewiss nicht zu haben. Und erst in solcher Gesellschaft ist Toleranz geradezu existenziell nötig. In weltanschaulich-homogener Gemeinschaft – ebenso wenig in einer totalitären Gesellschaft – bräuchte man sie nicht. Erst in einer Gesellschaft der Differenzen erweist sich Toleranz als notwendige und zugleich anstrengende Tugend, die aber nicht einfach immer schon da ist, sondern um die man sich sorgen, sich kümmern muss – auch und gerade, wenn Religions- und Meinungsfreiheit von Staats wegen, also verfassungsmäßig garantiert sind. Toleranz aber ist eine herbe, anstrengende Tugend. Denn anders als ihr populäres Missverständnis ist sie eben nicht Laisser-faire, Indolenz, Desinteresse, Gleichgültigkeit, Beliebigkeit. Bei der Toleranz als einer Tugend der praktischen Vernunft geht es um die schwierigere Verbindung von eigenem Wahrheitsanspruch mit der Anerkennung des Wahrheitsanspruchs des Anderen. Sie meint eben nicht bloße, gnädige, herablassende Duldung, sondern meint Respekt. So verstanden ist Toleranz eine unersetzliche Dimension von Gerechtigkeit – so wie ich als Sozialdemokrat sie verstehe, Gerechtigkeit nämlich als gleiche Freiheit. Toleranz ist Zentrum einer gelebten Kultur der

Anerkennung gleicher Lebens- und Freiheitsrechte.

8. Die Rolle von Religion in Deutschland und der Islam

Wir alle, also Christen wie auch Juden, Muslime und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften und ebenso auch Agnostiker und Atheisten, wir alle sind Teil des Pluralismus – wir stehen nicht über ihm, haben keinen Ort außerhalb. Das ist für mich auch der vernünftige Sinn des nun vielfach wiederholten Satzes: „Der Islam gehört zu Deutschland“, so wie – geschichtlich selbstverständlicher – das Christentum und das Judentum und die Aufklärungstraditionen zu Deutschland gehören.

Was aber bedeutet dieses Wort „gehört“ wirklich? Werden wir diesen anspruchsvollen Satz durchhalten können in unserem Land – angesichts so vieler Menschen muslimischen Glaubens, muslimisch-arabischer Kulturprägung, die zu uns gekommen sind? Angesichts von Ängsten und Konflikten? Sich auf diesen Prozess einzulassen, ich wiederhole es, ist offensichtlich eine ziemliche Herausforderung, erzeugt Misstöne und Ressentiments und macht vielen Menschen Angst, erzeugt Unsicherheit. Eine diffuse Abwehr von Religion greift um sich: „Islamisierung des Abendlandes“ heißt die „Gefahr“ auf der Straße (Pegida-Anhänger sind meist konfessionslos). In den Feuilletons ist die Rede von den monotheistischen Religionen als gewaltfördernd, als „Brandstifter und Brandbeschleuniger“. Ohne die Religionen wäre die Welt friedlicher, ist ein geläufiger Glaubenssatz unter den intellektuellen Eliten, die dabei die ziemlich areligiösen Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot und die durch sie verantworteten Gewaltverbrechen des 20. Jahrhunderts schlicht vergessen. Eine religionsfeindliche Stimmung verbreitet sich. Die Verteidigung von Liberalität schlägt um in illiberale Praxis: Man denke an Verbotsforderungen verschiedenster Art, etwa in Frankreich (Burkini-) und in Deutschland (Kopftuch-Verbot). Diejenige Religion sei eben die beste, die man weder sieht noch hört, die einen nicht belästigt. Ein sehr bequemes Verständnis von Freiheit! Dagegen sage ich ausdrücklich: Wenn Religion ein Teil unserer Probleme ist, dann muss und soll und kann sie auch Teil der Lösung sein. Nicht deren Unterdrückung, nicht deren Herausdrängung aus der öffentlichen Wahrnehmung, aus der Öffentlichkeit überhaupt ist die richtige Reaktion, wie viele meinen, sondern die Aktivierung und Nutzung ihrer friedensorientierenden, gemeinsinnstiftenden Potentiale ist vernünftig und zukunftsfruchtig.

Aber: Die Frage nach der Gefährlichkeit von Religion, nach ihrem Gewaltpotential ist durchaus ernst zu nehmen – auch wenn sie gegenwärtig Judentum und Christentum nicht unmittelbar betrifft, weil zumal das Christentum eine Geschichte der Mäßigung, der Trennung von Kirche und Staat, der Unterscheidung von Religion und Politik, des Erwerbs von Toleranzfähigkeit hinter sich hat. Aber wie geht das: angesichts der allabendlichen Fernsehnachrichten über unter Berufung auf den Islam begangene Gewalttaten die Unterscheidung von Islam und Gewalt festzuhalten, sie immer neu zu betonen – ohne einen sippenhaftartigen Bekenntniszwang gegenüber den deutschen Muslimen auszuüben und ohne die frustrierende ständige Distanzierungsaufforderung an unsere muslimischen Nachbarn? Das gilt ja erst recht nach den Pariser Mordtaten, nach den Kölner Schandtaten, nach Berlin und London zuletzt und ihren emotionalen Wirkungen: Wie bleibt die notwendige Differenzierung möglich?

Andererseits: Die ständige Wiederholung der beschwörenden Abwehrformel: „Das alles hat nichts mit dem Islam zu tun“ – sie hat, fürchte ich, gegenteilige Wirkung bei vielen, denn – das ist ja Teil der täglichen Nachrichten – die Terroristen sind nun mal Muslime bzw. genauer: Sie behaupten es zu sein und berufen sich unüberhörbar und unübersehbar auf den Koran. „Es gibt eine friedliebende Deutung des Korans, aber auch eine gewalttätige“, sagt der islamische Theologe Mouhanad Khorchide. Ahmad Mansour, der Berliner Muslim, hat in einem Spiegel-Essay geschrieben: „Wenn Kanzlerin Angela Merkel jetzt sagt: ‚Der Islam gehört zu Deutschland‘, dann möchte ich sie fragen: Welcher Islam? Muslime gehören zu Deutschland, zweifellos. Aber mein Islam ist ein anderer als der Islam der Hassprediger, ein Islam, der nicht in eine Demokratie gehört.“ Einen freiheitsfeindlichen Islam, einen militanten Islamismus können wir in Deutschland nicht tolerieren – um des friedlichen Zusammenlebens willen. Ein solcher Islam gehört nicht zu Deutschland. Wenn wir also Ja zum Islam als einem Teil Deutschlands sagen, dann erlaubt und verlangt dieses Ja dann auch Fragen: nach Reformen im Islam, nach seiner Vielfalt, seiner inneren Differenzierung, seiner Theologie, nach den Unterschieden zwischen einem europäischen (deutschen?) Islam und dem Islam etwa in Saudi-Arabien oder anderen islamisch bestimmten Staaten ohne Religionsfreiheit. Auch nach dem problematischen Einfluss der türkischen Religionsbehörde auf DİTİB.

9. Aushandlungsprozesse zur Verständigung

Wir haben noch viel Verständigungsarbeit vor uns, damit Toleranz als Respekt gelebt wird und nicht als bloße gnädige Duldung. Es wird sehr anstrengend werden. Denn es geht darum, wechselseitige Zumutungen friedlich zu ertragen, freundlich mit ihnen umzugehen. Nur einige Beispiele: Christen, Juden und Konfessionslosen wird in Deutschland zugemutet werden, dass Muslime noch mehr Moscheen bauen, dass sie zu Ramadan sichtbar fasten, dass muslimische Frauen freiwillig (!) Kopftuch tragen, dass es auch Lokale ohne Alkohol, dafür aber mit Halal-Fleisch gibt, dass die Vorstellungen über die Familie oft sehr konservativ sind. Die Muslime ihrerseits haben zu akzeptieren, dass die Freiheit für alle gilt, also auch für Frauen, die nicht unter dem Patriarchat leben möchten, also auch für Schwule, für Religionskritiker, für andere Religionen und Bekenntnisse. Die Muslime müssen

respektieren, dass die Gesetze der Religion nicht über den Gesetzen des Staates stehen, sondern in diesen ihre Grenzen finden. Und sie müssen lernen, dass Islam-Kritik nicht gleich Islam-Feindschaft ist. Das aber heißt konkret: Immer wieder neu und im Streit ist auszuhandeln, was verträglich und vernünftig ist. Darf eine Grundschullehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen? Muss man hinnehmen, dass strenge Muslime Frauen nicht die Hand geben? Darf man Tiere ohne Betäubung schächten? Welche Mitsprache sollen muslimische Verbände beim Religionsunterricht haben? Wo verläuft die Grenze zwischen arrangierter Hochzeit und Zwangshochzeit? Darf man sein Kind vom Schwimmunterricht abmelden, weil es andere Kinder in Badehose sehen könnte? In Sachen Burkini, Burka, Niqab ist der Streit schon heftig im Gange. Ich fürchte mich vor dessen parteipolitischer Instrumentalisierung. Und ich glaube nicht, dass wir den Streit durch flotte Verbote vermeiden können. Es wird also sehr viele Anlässe für ungemütlichen Streit geben. Manchmal habe ich den Eindruck, dass nicht wenige Ostdeutsche sich zurücksehnen nach der grimmigen Idylle DDR, nach ihrer verordneten Gemütlichkeit. Und nicht wenige Westdeutsche nach der nationalstaatlichen Gemütlichkeit im Schatten der Mauer gegen den Kommunismus.

Um es noch einmal grundsätzlich zu sagen: Alle – Christen, Juden, Muslime, Atheisten, Agnostiker usw., Einheimische wie zu uns Gekommene – wir alle werden uns der Debatte stellen müssen: Was begrenzt kulturell-religiös-weltanschauliche Selbstbestimmung, was ist das verpflichtend Gemeinsame, worauf gründen wechselseitige Anerkennung und Gesprächsfähigkeit und Gesprächsbereitschaft der Verschiedenen? Was ist Toleranz, wie weit muss, darf sie gehen? Brauchen wir Verbote? Wie vergewissern wir uns des Gemeinsamen, damit wir Vielfalt friedlich leben können? Darum geht es, muss es gehen – egal wie wir es nennen: ob „Leitkultur“ (ein irgendwie belasteter, verdorbener Begriff) oder „zivilbürgerliche Kultur“/„gemeinsame Bürgerschaft“ (reicht dies?) oder, wie ich es nenne: „das nichtpolitische, sondern ethische und kulturelle Fundament gelingenden Pluralismus, gelingender Demokratie“. Und um es noch einmal deutlich zu sagen: Antisemitismus, Rassismus, Homophobie, Unterdrückung der Frau, religiöse Intoleranz – das sind keine Beiträge zu diesem Fundament, sie zerstören es vielmehr. Egal ob sie von Zuwanderern aus der arabisch-islamischen Welt oder von Menschen aus dem eigenen Land (von NPD, Pegida bis AfD) ausgedrückt werden. Das ist also unsere Aufgabe, daran haben wir miteinander zu arbeiten: an einem gemeinsamen Bürgerbewusstsein über alle kulturellen und religiös-weltanschaulichen Differenzen hinweg, gewissermaßen an einem Wir, das Toleranz, gemeinsame Verantwortung und Solidarität begründet.

10. Mit Ängsten und Hass unterschiedlich umgehen

Angst und Hass sind sehr verschiedene Emotionen. Angst überwindet man nicht durch Schulterklopfen oder Beschimpfungen, sondern durch Aufklärung, durch Gespräch, durch Begegnung, durch gemeinsames Handeln. Hass (gegen Fremde, gegen Ausländer, gegen Juden, gegen Demokraten) haben wir offensiv zu begegnen, zu widersprechen und zu widerstehen. Die Artikulation von Besorgnissen ist etwas gänzlich anderes als Hetze. Wir sollten sehr auf solche Unterscheidungen achten und danach handeln.

„Niemand kann verlangen, dass unser Land sich ändert“, so der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán im Herbst 2015. – Das ist ein Satz der Angst, von der ich vermute, dass viele Menschen auch in unserem Land sie teilen. Es ist aber auch ein fataler Satz. Denn wir wissen doch: Nur offene, sich verändernde Gesellschaften sind produktiv und haben Zukunft. Das ist doch auch die Erfahrung von 1989: Geschlossene, eingesperrte Gesellschaften bedeuten Stillstand, sind nicht überlebensfähig, müssen überwunden werden. Deshalb ist es unsere Aufgabe gerade als Angehörige verschiedener Überzeugungsgemeinschaften, als demokratische Bürger, auch als Mitglieder demokratischer Parteien und Religionsgemeinschaften, die Ängste bei den vielen Überwinden zu helfen, die Aufgabe der Integration anzunehmen, die „neue Völkerwanderung“ zu gestalten. Mit menschlichem Anstand, mit Kraft und Ausdauer, mit langem Atem. „Ohne Angst und Träumerei“, so hat es der frühere Bundespräsident Johannes Rau einmal formuliert. Ob und wie wir diese Aufgabe bewältigen, daran auch wird sich zeigen, ob unsere Demokratie mehr als eine Schönwetter-Demokratie ist. Unsere liberale Demokratie ist kostbar, weil sie – wie der Blick in die Welt uns zeigt – nicht mehr selbstverständlich, sondern höchst angefochten ist. Weil sie die politische Lebensform unserer Freiheit ist. Sie zu verteidigen gegen Nationalisten, Rassisten, Rechtspopulisten – auch darum geht es im Wahljahr 2017. Keine einfache Aufgabe, aber eine notwendige und zudem eine, die wir nur erfüllen können, wenn wir uns von nüchternem Realismus und von der Begeisterung für unsere europäischen Werte und unsere europäische Lebensweise leiten lassen.

Dies ist der Text eines Vortrages, den Dr. Thierse am 28.3.2017 in Erfurt gehalten hat. Wir danken herzlich für seine Genehmigung zur Veröffentlichung in EÜangel.

Katholische Identität (I)

Katholische Identität – was ist das?

Was macht eine (oder: die?) katholische Identität heute aus? Dazu dürfte es, schaut man auf die reale Vielfalt des Christ- und Katholischseins in unserer Zeit, viele verschiedene Sichten geben. Wir haben zwei Autor/innen mit unterschiedlichen innerkirchlichen Perspektiven – die Pastoraltheologin Birgit Hoyer und den Philosophen Josef Bordat – um ihre Antwort und um eine Replik auf die Antwort des jeweils anderen gebeten. In ihren Beiträgen zeigt sich, dass nicht nur die inhaltliche Bestimmung, sondern schon der Begriff der Identität selbst strittig ist.

Das Prinzip der Identität gehört zu den philosophischen Axiomen. Das bedeutet, wer Gleiches nicht als gleich erkennt und Ungleiches nicht als ungleich, kann nicht zu wahren Aussagen über die Welt kommen. Ordnung basiert auf Zuordnung. Das gilt auch über die Philosophie hinaus, im Alltag. Identität ist wichtig. Menschen brauchen Identität und suchen sie entsprechend, als Angehörige eines Geschlechts, eines Volkes, eines Kulturraums und nicht zuletzt auch als Anhänger einer Religion.

Die Verunsicherung in Sachen Identität ist dennoch groß. Keiner will sich festlegen, keine Option will verpasst werden. Menschen haben heute Identitäten – Plural. Zugleich wird das, was ehemals einheitlich angeboten wurde, immer weiter ausdifferenziert. Die Kirche, so heißt es im Zuge dieses Trends, gebe es schon lange nicht mehr. Beides führt dazu, dass „Religionskomponisten“ (Paul M. Zulehner) entstehen, die sich aus dem Angebot das für sie in der jeweiligen Lebenssituation Passende aussuchen.

Katholische Identität ist das nicht. Sie lebt von der Identifikation mit der Kirche als Ganzer, mit dem Lehramt, auch mit denen, die es vertreten, also dem Papst und den Bischöfen. Hier ist vor allem die innerkatholische Polemik erstaunlich. Mit brachialer Vehemenz kritisieren einige Basiskatholiken ihre Hirten und zeigen eine tiefe Identitätskrise. Der Religionssoziologe Andreas Püttmann konstatiert in seiner vor wenigen Monaten erschienenen Analyse „Wie katholisch ist Deutschland ... und was hat es davon?“, dass die innerkirchlichen Debatten in letzter Zeit „aggressiver und unversöhnlicher“ (Püttmann 2017, 195) geführt werden, einhergehend mit dem „Verlust der Kritikfähigkeit“ (ebd. 196). Und das ist alles, aber nicht katholisch.

Besonders Papst Franziskus steht in der polemischen Kritik – ausgerechnet der Heilige Vater! Ein Katholik sollte in Treue zum Papst halten, ohne dessen Position zu verabsolutieren – das wäre wiederum gegen seine christliche Identität gerichtet. Ohne zum Papisten zu werden, soll er aber versuchen, das, was der Vatikan beschließt und berät, vor seinem Gewissen ernsthaft und wohlwollend zu prüfen. Selbstverständlich darf auch der Papst kritisiert werden (auch das ist Teil der katholischen Identität), aber in Würde und Achtung vor Amt und Person.

Was heißt es aber heute – positiv gesprochen –, katholischer Christ zu sein? Mal abgesehen von der ultramontanen Grundorientierung sollte er in den gesellschaftlichen Debatten, die über die Fragen der katholischen Dogmatik hinausgehen, auf der Basis schöpfungstheologischer und christologischer Erkenntnisse eine biophile Grundhaltung entwickeln, die sich einsetzt für Frieden, die Bewahrung der Schöpfung, angemessene Arbeitsbedingungen, gerechte Verfahren in Justiz und Verwaltung sowie eine lebensförderliche Forschung und die sich erhebt gegen Abtreibung, Sterbehilfe, Folter, Todesstrafe, Krieg und Umweltzerstörung.

Er muss sich also einsetzen für moralische Werte, die nur die Kirche in der ihr eigenen, in zwei Jahrtausenden erprobten und bewährten Radikalität vertreten kann: eine Haltung gegen Abtreibung und für Flüchtlinge, gegen die Ehe für alle und für Respekt gegenüber allen. Die Kirche muss aber begründen, wie sie darauf kommt. Das Argument ersetzt heute den Gehorsam. Auch so entsteht gestärkte Identität.

Theologisch geht es ferner darum, das katholische Profil zu schärfen und wieder zu einer besonderen Wertschätzung des identitätsstiftenden Kultus und Ritus zu gelangen, in den Sakramenten, insbesondere der Eucharistie, im Ehe-, Weihe- und Amtsverständnis, in der angemessenen Marienfrömmigkeit und auch in der Heiligenverehrung – Alleinstellungsmerkmale der katholischen Kirche. Diese Akzentuierung ist kein Selbstzweck, etwa um sich allein aufgrund des Differenzbedürfnisses von der evangelischen Konfession abzugrenzen oder die Kirche in einer nach Form und Ordnung suchenden Postmoderne interessant zu machen, sondern weil es den Kern des Glaubens betrifft.

Grundsätzlich steht die Kirche wohl vor der Frage, wie sie die katholische Identität wahren und stärken kann, gleichzeitig aber attraktiv bleibt für Menschen, die diese Identifikation erst



Dr. Josef Bordat ist Philosoph, Publizist und Online-Redakteur bei der Tagespost (Würzburg).

noch oder erst wieder entwickeln müssen. Der mittlerweile zumindest deutschlandweit bekannte Priester Thomas Frings hat sich dazu Gedanken gemacht und diese in seinem Bestseller „Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein“ wirkmächtig veröffentlicht. Er will keine Kirche für eine glaubensstarke, liturgisch geschulte Elite, sondern Angebote, die mehr oder minder kirchenferne Menschen individuell zurückführen an den Glauben. Nicht „ganz oder gar nicht“, nicht „alles oder nichts“, sondern eine „gestufte Nähe“ zur Kirche schwebt Frings vor.

Das ist natürlich nicht ganz unproblematisch und wäre zunächst von der ohnehin um sich greifenden Patchwork-Religiosität dogmatisch und pastoral abzugrenzen. Wer das „Paket“ des Katholizismus aufschnürt, muss sich vorsehen, wie dann die Identität des christlichen Glaubens katholischer Prägung noch gewahrt werden kann. Andererseits hat Frings freilich Recht: „Wir sollten den Menschen Hilfestellung geben und sie nicht als sakramentale Nichtschwimmer vom Zehntermeterturm springen lassen und uns dann wundern, dass die meisten am Ende ertrunken sind“ (Frings 2017, 99 f.). Das ist die eine Seite der Medaille, auf welcher die Gefahr der „Religionskomposition“ deutlich erkennbar eingepreßt ist.

Die andere Seite zeigt das strahlende Sakramentsverständnis der katholischen Kirche, das für sie als Glaubensgemeinschaft und Institution gleichermaßen fundamental ist. Auch um den Preis, dass ihr keiner folgen mag. Besonders deutlich zeigt sich die katholische Identität derzeit ausgerechnet dort, wo es der Sache nach um Dualität geht: beim Ehebegriff. Der sakramentale Gehalt der Ehe im Verständnis der katholischen Kirche vertieft in diesen Tagen den Graben zwischen den Konfessionen: Während die evangelische Kirche in Deutschland kaum ein größeres Problem mit der sogenannten „Ehe für alle“ zu haben scheint und einige Landeskirchen bereits die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften routiniert durchführen, besteht die Deutsche Bischofskonferenz darauf, „dass die Ehe – nicht nur aus christlicher Überzeugung – die Lebens- und Liebesgemeinschaft von Frau und Mann als prinzipiell lebenslange Verbindung mit der grundsätzlichen Offenheit für die Weitergabe von Leben ist“ (Deutsche Bischofskonferenz 2017).

Die Ehe ist der katholischen Kirche also kein „weltlich Ding“ (Luther), das der Staat willkürlich definieren darf. Das kantige katholische Profil stärkt die Identität einer Institution in der Krise, zugleich aber bedeutet es im Reformationsjahr einen Rückschritt in der Ökumene. Nicht nur die mit Bismarcks Zivilehe begonnene Differenz zwischen Kirche und Staat, sondern auch der Unterschied zwischen evangelisch und katholisch wird in diesen Tagen größer. Ein hoher Preis, aber einer, der gezahlt werden muss. Denn zunächst muss man die Einheit mit sich selbst herstellen, in sich möglichst geschlossen und klar bestimmt sein, bevor man die nächste Stufe der Einheitsskala erklimmen kann.

Identität als Selbstbestimmung, als Definition durch Abgrenzung, schließt damit freilich die Pflege von Beziehungen mit dem Blick auf die Einheit nicht aus. Sie schließt nur aus, dass um der Harmonie willen Wege eingeschlagen werden, die das Eigene bis zur Unkenntlichkeit verzerren. Das gilt für das Verhältnis der Katholiken zu ihrer Kirche ebenso wie für das Verhältnis der Kirche zum Staat, zu anderen zivilgesellschaftlichen Institutionen und nicht zuletzt auch zu anderen Konfessionen und Religionen. Gewissensfreiheit und Traditionsbewusstsein kennzeichnen das Ringen um Identifikation und Identität. Das erfordert von allen besondere Anstrengungen. Ein unreflektiertes „Weiter so!“ fällt hinter das Streben nach Identität, also die Antwort auf die Frage, was es heißt, Katholik zu sein, ebenso zurück wie eine Aufgabe von Kerninhalten des christlichen Glaubens katholischer Prägung zugunsten von Umfragewerten und Mitgliederzahlen. Differenz zu dem, was „man“ halt denkt und tut, ist nicht das Schlechteste.

Literatur

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Kardinal Marx zur Debatte um die „Ehe für alle“, 2017.

Frings, Thomas, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg 2017.

Püttmann, Andreas, Wie katholisch ist Deutschland ... und was hat es davon?, Paderborn 2017.

Katholische Identität (II)

Wer bin ich, wer sind wir und wer muss das wissen?

Was macht eine (oder: die?) katholische Identität heute aus? Dazu dürfte es, schaut man auf die reale Vielfalt des Christ- und Katholischseins in unserer Zeit, viele verschiedene Sichten geben. Wir haben zwei Autor/innen mit unterschiedlichen innerkirchlichen Perspektiven – die Pastoraltheologin Birgit Hoyer und den Philosophen Josef Bordat – um ihre Antwort und um eine Replik auf die Antwort des jeweils anderen gebeten. In ihren Beiträgen zeigt sich, dass nicht nur die inhaltliche Bestimmung, sondern schon der Begriff der Identität selbst strittig ist.



Dr. Birgit Hoyer ist Honorarprofessorin für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt und Geschäftsführerin des Lehrbildungszentrums der Universität Erlangen-Nürnberg.

Erst müsse man um die eigene Identität, die eigene Kultur, die eigene Religion und Konfession wissen, dann könne man in einen interkulturellen, einen interreligiösen, einen ökumenischen Dialog eintreten. Diese Argumentation gibt mir seit jeher Rätsel auf und die Beschäftigung mit dem Thema „Identität“ lässt den Begriff dann tatsächlich immer stärker entgleiten. Vorweg, es gibt keine abgeschlossene, klar begrenzte, eindeutig formulierte Identität – weder in kultureller, religiöser noch in persönlicher Hinsicht. Und trotzdem ist Identität ein Thema, das Menschen beschäftigt. Der Soziologe Dirk Baecker hat dafür eine Erklärung: „Das Identitätsthema ist das wichtigste Thema, das jeder einzelne von uns überhaupt bewegen kann, schon deswegen, weil es diese Identität in einem fixen, festen, stabilen Rahmen gar nicht gibt, sondern sie ständig variiert wird, abhängig von den Beziehungen, in denen man steht, und den Beziehungen, zu denen man gerne Kontakt aufnehmen möchte. [...] Identität ist eine Variable und keine Konstante“ (Baecker 2015). Der Eigenwert einer Person wie eines Wir scheint erst in der Abgrenzung von dem/der Anderen identifizierbar. Der Bildungswissenschaftler Paul Mecheril macht deutlich, dass Selbst- und Fremdanerkennung sich in Abhängigkeit voneinander entwickeln: „Selbstanerkennung und Fremdanerkennung sind zwei Dimensionen sozialer Anerkennung. Hierbei ist davon auszugehen, dass Selbst-Anerkennung sich letztlich nur in Strukturen der Anerkennung durch Andere entwickeln kann. Die Anerkennung durch Andere ist der Selbst-Anerkennung vorgelagert“ (Mecheril 2001).

Kollektive Identitäten

Wir-Identität zeigt sich als Phänomen, das vor allem national verhandelt wird. In den emotional aufgeladenen Debatten um den Schutz von Außengrenzen erscheint es Politikern wie „besorgten Bürgern“ wichtig, sich nach innen hin einer nationalen Identität zu vergewissern, die mit einem abgegrenzten Kulturraum und christlicher Religion gleichgesetzt wird. Ergebnis der Gleichsetzung: ein Volk, das sich rechte Agitatoren wieder zurückholen wollen. Wohin ist da wer woher zu holen? Identität als unveränderliches Kontinuum, das problemlos aus seinem Schrein geholt werden kann, um sich der eigenen Bedeutung zu vergewissern? Dem vorgeblich homogenen Volk wird auf der Messlatte möglicher Wir-Identitäten Multikulti diametral entgegengesetzt. Paul Mecheril zeigt allerdings auf, dass das, was in Deutschland unter Multikulturalismus verhandelt wird, dem Anspruch eines Wir in kultureller Vielheit nicht gerecht wird. Er kritisiert, dass mit dem Begriff eine Akzeptanz der Vielheit in einer nationalen Einheit signalisiert, in der Realität jedoch die Unterscheidung in Wir und Nicht-Wir manifestiert wird. Die notwendigen Debatten über Machtverhältnisse und soziale Bedingungen werden dadurch sogar blockiert. „Der Multikulturalismus verhindert die Auseinandersetzung [sic] damit, wer die gesellschaftliche Definitionsmacht besitzt, das Andere als Andere zu klassifizieren und zu behandeln“ (Mecheril 2001).

Identität wird in der deutschen Politik mit spezifisch deutscher Kultur und dem Begriff der Leitkultur verknüpft. Für den Erfinder des Begriffs, den Politikwissenschaftler Bassam Tibi, basiert eine europäische Leitkultur auf westlichen Wertvorstellungen: „Die Werte für die erwünschte Leitkultur müssen der kulturellen Moderne entspringen, und sie heißen: Demokratie, Laizismus, Aufklärung, Menschenrechte und Zivilgesellschaft“ (Tibi 1998, 154). Diese Werte sind keine Kriterien zur Ausgrenzung und kein nationalistisches Bollwerk gegen den Einfall des Fremden. Im Sinne von Bassam Tibi bieten sie Identität, die Möglichkeit, sich damit zu identifizieren, in ein permanent neu entstehendes Wir zu integrieren. Identität im aktuellen politischen Sprachgebrauch beansprucht zeitliche, räumliche und persönliche Totalität – Ewigkeit, den ganzen Menschen, die Kultur, das christliche Abendland. Identität braucht hier keine Beweglichkeit und keine Entwicklung. Es gilt, sich einen aktuellen oder verloren geglaubten Status quo zu sichern und sich seiner zu versichern. Lutz Niethammer warnt in seinem Buch „Kollektive Identität“, der moderne Begriff ‚kollektive Identität‘ verberge in seiner Strukturlosigkeit so viele gefährliche Irritationen, dass es am besten wäre, ihn aus unserem politischen Wortschatz einfach zu streichen (vgl. Niethammer 2000, 627).

Allerdings: „Ausgerechnet die Strukturlosigkeit verleihe dem Begriff die Stärke: Er verbirgt und betont ‚etwas unsagbar Wesentliches‘“ (Popova 2006). Wie Dirk Baecker sieht auch Lutz Niethammer eine fatale Verbindung zwischen Identität und Gewalt. „Jede Identitätsbestimmung spiele bewusst oder unbewusst eine Vermittlerrolle zwischen Kultur und Gewalt [...], einen Schutz vor dem unbewussten Hinübergleiten aus der harmlos erscheinenden Forderung nach kultureller oder politischer Identität in die Legitimation von Gewalt‘ gebe es nicht“ (ebd.).

Katholische Identität

Der katholische Theologe Joseph Schumacher kritisiert in seinem 2016 veröffentlichten Buch „Die Identität des Katholischen“, dass „selbst viele Theologen und Verantwortungsträger der Kirche [...] nicht mehr [...] wissen, was katholisch ist. [...] Die Kenntnis der Eigenart des Katholischen ist vor allem eine unverzichtbare Voraussetzung für eine ehrliche Ökumene“ (Schumacher 2016, 9). Das Katholische ist für Schumacher identisch mit der katholischen Kirche. „Was man hier bewundert [...], das ist ihre Unvergänglichkeit, [...] Geschlossenheit der Lehre [...], in der sie dem Menschen einen festen Standpunkt gibt inmitten der Entwurzelung und Zerrissenheit der Zeit“ (ebd. 13). Die Katholizität der Kirche macht der evangelische Theologe Eberhard Jüngel in der Apostolizität der Kirche fest, in ihrer Verpflichtung auf die „mit der Person Jesu Christi identischen, in der heiligen Schrift auf ursprüngliche Weise bezeugten Wahrheit des Evangeliums. [...] Und jede Wahrheit, auch die des Evangeliums, kann gar nicht anders als eine allgemeine, mithin jeden Menschen angehende Erkenntnis zur Geltung zu bringen“ (Jüngel 2007, 17). Als eines von zehn Formalprinzipien des Katholischen macht Schumacher das „Katholische ‚et – et‘“ gegenüber dem „Protestantischen ‚aut – aut‘“ aus (Schumacher 2016, 45). Entgegen den Ausführungen Schumachers, der sich ausgehend von diesem Prinzip mit der Unterscheidung des Katholischen und Protestantischen befasst, sehe ich in dem inklusiven Denken eines Sowohl-als-auch, Schon-und-noch-nicht eine Ressource zur Deutung von Identität als Zukunftsbegriff, die die scharfe Abgrenzung des Entweder-oder – menschlich und unmenschlich, christlich und nicht-christlich – im ethischen Sinne einschließt.

Identität als Welt- und Zukunftsoffenheit

Wenn sich die theologische Identitätsdiskussion nicht in der Identifizierung des Konfessionellen erschöpft, sondern den Begriff auf der Grundlage biblischer Texte und menschlicher Glaubenserfahrungen bearbeitet, kann sie ihn aus den Erstarrungen befreien und für die Gestaltung von Zukunft nutzbar machen. Identität lässt sich nicht als von jeher und ewig gültiger Wertekanon formulieren, sondern als gesellschaftliches, kulturell-religiöses Desiderat, an dem es sich ausrichten lässt, mit dem man allerdings jedem noch so engagierten Streben zum Trotz nie ganz identisch sein wird. Es ist eine Identität des Menschlichen, die hier als Angebot des Christentums und an das Christentum formuliert wird, eine Identität unter Vorbehalt des Tuns, der sich niemand, kein Mensch und keine Institution, sicher sein kann. Die Suche nach Identität ist eher eine Übung der Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber als eine Ausrichtung und ein Aneignen von kulturellen Werten. Werte, Identität bilden sich im Aushalten des Eigenen. „Es ist nicht notwendig, dass du aus dem Haus gehst. Bleib bei deinem Tisch und horche. Horche nicht einmal, warte nur. Warte nicht einmal, sei völlig still und allein. Anbieten wird sich dir die Welt zur Entlarvung, sie kann nicht anders, verückt wird sie sich vor dir winden“ (Kafka 1980, 205). Ziel von Identitätsfindungsprozessen ist politische, soziale, personale und, sollte sie nicht bereits in diesen Dimensionen aufgehen, religiöse Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit entsteht im Loslassen. „Auch die Worte, Begriffe, Dogmen und Gebote des Christentums leben nur dann, wenn sie zwar fixiert und dadurch bewahrt, aber gleichzeitig auch wieder losgelassen und freigegeben werden“ (Peters 2017, 17). Die Identität als Glaubende lässt sich damit nicht im „einfach glauben“ vorgegebener Sätze festmachen, sondern im Glauben an den „Menschen als Ort der Gegenwart Gottes“ (ebd. 33). Christliche Identität entwickelt sich aus dem Blick der Verachteten, des Verlorenen, der Verzweiflung. „Das Reich Gottes [...] ist immer schon da, weil die Armen gekommen sind, die die Gleichgültigkeit ihnen gegenüber als das entlarven, was sie ist: Struktur gewordene Gewalt“ (ebd. 37). Identität wächst, sie ist nicht herbeizuglauben, vielleicht nie eindeutig und endgültig festzustellen. Auf keinen Fall ist sie einsetzbar gegen den, die, das Andere zu Grenzziehung und Ausgrenzung. Die Frage nach Identität windet sich im christlichen Kontext aus nationalen Engführungen in die Weite einer konfessionell und religiös entgrenzten Katholizität und wandelt sich von der Frage „Wer bin ich?“ oder „Wer sind wir?“ zur Frage „Wer will ich, wer wollen wir sein?“ im Sinne einer radikalen Menschlichkeit und zur Frage „Was unternehmen wir jetzt?“, um diese Frage handelnd zu beantworten.

Literatur

- Baecker, Dirk, Interview „Zumutungen an die moderne Identität“. Dirk Baecker im Gespräch mit Michael Köhler, in: Deutschlandfunk am 13.1.2015.
- Jüngel, Eberhard, Bemerkungen zur Katholizität evangelischer Theologie (Greifswalder Universitätsreden 130), Greifswald 2007.
- Kafka, Franz, Beim Bau der Chinesischen Mauer. Nachgelassene Prosa, Leipzig – Weimar 41980.
- Mecheril, Paul, Anerkennung des Anderen als Leitperspektive interkultureller Pädagogik? Perspektiven und Paradoxien, [2001].
- Niethammer, Lutz, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000.
- Peters, Tiemo Rainer, Entleerte Geheimnisse. Die Kostbarkeit des christlichen Glaubens, Ostfildern 2017.
- Popova, Deliana, Rezension zu: Niethammer, Lutz, Kollektive Identität, in: Portal für Politikwissenschaft, 2006.
- Schumacher, Joseph, Die Identität des Katholischen, Aachen 2016.
- Tibi, Bassam, Europa ohne Identität, Berlin 1998.

Replik auf den Beitrag von Birgit Hoyer

In ihrem Beitrag widmet sich die Verfasserin dem Konzept *Identität* in individualpsychologischer („Eigenwert der Person“) und soziologischer („Kollektividentität“) Hinsicht, um daraus die Grammatik einer „katholischen Identität“ zu entwickeln bzw. auf die Problematik eines solchen Konzepts hinzuweisen. Dabei ist das „Katholische“ bei Ausbildung personaler und kollektiver Identität für sie nachrangig, es hat nur dann Relevanz, wenn andere Systeme der Identitätsstiftung nicht weit genug ausgreifen: „Ziel von Identitätsfindungsprozessen ist politische, soziale, personale und, sollte sie nicht bereits in diesen Dimensionen aufgehen, religiöse Handlungsfähigkeit.“

Diese Sicht auf die Identität des Katholiken als Person oder der Kirche als Kollektiv überrascht, da es dem Glauben abspricht, Primärressource bei der Identitätsbildung zu sein. Das wiederum ist selbst Kerngedanke der katholischen Identität (dass sich das Handeln als Person in privaten und öffentlichen Beziehungen aus dem Glauben heraus ergibt bzw. ergeben sollte), mit der die Verfasserin – wenn ich sie richtig verstehe – Schwierigkeiten hat.

1. Zunächst macht es ihr Schwierigkeiten, dass sich der Begriff „Identität“ nicht vollumfänglich positiv und eindeutig bestimmen lässt. Dieses Schicksal teilt er mit anderen Begriffen, etwa dem der Freiheit, der Gerechtigkeit oder des Glücks. Dennoch wissen wir – zumeist schon intuitiv – was gemeint ist, vor allem, was *nicht* gemeint ist. Also: Auch, wenn nicht im Letzten klar sein mag, was katholisch ist, so ist doch oft klar, was *nicht* katholisch ist. Zwar räumt die Verfasserin ein, dass Identität ein für den Menschen bedeutendes Thema ist, sieht das Konzept jedoch als Platzhalter für ein undefinierbares, weithin flexibel gestaltbares, immer wieder neu – mit sich selbst – auszuhandelndes Phänomen. Das variable Eigene bilde sich, dem Soziologen Dirk Baecker zufolge, in der Beziehung zum Anderen heraus. Wenn die Verfasserin mit Baecker darauf verweist, dass dieses Andere gewählt wird (und nicht gegeben ist) – „Beziehungen, zu denen man gerne Kontakt aufnehmen möchte“ –, dann übersieht sie, dass diese Bereitschaft zur Annahme identitätsbildender Dispositionen bereits durch die eigene Identität präjudiziert ist. Ein katholischer Christ wird mit einigen Menschen gar keinen Kontakt aufnehmen wollen – aus Gründen seiner katholischen Identität. Um diesem Zirkel zu entkommen, braucht es eine von der Beziehungsdynamik unabhängige, insoweit gerade „fixe, feste, stabile“ Ressource der Identitätsbildung. Diese lehnt die Verfasserin jedoch gerade ab (vgl. Punkt 3).

2. Ihre Skepsis gegenüber einem auf Nation und Ethnie festgelegten Identitätsbegriff teile ich. Wichtig ist ebenso ohne jeden Zweifel ihr Hinweis zum Konnex von Identität und Gewalt, ein Zusammenhang, der historisch überdeutlich aufzuweisen ist. Dabei ergibt sich die Fragwürdigkeit einer über nationale und ethnische Zugehörigkeit bestimmten Identität weniger aus dem Begriff der Identität als vielmehr aus den Konzepten „Nation“ und „Ethnie“. Zwar spielt der Kulturraum, in dem ein Mensch aufwächst, eine Rolle für die Persönlichkeitsentwicklung (so, wie die Sprache, die jemand spricht, sein Denken mitbestimmt), aber eben keine so große wie seine weltanschauliche Verortung. Ein Berliner Katholik hat mit einem Katholiken aus Südamerika mehr gemein als mit einem Atheisten aus Sachsen-Anhalt. Daher ist der Verfasserin zuzustimmen, wenn sie feststellt: „Die Frage nach Identität windet sich im christlichen Kontext aus nationalen Engführungen in die Weite einer konfessionell und religiös entgrenzten Katholizität“.

3. Vor diesem Hintergrund ist es bedauerlich, dass der katholische Identitätsbegriff bei der Verfasserin so substanziell ausgehöhlt erscheint. Denn ihre Depotenzenierung des Identitätsbegriffs geht einher mit einerseits einem ethischen Relativismus (Gebote werden zu „Angeboten“ und müssen „auch wieder losgelassen [...] werden“) und andererseits einer fundamentalen Dogmenkritik („Die Identität als Glaubende lässt sich damit nicht im ‚einfach glauben‘ vorgegebener Sätze festmachen“).

3.1 Die Position der Verfasserin ist gekennzeichnet durch eine Dekonstruktion jenes statischen Verständnisses von Identität, das an tradierten Werten und Normen orientiert ist, zugunsten einer quasi ergebnisoffenen iterativen Selbstverständigung, des „Identitätsfindungsprozesses“: „Identität lässt sich nicht als von jeher und ewig gültiger Wertekanon formulieren, sondern als gesellschaftliches, kulturell-religiöses Desiderat, an dem es sich ausrichten lässt, mit dem man allerdings jedem noch so engagierten Streben zum Trotz nie ganz identisch sein wird. Es ist eine Identität des Menschlichen, die hier als Angebot des Christentums und an das Christentum formuliert wird, eine Identität unter Vorbehalt des Tuns, der sich niemand, kein Mensch und keine Institution, sicher sein kann. Die Suche nach Identität ist eher eine Übung der Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber als eine Ausrichtung und ein Aneignen von kulturellen Werten.“ Die Auflösung des Junktims



Dr. Josef Bordat ist Philosoph, Publizist und Online-Redakteur bei der Tagespost (Würzburg).

von fester Identität und klarer Werteüberzeugung gibt beide Begriffe der Beliebigkeit preis. Sie werden verhandelbar. Wir sollen also darüber reden können, was es heißt, katholisch zu sein. Das ist ein Bruch mit dem diesbezüglichen Verständnis der Kirche, die den katholischen Glauben dogmatisch bestimmt.

3.2 Ohne identitätsbildende Dogmatik kommt die Kirche nicht aus. Sie definiert dabei, um Hans Küng zu zitieren, „nicht aus Freude an Definitionen das mögliche Maximum, sondern, von außen gezwungen, das notwendige Minimum“ (Küng 1970, 118). Die Kirche gibt damit Hinweise darauf, was es heißt, katholisch zu sein. Denn etwas wird eben nicht schon dadurch zur katholischen Position, weil es von einem Katholiken – sei dieser Laie, Priester, Bischof oder Papst – geäußert wird, sondern weil es sich konsistent in das einfügt, was wir „Lehramt“ nennen. Und das ist entscheidend für die katholische Identität. Als gäb’s kein Lehramt, kulminiert die positive Bestimmung der katholischen Identität bei der Verfasserin in eine Formel zwischen Banalität („sie wächst“) und Bankrotterklärung („nie eindeutig und endgültig festzustellen“).

Zusammengefasst: Die Position der Verfasserin bedeutet die Schwächung der von Kirche und Theologie seit jeher vertretenen Einsicht, dass es möglich ist, klar zu sagen, was katholisch ist (und noch klarer, was es *nicht* ist), und dass es ferner möglich ist, daraus eine Ethik zu entwickeln, die eindeutige moralische Annahmen und Grundsätze formuliert, die ins Handeln des Menschen einwirken – und zwar immer und überall. Das mag heute nicht mehr mehrheitsfähig sein und philosophisch, spätestens seit Habermas und Apel, nicht mehr satisfaktionsfähig, doch bleibt es der Stand der Dinge in Sache „katholische Identität“, wie die Kirche sie versteht.

Literatur

Küng, Hans, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970.

Replik auf dem Beitrag von Josef Bordat

„Differenz zu dem, was man halt denkt und tut, ist nicht das Schlechteste.“ Der letzte Satz Ihrer Gedanken zu katholischer Identität, zur „Frage, was es heißt, Katholik zu sein“, scheint als Conclusio gesetzt. Er zeigt die Zielperspektive des Kreisens um die von Ihnen in den „Sakramenten, insbesondere der Eucharistie, im Ehe-, Weihe- und Amtsverständnis, in der angemessenen Marienfrömmigkeit und auch in der Heiligenverehrung“ ausgemachten „Kerninhalte des christlichen Glaubens katholischer Prägung“. Identität beschreiben Sie „als Selbstbestimmung, als Definition durch Abgrenzung“. „Das kantige katholische Profil stärkt die Identität einer Institution in der Krise.“ Identität der katholischen Kirche ist in Ihren Augen offensichtlich gegeben, ständig gefährdet und gestärkt zugleich – durch das Außen von Mensch und Welt. Das Innen der katholischen Kirche bildet ein Kanon moralischer Werte, „die nur die Kirche in der ihr eigenen, in zwei Jahrtausenden erprobten und bewährten Radikalität vertreten kann: eine Haltung gegen Abtreibung und für Flüchtlinge, gegen die Ehe für alle und für Respekt gegenüber allen“. Die Identität des Katholiken – Ihren Ausführungen nach eines Christen mit „ultramontaner Grundorientierung“ und allein ihm möglicher „biophiler Grundhaltung“ – zeigt sich, wenn ich Sie recht verstehe, in der Identifikation mit einem katholischen Wertekanon, der sich in einem spezifisch katholisch geprägten Einsatz „für Frieden, die Bewahrung der Schöpfung, angemessene Arbeitsbedingungen, gerechte Verfahren in Justiz und Verwaltung sowie eine lebensförderliche Forschung“ und „gegen Abtreibung, Sterbehilfe, Folter, Todesstrafe, Krieg und Umweltzerstörung“ niederschlägt.

„Kirche muss aber begründen, wie sie darauf kommt. Das Argument ersetzt heute den Gehorsam.“ Was Sie von der Kirche trotz Ihres „strahlenden Sakramentsverständnisses“ und ihres in sich geschlossenen und aus sich heraus bestehenden „kantigen Profils“ verlangen, dafür wäre ich Ihnen dankbar – für Argumente. Wie kommen Sie zu diesen Aussagen über katholische Identität? Was sind Ihre Kriterien für katholisch gerechte Verfahren in Justiz und Verwaltung? Wie sieht der katholische Kampf gegen Umweltzerstörung aus? Irgendwo scheint für Sie eine geheime Agenda zu existieren, die Sie urteilen lässt, was katholisch, was Kirche, was Glaube ist und was nicht. Wo ist dieser (Ausschluss-)Kriterienkatalog zu finden? In der frohen Botschaft Jesu, die vom Zugehen und Mitgehen geprägt ist? In den Predigten und Dokumenten von Papst Franziskus, der in der ersten Ansprache nach seiner Wahl den Beginn eines „gemeinsamen Weges der Brüderlichkeit, Liebe und des Vertrauens miteinander“ ankündigte?

U. a. in *Evangelii gaudium* konkretisiert Papst Franziskus diesen Weg der Evangelisierung: „Die Kirche ist berufen, immer das offene Haus des Vaters zu sein. Eines der konkreten Zeichen dieser Öffnung ist es, überall Kirchen mit offenen Türen zu haben. So stößt einer, wenn er einer Eingebung des Geistes folgen will und näherkommt, weil er Gott sucht, nicht auf die Kälte einer verschlossenen Tür. Doch es gibt noch andere Türen, die ebenfalls nicht geschlossen werden dürfen. Alle können in irgendeiner Weise am kirchlichen Leben teilnehmen, alle können zur Gemeinschaft gehören, und auch die Türen der Sakramente dürften nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden. Das gilt vor allem, wenn es sich um jenes Sakrament handelt, das ‚die Tür‘ ist: die Taufe. Die Eucharistie ist, obwohl sie die Fülle des sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (*Evangelii gaudium* 51).

Sie schreiben: „[W]er Gleiches nicht als gleich erkennt und Ungleiches nicht als ungleich, kann nicht zu wahren Aussagen über die Welt kommen. Ordnung basiert auf Zuordnung. Menschen brauchen Identität und suchen sie entsprechend, als Angehörige eines Geschlechts, eines Volkes, eines Kulturraums und nicht zuletzt auch als Anhänger einer Religion.“ Und es klingt, als ob die Angehörigen eines Geschlechts, eines Volkes sich dadurch auszeichnen, gleich zu sein, als ob Zuordnung, Zugehörigkeit auf Gleichheit baut. Gleichheit worin? Gleichheit wozu? Fördert die Einordnung von gleich und ungleich, die Beschäftigung mit Identität und Nicht-Identität Frieden, Gerechtigkeit, Liebe, Leben? Wo ist die Gleichheit, die Übereinstimmung zwischen Ihren Sätzen und denen des Papstes? Wo die von Ihnen als Charakteristikum eines Katholiken herausgestellte Treue zum Heiligen Vater?

Was ist heute noch katholisch? Bernd-Jochen Hilberath schreibt im Aufsatzband mit diesem Titel aus dem Jahr 2001: „Im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es in Nr. 11: ‚Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen



Dr. Birgit Hoyer ist Honorarprofessorin für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt und Geschäftsführerin des Lehrbildungszentrums der Universität Erlangen-Nürnberg.

Glaubens.‘ Die (heilige) Rangordnung hat die Christenheit der ersten Jahrhunderte in ihrem Taufbekenntnis festgelegt: Die Kirche bezeugt das menschenfreundliche Handeln Gottes, der seine Schöpfung bejaht [...], der sie mit sich versöhnt [...], der sie heiligt und vollendet, indem er ihr einen neuen Geist verleiht [...] Christen glauben *an* Gott den Vater, *an* Gott den Sohn, *an* Gott den Heiligen Geist; trotz anders lautender Formulierung glauben sie im eigentlichen Sinn nicht *an* die Kirche. [...] Glauben ist eine personale Beziehung und nicht in erster Linie ein Fürwahrhalten“ (Hilberath 2001, 36).

Die Wahrheiten einer Kirche in der Nachfolge Jesu Christi sind in der Tat eindeutig festgeschrieben – inklusive des Auftrags zur Tradition, zum Übergeben und zum – immer wieder in den Sprachen, Räumen und Zeiten der Menschen – Neu-Sagen und Neu-Tun. Es ist eine Aufgabe des Aufschließens und Öffnens.

Literatur

Hilberath, Bernd-Jochen, Zum Verhältnis von Ortskirchen und Weltkirche nach dem II. Vatikanum, in: Franz, Albert (Hg.), Was ist heute noch katholisch?, Freiburg/Basel/Wien 2001, 36–49.

Christliche Identität im Spiegel neutestamentlicher Kanonbildung

Was macht christliche Identität aus? Die Bibel gehört auf jeden Fall wesentlich dazu! Doch spiegelt die Entstehung der Bibel selbst auch grundlegende Prozesse christlicher Identitätsfindung. Markus-Liborius Hermann zeigt dies am Beispiel des neutestamentlichen Kanons und seiner Entwicklungsgeschichte auf.

Einleitung

Der Begriff „Identität“ ist ein *Relationsbegriff*. Er bezeichnet den „Fall einer zweistelligen Relation, in der jedes Ding mit sich selbst, aber kein Ding mit einem anderen steht“ (Gottlob Frege) (Honnefelder 1996, 397). So ist nicht erst seit Martin Buber deutlich, dass sich das Ich am Du konstituiert; das Ich ist gerade beim ändern bei sich selbst. Wenn aber der Identitätsbegriff wesentlich relational verstanden werden muss, dann ist das Sein wesentlich ein Leben in Beziehung: „Der Mensch erschließt den Sinn seiner Existenz, indem er sich vorrangig als das auf Transzendenz hin offene Wesen erkennt (K. Rahner)“ (Fonk 1996, 401). Diese wenigen Gedanken beziehen sich auf das Konzept *individueller Identität*. Doch braucht der Einzelne „zum Erhalt von Identität [...] den Halt in und die Kontrolle durch Gruppen“ (Hettlage 1995, 1080). Dies lenkt den Blick auf das Phänomen der *Gruppenidentität*. Dabei ist zunächst festzustellen, dass eine soziale Gruppe eine „Anzahl von mindestens drei Personen [ist], die zur Erreichung eines Zieles für längere Zeit in Wechselbeziehung und in einem kontinuierlichen Kommunikations-Zusammenhang stehen und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit [„Wir-Gefühl“] herausbilden“ (ebd.). Voraussetzungen dafür sind ein gemeinsames Normensystem und ein Geflecht aufeinander bezogener Rollen. Bedeutsam ist dabei, dass soziale Gruppen unter Gestaltungsdruck stehen: unter dem Zwang zur Selbstdarstellung; dem Zwang zur Registrierung des anderen; dem Zwang zur Bildung eines Binnenselbstverständnisses als Gruppe und Ordnung; und dem Zwang zur Außendarstellung als Gruppe gegenüber der Umwelt (vgl. ebd.). Dieser vierfache Gestaltungsdruck, dessen Ergebnis die Gruppenidentität ist, lässt sich auch für die Herausbildung einer christlichen Identität geltend machen. Gerade die überaus spannenden ersten Jahrhunderte der Kirche, in denen maßgebliche Entscheidungen getroffen wurden, sind ein herausragendes Feld, um Umstände christlicher Identitätsbildung deutlich zu machen. An dieser Stelle sei die Frage der *neutestamentlichen Kanonbildung* herausgegriffen, da die Sammlung der maßgebenden, normativen Schriften, die von den Christen als heilige Schriften anerkannt und dem Alten Testament als Neues Testament zugesellt wurden, in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben und die christliche Identität überhaupt nicht überschätzt werden kann.

Der Begriff des Kanons

Bereits die Entstehungsgeschichte des Begriffs *Kanon* ist überaus komplex und daher an dieser Stelle nicht nachzuzeichnen (vgl. dazu Schneemelcher 1999a, 1–7). Es sei vorausgesetzt, dass mit dem Kanon die Sammlung der kirchlich anerkannten Schriften des Alten und Neuen Testaments gemeint ist, die den kirchlich verbindlichen Maßstab der Lehre und Praxis zum Ausdruck bringt. Das griechische Wort *kanon* wurde jedoch zunächst für die *regula fidei*, dann für Synodenentscheidungen und schließlich ab dem 4. Jh. für die Liste der Bücher der Heiligen Schrift verwendet, die in der Kirche verwendet wurden (vgl. Vögtle 1966, 42). In diesem Prozess ging es um nichts weniger als die christliche Identität. Welche Schrift kann als christlich und welche als nicht-christlich angesehen werden und warum? Wer hat dies entschieden und auf welchem Weg? Wie also ist der neutestamentliche Kanon entstanden?

Die „Schrift“ des Urchristentums

Die „Schrift“ des Urchristentums ist zunächst einmal das *Alte Testament* in der Fassung der griechischen Septuaginta (LXX), auch wenn der Umfang der alttestamentlichen Schriften insgesamt nicht klar festgeschrieben war. Diese Unterschiedlichkeit ist v. a. in den verschiedenen Fassungen des Alten Testaments begründet – so finden sich in der maßgeblichen Septuaginta Schriften, die sich in der hebräischen Tradition nicht finden (Judit, Tobit, Weisheit, Baruch, 1/2 Makkabäer, Zusätze zu Ester und Daniel). Hinzuweisen ist hier jedoch darauf, dass die auf uns gekommene Textüberlieferung der griechischen Septuaginta oft älter ist als die uns vorliegenden hebräischen Textüberlieferungen. Der alttestamentliche Kanon wurde von den Christen erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. reflektiert – zuvor waren „die Schriften“ in der damaligen Varianz normative Grundlage. Aber auch wenn über den Umfang der „Schrift“ debattiert werden kann, so scheint doch klar, dass die Kirche von Anfang an eine Bibel besaß, die erst später als „Altes Testament“ bezeichnet wurde. Eben diese Schriften wurden nach Jesu Tod auf ihn hin gelesen. Er war zur ersten und höchsten



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

Autorität geworden, da er, „der Herr“, den Willen des Vaters kennt und mit Vollmacht auslegt (vgl. Mt 5,21 ff.; Mk 10,1 ff.). Die Autorität Jesu (und im Anschluss daran die Autorität der Apostel) wurde zentral und stand neben und über dem Gesetz und den Propheten, und ebendiese Autorität des Herrn wurde durch die Sammlung neutestamentlicher Schriften nicht in Frage gestellt, sondern gewissermaßen bestätigt: „Norm im Urchristentum ist allein der Herr, und zwar in dem Sinn, daß er ‚eine lebendige, in der Verkündigung aktuell werdende Autorität‘ [...] ist“ (Schneemelcher 1999a, 10).

So kam es zur Neuinterpretationen der Schrift, d. h. der alttestamentlichen Texte (vgl. Mt 5,21–48; Röm 10,5–8; Joh 4,21–24) und zur Bildung der später „neutestamentlich“ genannten Schriften. Hier sind zunächst die paulinischen Briefe, die in den christlichen Gottesdiensten verlesen wurden, sowie die Bildung des viergestaltigen Evangelienkanons zu nennen. Dieser Prozess der Literarisierung und Fixierung der Jesustradition, die wir heute Neues Testament nennen, hat im 1. Jh. n. Chr. begonnen und ist im Verlauf des 3./4. Jh. n. Chr. abgeschlossen. In diesem Zeitraum wurden zahlreiche Schriften, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmten, ausgeschlossen. Bedeutsam ist dabei, dass die neutestamentlichen Schriften zunächst nicht als „kanonische“ verfasst worden sind. So waren die Paulusbriefe beispielsweise „Gelegenheitsschreiben“, denen der Gedanke, es handle sich um „heilige“ Schriften, fernlag. Vielmehr bezieht sich Paulus immer wieder auf „die Schrift“ und begründet seine Ausführungen von dort. Und auch die Adressaten seiner Briefe werden nicht damit gerechnet haben, „heilige Schrift“ in den Händen zu halten. Ähnliches ist für die Evangelien zu sagen. So kommt Anton Vögtle zu dem Schluss: „Der Gedanke, einen Beitrag zu einem Bestand christlicher Schriften zu leisten, der über kurz oder lang als inspirierte Heilige Schrift an Dignität ebenbürtig oder gar überlegen dem AT zur Seite treten würde, ist wohl überhaupt keinem Verfasser unserer 27 Schriften in den Sinn gekommen. Auch nicht dem Verfasser der Apk“ (Vögtle 1966, 15).

Corpus paulinum

Die Paulusbriefe nehmen eine hervorgehobene Stellung ein, da sie die ältesten auf uns gekommenen Texte des NT und „ein erstes Zeugnis einer Sammlung frühchristlicher Literatur [sind], welche das AT ergänzte und zum Teil verdrängte“ (Sand 1996, 1179). Auch wenn die paulinischen Briefe weder vom Verfasser noch von den Adressaten als „heilige Schrift“ angesehen wurden, so waren es doch autoritative Schreiben, deren Verfasser größten Wert darauf legte, sich als von Gott berufener Apostel auszuweisen (vgl. u. a. 1 Kor 1,1). Diese Briefe wurden gesammelt, abgeschrieben, unter den verschiedenen christlichen Gemeinden ausgetauscht und so tradiert. Dies gilt sowohl für die paulinischen als auch für die deuterpaulinischen Briefe (und später in analoger Weise auch für die Evangelien). Erste Sammlungen der Paulusbriefe waren wohl schon um 100 n. Chr. bekannt; auch 2 Petr 3,15 (um 120 n. Chr.) verweist auf eine Sammlung. Welchen Umfang dieses *Corpus paulinum* im 2. Jh. n. Chr. umfasste, lässt sich nicht genau rekonstruieren; dass es ein solches gab, scheint jedoch klar. Die Autorität kommt den Briefen aufgrund ihrer paulinischen Autorenschaft zu. Es deutet sich bereits an: Die Apostolizität der Schriften wird zu einem entscheidenden Kriterium der Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon: „*Maßgebende religiöse Autoritäten sind die in ihren Schriften redenden Apostel, noch nicht aber die von ihnen überlieferten Schriften als solche*“ (Vögtle 1966, 19).

Die Evangelien

Zur gleichen Zeit wie die Paulusbriefe entstand die später „Logienquelle“ oder „Redequelle“ (Q) genannte (hypothetische) Sammlung von Worten und Aussprüchen Jesu. Diese Logienquelle kann aus dem Vergleich der Synoptiker (Mk, Mt, Lk) rekonstruiert werden. Dabei handelt es sich „um eine interpretierende Zusammenfassung der Jesustradition zum Zweck der Sicherung und der Weitergabe in der Verkündigung der Heilsbotschaft“ (Schneemelcher 1999a, 10). Im Anschluss entstehen die vier Evangelien: Mk bald nach 70 n. Chr., Mt und Lk zwischen 80 und 90 n. Chr., Joh gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. Die Quellen aus dem 1. und 2. Jh. n. Chr. bezeugen einen sehr unterschiedlichen Bekanntheitsgrad der einzelnen *Evangelien*. Der Apologet Justin (100–165 n. Chr.) kennt beispielsweise anscheinend die drei Synoptiker (Mk, Mt und Lk), die „gleichwertig neben dem AT im Gottesdienst verlesen werden“ (Schneemelcher 1999a, 13). Von einer kanonischen Geltung der vier Evangelien neben dem Alten Testament kann erst ab dem 2. Clemensbrief (Mitte 2. Jh. n. Chr.) gesprochen werden (vgl. 2 Clem 2,4; 5,2; 8,5 u. a.). Doch sind hier auch starke Unterschiede festzustellen: Das Matthäusevangelium wurde viel benutzt, das Johannesevangelium kaum. Es wird deutlich, dass „die meisten Gemeinden in jener Zeit ohnehin nur ein Evangelium gehabt haben“ (Schneemelcher 1999a, 13) werden und zugleich, dass die oben beschriebene Autorität des Herrn, die ja als Norm fungierte, „auf die Schriften, in denen die Worte des Herrn überliefert sind“ (ebd.), überging.

Äußere Umstände neutestamentlicher Kanonbildung

Interessant für die Frage der Identität sind nun auch die „äußeren“ Umstände der Kanonbildung. Dabei handelte es sich um Phänomene, an denen sich die christlichen Gemeinden rieben, mit denen sie sich auseinandersetzen mussten und so zugleich die „wahre Tradition“ gegen die „falsche“, d. h. die häretische abgrenzten. Die Kanonbildung ist zwar nicht allein als ein Abwehrkampf gegen häretische Bedrohungen zu verstehen, aber „die Kirche hat in diesem Kampf die Sicherung der Tradition als Problem erkannt“ (Schneemelcher 1999a, 15). Neben der Sammlung der Paulusbriefe und dem Entstehen der Evangelien im 1. Jh. n. Chr. gab es einen *parallelen Prozess der Produktion apokrypher Schriften*,

d. h. der (später nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommenen) Schriften, die im Thema und im Titel den Anspruch erheben, den später als kanonisch bestimmten Schriften gleichwertig zu sein. Auch die Verfasser dieser Schriften versuchten ihre Perspektive als normative Überlieferung zu fixieren. Die neutestamentlichen Apokryphen reichen oft in das 2. Jh. n. Chr. zurück und bringen auch ein Empfinden zum Ausdruck, dass das bereits vorliegende Schriftgut nicht mehr ausreichte. Auch wenn die Gültigkeit des viergestaltigen Evangeliums nie ernsthaft gefährdet war, so ist doch auf die Vielzahl der apokryphen Evangelien hinzuweisen. Die „Schaffung von ntl Apokryphen [war] nicht schon von Haus aus anrühlich“ (ebd.).

Welche Texte sind damit gemeint? Schneemelcher unterscheidet in seinen zwei Bänden zu den neutestamentlichen Apokryphen nach Gattungen. Zunächst kommen *Evangelien* in den Blick: So finden sich beispielsweise *judenchristliche Evangelien* (*Nazaräer-, Ebioniten- und Hebräerevangelium*), das koptische *Thomasevangelium*, das *Evangelium nach Philippus*, das *Ägypterevangelium*, das *Petrusevangelium* und viele weitere gnostische Evangelien (*Evangelium der Vollendung, Evangelium der vier Himmelsgegenden, die Sophia Jesu Christi, das Evangelium der zwölf Apostel* etc.). Hinzu kommen *Kindheitsevangelien*, die v. a. aus erbaulichem Interesse die „Lücken“ in den Berichten über die Kindheit Jesu füllen wollen: Das *Protoevangelium des Jakobus* bietet hierbei beispielsweise die Lebensgeschichte Mariens, die als jungfräulich empfangene Tochter Annas und Joachims beschrieben wird. In der *Kindheitserzählung des Thomas* vollbringt Jesus im Alter zwischen fünf und zwölf Jahren die kühnsten Wunder. Als letzte Gruppe seien die Evangelien im Blick auf *Jesu Wirken und Leiden* genannt, wie beispielsweise das *Nikodemusevangelium*, das u. a. die Höllenfahrt Christi beschreibt (vgl. insgesamt dazu Schneemelcher 1999b, 65–442).

Während die Evangelien vom Protagonisten Jesus handeln, widmet sich die Gattung der *apostolischen Schriften* eben jenen: den Aposteln. Denn die *Apg* handelt im Wesentlichen von Petrus und Paulus und gibt keine Auskünfte über „die Apostel“, d. h. den Zwölferkreis, der sich nach dem Apostelkonzil (48/49 n. Chr.) im Dunkel der Geschichte verliert. „So entstanden also neue Apostelgeschichten, wie die Acta des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, Thomas ... [als] christliche Roman- und Erbauungsliteratur“ (Vögtle 1966, 25; vgl. insgesamt dazu Schneemelcher 1999c, 3–488). Abschließend sind v. a. die *Apokalypsen* zu nennen, die neben Offenbarungen über die letzten Dinge auch über das Jenseits, Himmel und Hölle und ihre Insassen sowie über den Ursprung von Sünde und Übel in der Welt Auskunft geben. Beispielhaft seien nur die *christlichen Sibyllinen* und die *Apokalypse des Paulus* und die *Apokalypse des Petrus* genannt (ebd. 491–679).

Diese Texte sind zumeist *gnostisch* geprägt, gehen also auf Vertreter des auf „Erkenntnis“ angelegten religiösen Wissens zurück, das die Gnostiker nach eigenem Verständnis von der übrigen Menschheit abhebt und u. a. von einem starken Dualismus und einer Abwertung der Leiblichkeit geprägt ist. Alle genannten Texte sind darüber hinaus Zeugnisse dafür, wie die unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Christentums Texte produzierten, die Anerkennung suchten, doch im weiteren Prozess der Kanonbildung „aussortiert“ wurden.

Ein weiterer „äußerer“ Faktor neutestamentlicher Kanonbildung ist Marcion, der das Alte Testament, also „die Schrift“ des Urchristentums, komplett verwarf und gegen 140 n. Chr. ein gnostisch beeinflusstes und durch Kürzungen und „Verbesserungen“ stark verändertes Lukasevangelium als „das“ Evangelium sowie zehn „verbesserte“ Paulusbriefe (ohne Pastoralbriefe und Hebr) vorlegte. Hier haben wir einen aus Corpus evangelicum und Corpus paulinum bestehenden Kanon des NT. Dies hat die Kirche abgelehnt und auch dadurch die Entwicklung des kirchlichen Kanons beschleunigt. Daneben entwickelte der Syrer Tatian nach seinem Bruch mit der römischen Gemeinde um 170 n. Chr. eine Evangelienharmonie, das sogenannte Diatessaron, das lange Zeit „das Evangelium“ der syrischen Kirche war. Diese „Harmonie“ versucht eine einheitliche Lebens- und Wirkungsgeschichte Jesu zu erzählen und bereinigt dabei die „Unebenheiten“, die sich aus dem Vergleich der vier kanonischen Evangelien ergeben. Insgesamt konnten die später als häretisch eingestuften Gruppen auf ein immer größer werdendes Reservoir an Offenbarungsschriften zurückgreifen.

Reaktion der Kirche: Kanonbildung

Die Kirche wehrte sich gegen den Anspruch solcher Gruppen und ihrer Schriften durch eine zunehmende Feststellung der Exklusivität und Abgeschlossenheit „ihres“ Kanons. In der Mitte des 2. Jh. setzte die Konsolidierung des neutestamentlichen Kanons ein. Die apokryphen Texte und die dahinter stehenden Vorstellungen waren zumeist „enger“, als es dem Glaubensbewusstsein der Kirche entsprach; sie wurden nicht als wahre, dem christlichen Bekenntnis entsprechende Zeugnisse wahrgenommen. Man brauchte also einen „Beurteilungsmaßstab“ für die von der Kirche zu wahrende und weiterzugebende apostolische Überlieferung“ (Vögtle 1966, 30). Bedeutsam ist dabei auch, dass der Prozess der Kanonisierung nicht als hektisch zu beschreiben ist. Der „Kanon der Wahrheit“, der in der *regula fidei* Gestalt gewann, wurde nicht übereilt auf eine festumrissene Sammlung heiliger Schriften umgestellt. (Hier ist leider nicht der Ort, die theologischen Entscheidungswege detailliert nachzuzeichnen.)

Wie sah diese Konsolidierung aus? Beim Kirchenvater *Irenäus von Lyon*, einem der bedeutendsten Theologen des 2. Jh. n. Chr., ist um 185 bereits ein Nebeneinander von Mt, Lk, Mk und Joh zu finden. In seiner Zusammenstellung kanonischer Schriften fehlen allerdings Phil, 2 Petr, 2/3 Joh, Hebr und Jud. Dafür ist der Hirt des Hermas aufgeführt. Irenäus prägte darüber hinaus den Begriff der *regula fidei*, der „Regel des Glaubens“, womit die

wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens in der apostolischen Überlieferung gemeint waren. Der *Canon Muratori*, ein fragmentarisches Kanonverzeichnis, spiegelt den Stand der Kanonfrage um 200 n. Chr. im Westen wieder: Er enthält die vier Evangelien, Apg, 13 Paulusbriefe, Jud, 1/2 Joh und Offb. Es fehlen 1/2 Petr, Hebr, Jak und 3 Joh. Hier wurde ein prophetisch-apostolisches Prinzip genutzt (das AT wurde von Propheten, das NT von Aposteln geschrieben, d. h. was nicht von Propheten und Aposteln geschrieben wurde, gehört nicht zur Schrift), das als ein Kriterium für die Echtheit angesehen werden kann. So ist zum Ende des 2. Jh. n. Chr. ein starkes Bewusstsein festzustellen, einen „neutestamentlichen“ Kanon zu haben, jedoch finden sich in den verschiedenen Kirchengebieten wie beschrieben unterschiedliche Auffassungen darüber, wie dieser Kanon abzugrenzen sei (v. a. im Blick auf die Schriften neben den vier Evangelien).

Als eine weitere wichtige Etappe kann *Origenes* genannt werden. Gegen 230 n. Chr. kommentiert er die neutestamentlichen Schriften und führt drei Kategorien ein: 1) allgemein anerkannte Schriften, 2) lügnische, von Häretikern untergeschobene Schriften und 3) Schriften, über deren Echtheit Zweifel besteht. Wichtig waren für ihn v. a. die apostolische Autorenschaft und der gottesdienstliche Gebrauch der Texte. Interessant sind v. a. die Schriften, über deren Echtheit Zweifel besteht: Neben dem Barnabasbrief, dem Hirt des Hermas, der Didache und dem Hebräerevangelium beschreibt er auch sechs (später kanonische) Briefe als umstritten: Hebr, 2 Petr, 2/3 Joh, Jak, Jud.

Auch bei *Eusebius von Caesarea* (260–340 n. Chr.) finden sich Kanonverzeichnisse. *Cyril von Jerusalem* führt um die Mitte des 4. Jh. n. Chr. in Jerusalem in seinen katechetischen Vorträgen einen Kanon auf, der bis auf die Offb alle Bücher des Neuen Testaments enthält. Der für die Ermittlung des „Urtextes“ so wichtige *Codex Sinaiticus*, eine Handschrift der christlichen Bibel aus der Mitte des 4. Jh. n. Chr., umfasst den „Hirt des Hermas“ und den Barnabasbrief, der ebenfalls bedeutsame *Codex Alexandrinus* aus dem 5. Jh. n. Chr. enthält die beiden Clemensbriefe. Ebenfalls in der Mitte des 4. Jh. n. Chr. belegt der 59. Canon der *Synode von Laodicea* den Begriff „Kanon“ erstmalig im Zusammenhang biblischer Bücher und bestimmt, dass „nicht kanonisierte Bücher“ nicht in der Kirche verlesen werden sollen. Im anschließenden Canon 60 werden die kanonischen Schriften aufgezählt. Hier finden sich außer der Offb alle neutestamentlichen Schriften.

Die in den unterschiedlichen Textzeugen der Kanonentwicklung zum Ausdruck kommende Offenheit und Varianz des Kanons bezieht sich v. a. auf den im Osten anerkannten und im Westen umstrittenen Hebr und die im Westen anerkannte, im Osten aber umstrittene Offb. Aber sowohl in der griechischen als auch in der lateinischen Kirche bestand über das Gros des späteren Kanons kein ernsthafter Streit.

In der 2. Hälfte des 4. Jh. findet die Kanonbildung faktisch ihren Abschluss. Zu dieser Zeit hat sich nicht nur der neutestamentliche Kanon, sondern zugleich die christliche zweigeteilte, aus AT und NT bestehende Bibel gebildet – zwei Prozesse, die sich gegenseitig bedingt und beeinflusst haben. Der entscheidende Wegmarker ist der 39. *Osterfestbrief* des *Athanasius von Alexandrien* aus dem Jahr 367. Dort warnt der Verfasser vor apokryphen, d. h. von der Kirche verworfenen Schriften und nennt neben den Schriften des AT alle 27 neutestamentlichen Schriften und bezeichnet sie als „kanonisch“. Die Didache und der Hirt des Hermas stellen für ihn (lediglich) nützliche Vorlesebücher für den Taufunterricht dar. Hier haben wir nun den fest umschriebenen Kanon beider Testamente. Dieser Kanon setzte sich aufgrund der Autorität des Athanasius im Osten und später auch im Westen durch, die Apokryphen werden vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen. Weitere Meilensteine sind u. a.: die römische Synode unter Papst Damasus (382 n. Chr.), die alle 27 neutestamentlichen Schriften bestätigt; die nordafrikanischen Synoden (393/397/419 n. Chr.) unter Augustinus, die den Kanon anerkannten (46 Schriften aus dem Alten, 27 aus den Neuen Testament) und verboten, andere Schriften im Gottesdienst als göttliche Schriften zu verlesen; die Bestätigung aller 27 neutestamentlichen Schriften durch *Papst Innozenz* in einem Brief an Bischof Exuperius von Toulouse im Jahr 405 n. Chr. Auch das *Decretum Gelasianum* von Papst Gelasius (492–496 n. Chr.) bietet Listen kanonischer bzw. apokrypher Bücher und umfasst alle 27 Schriften des NT.

Abschließend festgeschrieben wurde der biblische Kanon 1546 auf dem Konzil von Trient im *Decretum de canonicis scripturis*. Nach den reformatorischen Infragestellungen des biblischen Kanons, die sich v. a. auf das AT und die Stellung einzelner neutestamentlicher Schriften bezogen, definierte das Konzil den biblischen Kanon und bildete so den definitiven Abschluss der Kanonbildung.

Motive und Prinzipien der Kanonisierung

Den christlichen Kanon im Ganzen (AT und NT) kennzeichnen Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente. Es gibt eine große Pluralität neutestamentlicher Theologien, die im Verlauf der Kanongeschichte gerade nicht eingebeutet wurden. So kann beispielsweise nur von neutestamentlichen Christologien im Plural gesprochen werden (z. B. die johanneische, synoptische, paulinische Christologie), ebenso wie von neutestamentlichen Kirchenbildern. Die Pointe des Kanons liegt gerade darin, dass er die Vielfalt nicht verkürzt und dennoch eine Einheit gewährleistet.

Viele Motive und Prinzipien der Kanonisierung sind bisher bereits angeklungen, sie seien an dieser Stelle noch einmal herausgestellt:

Apostolizität

Auch wenn sich nicht alle Verfasser der 27 Schriften als „Apostel“ vorstellen oder als „Apostelschüler“ ausweisen, so war doch die (wenigstens vermeintliche) apostolische Abfassung ein erstes entscheidendes Kriterium für die Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon. Die apostolische Herkunft stand für die Reinheit der apostolischen Lehre, v. a. in Abgrenzung zu häretischen Schriften und den darin verbreiteten Irrlehren, die v. a. im 2. Jh. n. Chr. aufkamen. Das Verständnis der apostolischen Herkunft war aber wohl eher weit als eng, wie z. B. der Hebr zeigt: Hatte schon Origenes klar erkannt, dass Paulus nicht als Verfasser dieses Schreibens angenommen werden kann („Wer aber den Brief geschrieben hat, weiß in Wahrheit Gott.“), so plädiert er dafür, ihn weiter als Paulusbrief zu betrachten, da die Gedanken des Schreibens für ihn paulinisch sind. Aber auch wenn die Apostolizität immer wichtiger wurde, war sie doch nicht das alleinige und endgültige Kriterium, weder positiv noch negativ; d. h. weder war die Zuschreibung zu einem Apostel Garant für die Aufnahme (vgl. Petrus-evangelium), noch war die Infragestellung einer apostolischen Autorenschaft ein definitives Ausschlusskriterium (vgl. Hebr.). Dies entsprach der ehrlichen Feststellung, dass der Ursprung aller infrage kommenden Schriften in dieser Zeit schon nicht mehr eindeutig zu bestimmen war. Daher sind noch weitere Kriterien zu nennen.

„Der Kanon der Wahrheit“

Der innere Zusammenhang zwischen der *regula fidei*, also den wesentlichen Inhalten des christlichen Glaubens in der apostolischen Überlieferung, und der verbindlichen Liste der Bücher der Heiligen Schrift wird schon am Begriff des Kanons deutlich. Der *regula fidei* entsprach die griechische Formulierung „Kanon der Wahrheit“. So existierte schon vor 200 n. Chr. „im Bewußtsein der Kirche [...] ‚der Kanon der Wahrheit‘, der Maßstab der von der Kirche überlieferten und verkündeten Wahrheit, der im ‚Kanon des Glaubens‘ Gestalt gewinnt. Der Apostolizitätscharakter einer Schrift wurde deshalb zugleich an der normativen Glaubensaussage gemessen“ (Vögtle 1966, 42).

Katholizität

Mit der apostolischen Provenienz war schon früh im Blick, dass sich die Schriften an die ganze, die „katholische“ Kirche richteten. So ließ sich vom unterschiedlichen Verbreitungsgrad der jeweiligen Schrift „auf deren genuine oder vorgetäuschte Apostolizität schließen“ (Vögtle 1966, 43). Hier wurde v. a. die gottesdienstliche Verwendung bedeutsam. Wichtig ist, dass nach einer Phase der Verwendung bestimmter Schriften in bestimmten regionalen Bereichen der Kirche langsam aber sicher der gesamte Kanon der neutestamentlichen Schriften genutzt wird. Die beschriebenen Schwierigkeiten mit dem Hebr und der Offb bestätigen diesen Vorgang eher, als das sie ihn widerlegen.

Eine Frage in diesem Prozess ist die nach der Rolle kirchlicher Verantwortungsträger. Schon im NT kann man ersehen, dass die lebendige Autorität der Apostel in der nachapostolischen Zeit auf die Vorsteher/Bischöfe als Amtsnachfolger der Apostel übergeht (vgl. 1 Tim 3,1; 2 Tim 4,1 ff.; Hebr 13,17 etc.). Während der Kanon für Schneemelcher „nicht durch irgendeinen kirchenregimentlichen Beschluss geschaffen worden, sondern in einem langen Prozess zusammengewachsen“ (Schneemelcher 1999a, 26) ist, bezweifelt Vögtle, dass es ohne das autoritative Eingreifen im 4. Jh. n. Chr. zu einem festumrissenen Kanon des NT gekommen wäre, denn die Entscheidungen im 4. Jh. bedeuten „nicht einfach die Feststellung eines in allen Kirchengebieten eindeutigen Tatbestandes“ (Vögtle 1966, 35). Vielmehr beruht „die abschließende Kanonisierung unserer 27 Schriften [de facto] [...] auf Akten kirchlicher Lehrvollmacht“ (ebd. 45). Aber unabhängig von der Beantwortung dieser Frage ist im ganzen Prozess der Kanonbildung das Bedürfnis nach Klarheit, was „echte“ und „wahre“ Jesustradition sei, deutlich. So ist der Kanon vor allem aus innerkirchlichen Motiven entstanden. Die Entstehung des Kanons ist „weithin bestimmt von dem Bemühen, die ‚echte‘ Tradition von falschen Traditionen abzugrenzen“ (Schneemelcher 1999a, 9). Gefördert wurde dies jedoch durch Entwicklungen von außen (Gnosis, Marcion etc.). Es ging immer um die Entscheidung zwischen wahrer und falscher Tradition, und so spiegelt sich in der Kanonbildung auch die Gestaltwerdung der kirchlichen Lehre. Mit ihrem neutestamentlichen Kanon „stellte die Kirche [...] ein Normbild ihres eigenen Wesens“ [K. Schelke] auf, dem sie selbst treu bleiben will“ (Vögtle 1966, 46).

Christliche Identität

Das im neutestamentlichen Kanon gewonnene „Normbild“ weist theologische Spannungen auf – dies ist ein Gewinn. Diese Spannungen müssen nicht aufgelöst, sondern vielmehr genutzt werden (vgl. Söding 1996, 1181). So ist die Schrift ein Identifikationstext, in dem Christen ihre Identität finden können – und zwar in Einheit und Vielfalt (nicht hineingepresst in eine „Harmonie“; vgl. Tatian). Der Prozess, in dem sich diese Schrift zum verbindlichen Maßstab entwickelte, ist ein Prozess der Identitätsfindung, sowohl positiv (durch die Sammlung der anerkannten Schriften) und zugleich negativ (durch die Aussonderung der nicht-erkannten Schriften). Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons ist zudem eine Geschichte der „rangmäßigen Gleichstellung [der 27 neutestamentlichen Schriften.] mit der von Anfang an vorhandenen ‚Schrift‘“ (Vögtle 1966, 11), dem AT. Hier wird deutlich, dass das Bemühen um eine christliche Identität, um eine Norm christlicher Existenz, kein Produkt späterer Zeiten ist, sondern bereits ein Anliegen des Urchristentums. Dabei erfolgte die Auswahl der kanonischen Schriften „im allgemeinen mit gutem theologischen Urteil“ (Conzelmann/Lindemann 1980, 9). Seine Autorität erhält der Kanon zu Beginn zwar zentral v. a. aus formalen Gründen (v. a. aufgrund der apostolischen Autorenschaft); aber auch bei nachvollziehbaren historischen Zweifeln

Literatur

- Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁵1980.
- Fonk, Peter, Art. Identität. IV. Spirituell, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. ³1996, 401–402.
- Hettlage, Robert, Art. Gruppe. I. Soziologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i. Br. ³1995, 1080–1081.
- Honnfelder, Ludger, Art. Identität. I. Philosophisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. ³1996, 397–399.
- Lohse, Bernhard, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart/Berlin ⁵1983.
- Schneemelcher, Wilhelm, Hauptleitung, in: ders. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien, Tübingen ⁶1999a, 1–61.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Evangelien, Tübingen ⁶1999b.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1999c.
- Sand, Alexander, Art. Kanon.

behält er seine Berechtigung aufgrund des Themas, der Offenbarung Gottes in Christus, und der Art, wie dieses Thema jeweils bearbeitet wird (vgl. ebd.). Man kann sich so dem Urteil Bernhard Lohses anschließen: Es „ist [...] erstaunlich, mit welcher Treffsicherheit die damalige Kirche im Ganzen die wesentlichen und auch zuverlässigsten Schriften in den Kanon aufgenommen hat. Es gibt schwerlich eine andere Schrift, deren Aufnahme in den Kanon man nachträglich wünschen möchte“ (Lohse 1983, 37). Im nachgezeichneten Prozess der Kanonbildung finden sich alle zu Beginn genannten Elemente, die für die Ausbildung einer (christlichen) Gruppenidentität notwendig waren: *Selbstdarstellung, Registrierung des anderen, die (theologische) Bildung eines Binnenselbstverständnisses als Gruppe und Ordnung und eine Außendarstellung gegenüber der Umwelt*. Mit dem Kanon beantwortete die Kirche die Frage nach ihrer Grundlage und Identität. Was christlich ist, muss sich seitdem an ebendiesem Kanon messen lassen.

I.2. Kanon des Neuen Testaments, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1996, 1179–1180.

Söding, Thomas, Art. Kanon. I.3. Kanon der ganzen Bibel, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1996, 1180–1181.

Vögtle, Anton, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT, Freiburg i. Br. u. a. 1966.

Katechese und Glaubensvalidierung zwischen religiösen Individuationsprozessen und Katechismuswissen

Identität im christlichen Glauben – in Zuspitzung ein „klares katholisches Profil“ – wird oft primär oder ausschließlich an der Weitergabe/Übernahme/Wiedergabe der inhaltlich verstandenen Lehre oder einer bestimmten kirchlichen Praxis festgemacht. Angela Kaupp zeigt, dass Lebens- und auch Glaubensidentität in der Gegenwart eher in der Perspektive unterschiedlicher ausbalancierter Erfahrungen des ganzen Lebens aufgegeben ist. Daher erfordern auch die katechetischen Prozesse zur Entwicklung und Vertiefung des Glaubens entsprechende Reflexion und Anpassung. In einer performativen Katechese – so Kaupp – wird der gezeigte Glaube reflektiert.

Unverkennbar sind im Christentum in Europa heute Verschiebungen vom Inhaltlichen zum Performativen, von traditionellen Formen zum Event oder vom Verbindlichen zum sinnvollen Accessoire zu beobachten. Private Religiosität und kirchlich vermittelte Gestalt von Religion treten immer deutlicher auseinander, wie es z. B. die Sinus-Milieustudien belegen. Für viele Getaufte ist es normal, aus dem kirchlichen Sinn- und Veranstaltungsangebot das auszuwählen, was zum eigenen Lebensentwurf oder zu aktuellen Bedürfnissen passt. Andererseits sind Menschen religiös auf der Suche und auch die Haltung der sogenannten „Kasualienfrommen“ ist meist religiös oder spirituell geprägt (vgl. Gebhardt 2014). Dies stellt Glaubenskommunikation und katechetisches Handeln vor umfassende Herausforderungen. Die Reaktionen sind unterschiedlich, aber zunehmend wird pro und kontra diskutiert, ob mehr Katechismuswissen und -unterricht die Lösung sei, um die zukünftige Glaubensstradierung zu sichern (vgl. z. B. die Diskussion in der Herder Korrespondenz 1/2017, 2/2017 und 4/2017).

Im Folgenden wird die Variation von Glaubensentwicklung anhand von drei Beispielen aufgezeigt. Daran anknüpfend werden zentrale Koordinaten der Glaubensentwicklung und Überlegungen für die Katechese vorgestellt.

Was war wichtig für meine Glaubensentwicklung? – Drei Beispiele

Es waren in meiner Jugendzeit Wochenendveranstaltungen, bei denen wir mit den Leiterinnen und Leitern über Gott und die Welt diskutierten und ich Liturgie als etwas erlebte, wo ich mit meiner Sprache und meiner Musik vorkomme.

(Theologin, 56 Jahre)

Rückblickend in die eigene Kindheit denke ich an die Momente, die mich bezüglich meines Glaubens prägten und lenkten. Dies waren insbesondere einzelne Erlebnisse, Begegnungen mit anderen Menschen und Momente, die ich besonders konzentriert wahrgenommen habe oder die mich emotional ergriffen haben [...] Transzendenz lässt sich letztlich nur spüren und ausdrücken, sodass jede Lehrkraft mit einer reinen Wissensvermittlung in diesem Fach schnell an Grenzen stößt.

(Studentin für das Lehramt an der Grundschule am Studienende, 24 Jahre)

Ich bin durch das Mitsingen in Chören, durch die Kirchenmusik katholisch geworden. Das hat mich gefühlsmäßig ergriffen und mein Nachdenken über den Glauben angeregt.

(pensionierter Lehrer, 68 Jahre)

Drei Beispiele, die deutlich machen, wie unterschiedlich die Bezugspunkte von Glaubenserfahrungen sind. Daher sind Glaubensentwicklung und die Wege des Glaubenslernens differenziert zu betrachten.

Glaubensentwicklung – ein lebenslanger Individuationsprozess

Als „Identität“ wird die Einheit der Person in Hinblick auf Kontinuität und Kohärenz bezeichnet. Kontinuität fragt danach, wie man sich trotz aller Veränderungen als dieselbe Person sehen kann; Kohärenz, wie die vielfältigen Lebensbezüge, Rollen und Handlungsaufgaben und ihre jeweiligen Anforderungen in die eigene Person integriert werden können. Während man früher davon ausging, dass die Identitätsentwicklung – und damit auch die Glaubensentwicklung – im Idealfall am Ende der Jugendzeit einen relativ stabilen Zustand erreicht, versteht man Identität heute im Sinne einer „balancierenden Identität“ (Krappmann 1998, 81) als lebenslange Aufgabe. Menschen bringen individuell sehr unterschiedliche Formen hervor, um sich und das, was für sie Bedeutung hat, trotz aller



Dr. Angela Kaupp ist Professorin für Praktische Theologie, Religionspädagogik und Fachdidaktik/Bibeldidaktik an der Universität Koblenz-Landau sowie Psychodrama-Leiterin.

Spannungen oder Widersprüche als zur eigenen Identität zugehörig zu behaupten. Auch in religiöser Hinsicht gilt es, solch eine balancierende Identität anzunehmen.

Glaubensentwicklung führt selten zu einem stabilen Glaubenskanon. Sie ist eher ein dauernder Suchprozess, der individuelle Glaubensformen ausprägt und sie im Laufe des Lebens immer wieder verändert. Dies führt zu einer breiten Pluralität.

Glaubensentwicklung benötigt Plausibilisierungskontexte

Diese Pluralität heutiger Glaubensformen fordert die/den Einzelne/n wiederum heraus, eigene Entscheidungen in Auseinandersetzung mit sich selbst und in Interaktion mit der Umwelt als für sich richtig zu begründen. Häufig geschieht diese Plausibilisierung mithilfe biografischer Erzählungen, durch die sich der/die Erzähler/in in Beziehung zu sich, zu anderen Menschen und zur Welt setzt. Daher sind Beziehung und Vergemeinschaftung auch für Prozesse der Glaubensindividuation unverzichtbar: Ein Adressat ist nötig, um die eigene Weltsicht darzustellen.

Aufgrund der Pluralisierung und Individualisierung werden Vergemeinschaftungsformen heute jedoch nach Kriterien ausgewählt, die mit tradierten kirchlichen Formen kaum kompatibel sind: Menschen suchen Gemeinschaft auf kurze Dauer, lokal ungebunden und passend zum eigenen Lebensstil. Events als Vergemeinschaftung über wenige Tage wecken mehr Interesse als stetige Gruppen oder Verbände. Zudem wird soziale Identität immer unabhängiger von lokalen Beziehungen. Noch kaum erforscht sind die Möglichkeiten, aber auch die Folgen, der – auch religiösen – Vergemeinschaftung über die Angebote der Social Media.

Inhalt und Beziehung: zwei Seiten katechetischer Prozesse

Glaubenswissen ist zweifelsohne unverzichtbar, aber eben nur die eine Seite des Glaubenslernens, die andere ist Beziehung, wie nicht nur die obengenannten Beispiele, sondern auch aktuelle Untersuchungen belegen (vgl. Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ 2015; Könemann/Sajak/Lechner 2017; Altmeyer 2016). Es ist zu vermuten, dass der Weg eher von der Beziehung zum Inhalt führt als umgekehrt. Diese Reihenfolge formuliert Papst Paul VI. im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975): „Die Frohbotschaft, die durch das Zeugnis des Lebens verkündet wird, wird also früher oder später durch das Wort des Lebens verkündet werden müssen“ (EN 22). Erst die Begegnung mit Menschen, die ihre Position zum Glauben auch durch ihr Leben bezeugen, weckt das Interesse an den Inhalten. Erst dann entstehen inhaltliche Fragen, die durch eine Deutung mit Worten beantwortet werden. Dies ließe sich schon an vielen Glaubens- und Konversionsgeschichten in der Kirchengeschichte veranschaulichen.

Auf der Basis humanwissenschaftlicher Erkenntnisse ist die Ablösung bisheriger erfahrungsorientierter Ansätze in der Katechese durch eine stärker inhaltsorientierte kognitive Schwerpunktsetzung infrage zu stellen.

a) Menschen sind nur dann bereit, etwas zu lernen oder sich für eine Sache einzusetzen, wenn sie hierzu motiviert sind. Deci und Ryan (vgl. Deci/Ryan 1993) postulieren drei psychische Grundbedürfnisse, welche die Motivation grundlegend bestimmen: das Bedürfnis nach Kompetenz (*effectancy*), das nach Autonomie/Selbstbestimmung (*autonomy*) und jenes nach sozialer Eingebundenheit (*affiliation*). Wenn die Befriedigung dieser Bedürfnisse Lernprozesse fördert, werden auch katechetische Prozesse umso mehr gelingen, je eher die Lernumgebung diese Bedürfnisse ernst nimmt. Auch dies belegen die Beispiele: Ein Chor lebt auch vom emotionalen Miteinander. Für ein Wochenende melde ich mich nur an, wenn ich dort Menschen treffe, mit denen ich Zeit verbringen möchte, und dichte Begegnungen benötigen ein Gegenüber. Durch die inhaltliche Auseinandersetzung bekommt das Miteinander eine Zielrichtung.

b) Glaubensinhalte sind keineswegs nachrangig, werden jedoch in frei gewählten Lernsettings weniger theologisch-systematisch als vielmehr biografisch orientiert zum Thema (vgl. Kaupp 2016a). Von einer systematischen inhaltlichen Glaubensunterweisung allein kann nicht auf biografische (Glaubens-)Aneignungs- oder religiöse Entwicklungsprozesse geschlossen werden. Daher ist zu bezweifeln, dass ein „Mehr an Katechismus“ oder ein „Mehr von Wissensvermittlung“ zum Ziel führt. Ohne biografische Verarbeitung ist zwar ein kognitiver Zugewinn zu verzeichnen, aber nicht notwendig eine persönliche Glaubensvertiefung. Außerdem entstehen Glaubenseinstellungen oder -entscheidungen nicht in erster Linie kognitiv. Die Philosophin Martha Nussbaum (vgl. Nussbaum 2004, 185) betont, dass Urteile über Wert und Wichtigkeit in erster Linie auf der Basis von Emotionen, nicht von Rationalität gefällt werden. Daher ist anzunehmen, dass der emotionalen Dimension auch in Glaubensfragen zentrale Bedeutung zukommt und Glaubenswissen nicht notwendig zu einer Glaubensentscheidung oder -praxis führt.

Lernpsychologische Erkenntnisse gehen davon aus, dass eine Inhaltsorientierung weniger zum Ziel führt als die Verbindung von Inhalt und Kompetenzerwerb in einer möglichst praxisnahen Lernsituation. Damit Lernen gelingt, ist neben der inhaltlichen Dimension die motivationale, emotionale und handlungsorientierte zu berücksichtigen. Daher wäre zu prüfen, ob Katechismusorientierung in der Katechese diesen Qualitätsstandards gerecht wird. Der Blick in die religionspädagogische Geschichte zeigt, dass Katecheten schon vor mehr als hundert Jahren beklagten, dass die damalige Katechismusdidaktik an ihre Grenzen kommt.

Performative Katechese: Glauben zeigen und das Erfahrene inhaltlich reflektieren

„Erzähl mir Deine Geschichte“ – dieses Motto war seit den 1970er Jahren zentral für eine Katechese, die den Menschen mit seinen Glaubens- und Lebensfragen in den Mittelpunkt stellt (vgl. Kaupp 2016b). Wenn jedoch für viele Getaufte heute der Glauben eher Neuland ist, dann ist es nicht mehr möglich, Glaubensgeschichten zu erzählen. Verstärkt durch eine sehr individuelle Sicht getrauen sich viele nicht mehr, ihre eigene Glaubensgeschichte zu erzählen und als Zeugnis zu werten. Darüber hinaus wird beklagt, dass Katechese heute mehr Glaubenseinführung als -vertiefung ist, weil der Glauben fremd geblieben ist.

Es ist also nach Formaten zu suchen, die Menschen wieder sprachfähig machen und dazu anleiten, das Fremde als Chance zu sehen. Im Folgenden soll ausgelotet werden, ob der Ansatz einer „performativen Didaktik“, der in der Religionspädagogik in den letzten zehn Jahren diskutiert wird (vgl. im Überblick Mendl 2016), in der Katechese dazu beitragen kann, die Korrelation zwischen Inhalt und Erfahrung zu stärken, da dieser Ansatz das Fremde als Chance begreift.

Das englische Wort *to perform* umfasst das Bedeutungsspektrum von „tun“, „ausführen“, „verrichten“, „durchführen“, „eine Zeremonie vollziehen“ oder „ein Theaterstück aufführen, spielen“. Der Ethnologe Victor Turner (vgl. Turner 2002) kam zu dem Ergebnis, dass eine ethnologische Inszenierung sozialer Zeremonien fremder Kulturen dazu führt, nicht nur die fremde, sondern auch die eigene Kultur besser zu verstehen. Meine Erfahrung als Psychodramatikerin belegt dies: In einem psychodramatischen Spiel übernehmen die Mitspielerinnen und Mitspieler die Rolle einer anderen Person und erleben so für die Zeit des Spiels die Welt aus der Perspektive eines anderen. Durch diese Rollenidentifizierung lernen sie eine fremde Welt kennen und erweitern zugleich das eigene Rollenrepertoire. Es geschieht häufig, dass den Mitspielerinnen und Mitspielern Aspekte des eigenen Lebens bewusst werden, die ihnen über Gespräche nicht zugänglich sind. Ziel ist also eine Perspektivübernahme, die auch Personen möglich ist, denen diese Perspektive ungewohnt und fremd ist. Unverzichtbar ist jedoch die Gewissheit, dass diese Perspektive nicht notwendig zu ihrer eigenen gemacht werden muss.

Dieser Ansatz führt in der Katechese jedoch nur über Erlebnisorientierung hinaus, wenn im nächsten Schritt das Erleben vor dem Hintergrund der eigenen Person und des Glaubensinhaltes reflektiert wird. Hier könnte ein Schlüssel zu einer notwendigen Veränderung liegen: Ohne jeden Zweifel werden in der Katechese vielfältige Möglichkeiten eröffnet, Religion zu erleben. Aber es ist zu fragen, ob sie die Dimensionen der Motivation berücksichtigen und ob das Erlebnis vor dem Hintergrund des Glaubensinhaltes reflektiert wird. M. E. zeigt die Begeisterung von Taizé über Generationen hinweg, was zentrale Koordinaten eines solchen Angebotes sind: Die Brüder leben ihre Frömmigkeit und sind so als Zeugen für ihren Glauben erkennbar. Für die Gäste ist es recht unkompliziert möglich, Fremdes kennenzulernen, aber nicht nur Zuschauer zu sein, sondern z. B. durch Gesang aktiv mitzugestalten. Jugendliche erleben sich als wertgeschätzt und kompetent, wenn ihnen die Leitung der Gesprächsgruppen oder andere Aufgaben, wie z. B. sprachliche Übersetzung, übertragen werden und mit ihnen auf Augenhöhe kommuniziert wird. Es ist ein großes Ausmaß an Selbstbestimmung vorhanden und vor allem sichert die Gruppe der Gleichaltrigen das Dazugehören. Es ist zu überlegen, wo es solche Formen in Seelsorgeverbänden gibt, die es auch bei uns ermöglichen, als Gemeinschaft Glauben zu zeigen – auch denen, für die das fremde Land ist – ohne dass sie sich dort fremd fühlen. Seitens der Katechet/innen ist eine Beziehungs- und eine Inhaltskompetenz unverzichtbar. „Glauben zeigen“ erfordert zum einen eine Beziehung zwischen Lernenden und Lehrenden. Zum anderen muss sich der/die Lehrende als jemand „zeigen“, der mit christlichen Inhalten und Ausdrucksformen vertraut ist, ohne davon auszugehen, dass die Lernenden den gleichen Standpunkt vertreten werden. Die *Performance* von Religion bedarf daher „Inszenierungs-kundiger“ Katechetinnen und Katecheten, die selbst von der Sache überzeugt sind. Mit dieser Aufgabe dürfen sie jedoch nicht alleingelassen werden. Auch sie werden nur motiviert sein, die Aufgabe zu übernehmen, wenn sie mit ihren Bedürfnissen wertgeschätzt werden. Dazu zählt neben dem Dazugehören vor allem das Gefühl, die Aufgabe kompetent zu erfüllen, und dies erfordert eine qualifizierte Begleitung durch die Verantwortlichen.

Fazit

Der Ansatz einer performativen Katechese zeigt, wie Glaubensindividuation und Glaubenswissen miteinander verknüpft werden können. Dieser Weg könnte aus der Pro- und Kontra-Diskussion herausführen. Ein solcher Ansatz zeigt Glauben nicht nur denen, für die er bereits bekanntes Terrain ist, das noch genauer erforscht werden soll. Performative Katechese wendet sich als personales Angebot auch an die, für die Glaube weitgehend „fremdes Land“ ist. Ziel ist es, die eigene Perspektive zu zeigen und nachvollziehbar zu machen. Diese Perspektive für eine Zeit zu übernehmen und zu reflektieren dient der Auseinandersetzung mit der Glaubenthematik auch dann, wenn die Perspektive nicht zur eigenen wird.

Literatur

Altmeyer, Stefan, [Online-Umfrage: Visionen einer Katechese 2025](#), 2016.

Deci, Edward L./Ryan, Richard M., Die Selbstbestimmungstheorie der Motivation und ihre Bedeutung für die Pädagogik, in: Zeitschrift für Pädagogik 39 (2/1993), 223–238.

Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ (Hg.), Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, Wiesbaden 2015.

Gebhardt, Winfried, [Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität](#), in: [eVangel 1/2014](#).

Kaupp, Angela, Biografieorientierung in religiösen Lehr- und Aneignungsprozessen unter besonderer Berücksichtigung des Glaubenslernens Erwachsener, in: Religionspädagogische Beiträge 74 (2016a), 35–44.

Kaupp, Angela, Gemeindekatechese – eine Relecture angesichts veränderter Bedingungen, in: Altmeyer, Stefan/ Bitter, Gottfried/Boschki, Reinhold (Hg.), [Zeit-Raum mit Gott. Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“](#), Stuttgart 2016b, 161–170.

Könemann, Judith/Sajak, Clauß Peter/Lechner, Simone, Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie, Wiesbaden 2017.

Krappmann, Lothar, Die Identitätsproblematik nach Erikson in einer interaktionistischen Sicht, in: Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hg.), [Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung](#), Frankfurt a. M. 21998, 66–92.

Mendl, Hans, Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum performativen Religionsunterricht, Stuttgart 2016.

Nussbaum, Martha, Emotions as Judgments of Value and Importance, in: Solomon, Robert (Hg.), [Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotion](#), Oxford 2004, 183–199.

Turner, Victor, [Dramatisches Ritual – Rituelles Drama. Performative und reflexive Ethnologie](#), in: Wirth, Uwe (Hg.), [Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften](#), Frankfurt a. M. 2002, 193–209.

Identität in kirchlichen Einrichtungen

Gerade in Ostdeutschland arbeiten in kirchlichen Einrichtungen wie Krankenhäusern, Pflegeheimen und Kindertagesstätten Menschen, die nicht getauft sind und keiner Kirche angehören. Das muss aber kein Nachteil sein für die Identität der Einrichtung. Mechthild Gatter beschreibt eine christliche Identität, die ein gutes, erfüllendes Leben unterstützt und sich damit auf einer anderen Ebene als der einer formalen Zugehörigkeit realisiert.

Sie kennen das: In einer Verkehrskontrolle werden Sie angehalten. Sie müssen sich ausweisen und beweisen, dass Sie Auto fahren dürfen. Es wird geprüft, ob Sie und das Fahrzeug fahrtauglich sind und nicht nach Ihnen und dem Auto gefahndet wird. Ähnlich beim Grenzübergang: Man schaut Ihnen grimmig ins Gesicht, vorhandene Stempel werden überprüft und ein weiterer hinzugefügt. Im Fernsehkrimi oder im wahren Leben muss ein Gewaltopfer identifiziert werden.

Alles keine schönen Situationen. Was passiert da?

Sicherheitsorgane überprüfen, ob Sie die Person sind, über die einige Merkmale auf dem Personalausweis oder Pass vermerkt sind, und ob Sie das tun dürfen, was Sie gerade tun. Und doch sind Sie viel mehr als diese Merkmale.

Angehörige oder Freunde müssen z. B. feststellen: „Ja, der Tote ist N. N.“ Was sagen sie damit? Es gibt ja zu dieser verstorbenen Person nicht nur einen Namen, sondern auch Geschichten, Träume, Entwicklungen und Erinnerungen ...

Von Sportlern oder Fans wird manchmal berichtet, dass sie sich mit dem Verein XY total identifizieren. Doch was heißt das? Der Sportler wird u. U. dafür bezahlt, für diesen Verein Leistung zu bringen und erfolgreich zu sein. Doch was ist, wenn der Erfolg ausbleibt? Was sagt es über einen Fan aus, der mit der Aufschrift „FC XY – meine Liebe“ auf seinem T-Shirt angetrunken aus dem Stadion stolpert?

Ähnlich im kirchlichen Raum. Was bedeutet es, wenn jemand sagt, er würde sich total mit der Kirche identifizieren? Womit oder mit wem dann genau?

Identität (lateinisch *idem*: derselbe) will beschreiben, was das Wesentliche ist und eine Sache oder eine Person von einer anderen unterscheidet. Der Begriff wird in der Philosophie und Mathematik ebenso angewendet wie in der Psychologie und der Politik. Das erschwert es m. E. zu beschreiben, was mit dem Begriff Identität gemeint ist.

Wenn von Menschen und Identität die Rede ist, geht es um ein Innen und Außen i. S. v. Selbst- und Fremdbeschreibungen/-wahrnehmungen. Diese aber werden wiederum beeinflusst durch z. B. soziale, kulturelle und religiöse Beziehungen und unterliegen somit ständigen Prozessen.

Was hat Identität mit kirchlichen Einrichtungen zu tun? Oder anders gefragt: Gibt es eine gute und eine schlechte, eine richtige und falsche Identität? Welche sind die Kriterien dafür? Wer legt die Kriterien fest? Was sind die Konsequenzen? Wie also sieht Identifikation in oder mit einer (kirchlichen) Einrichtung aus? Ist nach Leitbild- und Profildiskussion jetzt die Identitätsdiskussion „dran“? Ist die Identitätsthematik nur eine Umschreibung für die Frage, welche Kriterien Mitarbeitende in kirchlichen Einrichtungen erfüllen müssen und ob nichtkatholische Mitarbeitende in einer katholischen Organisation mitarbeiten können? Dass sie es können, zeigen die vielen nichtkatholischen und ungetauften Mitarbeitenden in kirchlichen Diensten und Einrichtungen!

Schauen wir uns das genauer an: Dienste und Einrichtungen der Caritas nehmen sich der Not von Menschen an. Menschen bekommen ein Zuhause, werden gepflegt und erfahren Zuwendung. In der Beratung werden gemeinsam Möglichkeiten erarbeitet, das Leben besser zu gestalten und Wege aus ausweglosen Situationen zu finden. Den Menschen soll Recht zuteilwerden und die Übersehenen eine Stimme bekommen. Die konkrete Ausgestaltung ist in den jeweiligen Leitbildern, Satzungen und Konzeptionen nachzulesen.

Sich anderer Menschen anzunehmen ist zutiefst menschlich, es ist christlich, aber andere tun das auch. Was ist dann bei Christen anders?

Als Christen glauben wir – und die biblische Erzählung beschreibt es –, dass Gott den Menschen nach seinem Bild schuf und immer wieder schafft. „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1,26); „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn“ (Gen 1,27). Gott ruft den Menschen ins Leben, er schenkt jedem von uns Fähigkeiten und Gaben (Charismen) und entlässt uns in Freiheit. Das heißt: Gott ist in der Welt. Wir Christen sagen: Menschenbegegnung ist



Mechthild Gatter ist Sozialarbeiterin und als Abteilungsleiterin Fachberatung und Sozialpolitik beim Caritasverband für das Bistum Dresden-Meißen e. V. tätig.

Gottesbegegnung, Nächstenliebe ist Gottesliebe. Im Blick auf kirchliche Einrichtungen bedeutet das: Wo und in welcher Rolle auch immer (als Patient, Klient, Sozialarbeiter, Krankenschwester, Erzieherin, Chef) sich Menschen begegnen, einander annehmen und füreinander Sorge tragen, ist Gott da!

Biblische Geschichten sind oft Berufungsgeschichten. So soll Abraham zum Segen werden, indem er das bisher Gewohnte hinter sich lässt (Gen 12,1–2). Jesus will bei Zachäus, der von der Gesellschaft verachtet wird, Gast sein (Lk 19,1–10). Aus einfachen Menschen beruft Jesus seine Mitarbeiter und nennt sie bei ihrem Namen (Lk 6,12–16).

Der Klassiker unter den Caritasgeschichten ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Es erzählt, dass die „kirchlichen Mitarbeiter“ den „unter die Räuber Gefallenen“ vor lauter Diensteyer und Beachtung der Vorschriften liegenlassen und der „Nichtgläubige“ sich der Not und Verwundungen des Mannes annimmt und weitere (den Wirt) in die Hilfe einbindet.

Die meisten auch der heutigen Menschen treibt die Frage um, wie gutes Leben aussieht. Für Christen heißt die Frage, was sie tun müssen, um in den Himmel zu kommen (Mt 25,31–46). Das sogenannte Sozialwort der evangelischen und katholischen Kirche „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ von 1997 stellt den Zusammenhang so dar: „Jesus Christus macht die Entscheidung über die endgültige Gottesgemeinschaft der Menschen abhängig von der gelebten Solidarität mit den Geringsten. [...] Die versöhnliche Begegnung mit den Armen, die Solidarität mit ihnen, wird zu einem Ort der Gottesbegegnung“ (Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1997, 106). Die Antwort Jesu in der biblischen Geschichte lautet nicht, dass dein Leben gut ist, wenn du (katholisch) getauft bist, wenn du am Sonntag in die Kirche gehst, wenn du jeden Tag betest ... Das entscheidende Kriterium ist die Hinwendung zum Anderen: Hungernden geben, was sie zum Leben brauchen, Dürstenden ihre Sehnsucht stillen, Heimatlosen ein Zuhause geben, Bloßgestellte schützen, Unwissenden die Möglichkeit zum Lernen geben ... Christen nennen diese guten Taten Werke der Barmherzigkeit. Die deutschen Bischöfe beschreiben sie als Magna Charta der Caritas (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1999, 12). Sie sehen in der vorbehaltlosen Annahme und Hilfe den Ort der Gottesbegegnung und damit die Basis für die Mitarbeit von Nichtchristen: „Gott selbst steht für den Menschen ein. Wenn darum jemand vorbehaltlos den Menschen annimmt und ihm hilft, trifft er bewußt oder unbewußt auch immer den, der sich mit den Menschen identifiziert: Gott in Jesus Christus. Dafür steht der auferstandene Herr ein: Selbst erfüllt vom Heiligen Geist, hat er den Geist ausgegossen über alle Menschen. Dieser Geist Gottes weht, wo er will. Wo immer Menschen sich wirklich der vorbehaltlosen und selbstlosen Liebe öffnen, geschieht es in der Kraft dieses Heiligen Geistes. Das ist die gemeinsame Basis, auf der die Caritas auch zusammenarbeiten kann mit Nichtchristen, die guten Willens sind“ (ebd. 13).

Martin von Tours, den wir als Heiligen verehren, war kein Christ, als er seinen Mantel mit dem Bettler teilte. Erst nach der Begegnung mit dem Armen wurde ihm klar, dass er Gott begegnet ist. Wenn wir diesem Gott der Bibel vertrauen, dürfen wir darauf vertrauen, dass Gott in jedem Menschen wirken kann!

Es bleibt dennoch die Frage, was eine Einrichtung zu einer kirchlichen Einrichtung macht. In der dargestellten Logik bedeutet es, dass eine Einrichtung, in der Menschen ihr Tun biblisch deuten und leben und diesen Deutungshorizont auch anderen anbieten, eine kirchliche Einrichtung ist.

An dieser Stelle möchte ich den Begriff Kultur einführen. Kultur (von lateinisch *colere*) bedeutet „anbauen“, „wachsen lassen“, „pflegen“. Ich schlage vor, statt von Identität, also dem starren Abgleich bestimmter Kriterien, von Kultur, von der Ermöglichung von Prozessen zu sprechen. Dafür braucht es allerdings angesichts der hohen Arbeitsverdichtung Raum und Zeit.

Joachim Reber beschreibt Caritaskultur als Unterbrechen, Reflektieren und Beten (vgl. Reber 2011). Eine kirchliche Einrichtung muss den Alltag, die oft schwierige Realität in Beziehung zum liebenden Gott bringen. Für Reber besteht die Plausibilität der kirchlichen Botschaft in Glaubwürdigkeit statt in autoritären Kriterien. In einer kirchlichen Einrichtung muss erfahrbar werden, dass der Dienst am Menschen unterbrochen, reflektiert und „bebetet“ werden muss und kann. Er muss mit Gott in Verbindung gebracht werden und glaubwürdig (vor-)gelebt werden. Auf einer Werbung für christliche Weihnachtskarten habe ich neulich ein Motiv von Christel Holl gefunden, das den Titel trug „Mitten in der Not schlägt Gott sein Zelt auf“. Gott ist da und jede(r) kann in sein schützendes Zelt kommen.

Der Prophet Jesaja (Jes 58) erzählt, dass Menschen, die anderen zur Freiheit verhelfen, die von dem, was sie haben, abgeben, die Menschen Heimat geben, die gut über andere reden, wie Licht seien und Gott erfahren werden. Sie werden beschrieben als „Maurer, der die Risse ausbessert [und] die Ruinen wieder bewohnbar macht“. Was für eine schöne Stellenbeschreibung!

Fazit

Wir dürfen vertrauen, dass Gott immer schon da ist und in jedem Menschen wirken kann. Charakteristisch für Mitarbeitende in kirchlichen Einrichtungen (i. S. v. Kriterien für Identität) sind Fachlichkeit sowie die Bereitschaft und Fähigkeit, sich auf das zwischenmenschliche Beziehungsgeschehen und auf das Welt-, Menschen- und Gottesbild des jeweils anderen einzulassen (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2009, 41).

Papst Benedikt beschreibt dies in der Enzyklika *Deus caritas est* mit beruflicher Kompetenz und Herzensbildung oder nach dem Sozialwort braucht es Menschen, die Solidarität mit den Geringsten leben. Nach Jesaja brauchen kirchliche Einrichtungen Maurer, die Risse im Leben ausbessern und Ruinen wieder bewohnbar machen.

Um den Alltag in Beziehung zu Gott bringen zu können, muss in kirchlichen Einrichtungen eine Kultur der Unterbrechung, des Reflektierens und des Betens (Sprechen mit Gott) gepflegt werden. Dazu gehören traditionelle Formen gelebter Spiritualität wie geistliche Impulse, Besinnungstage, Gottesdienste und Wallfahrten, die den Arbeitsalltag in verständlicher Sprache deuten helfen. Darüber hinaus braucht es aber auch den Mut, neue Formen auszuprobieren und Mitarbeitenden etwas zuzutrauen. Mitarbeitende müssen Zeiten und Räume zur Verfügung haben, um Prozesse des Wachsens zu ermöglichen und eine Atmosphäre zu schaffen, in der Fragen und Gespräche über „Gott und die Welt“ normal sind. Kirchliche Einrichtungen brauchen Seelsorger(-innen), die den Alltag kennen und die Freuden, aber auch das Schweigen, die Wut und die Trauer darin aushalten und deuten können.

Zwei Beispiele mögen erläutern, was ich meine: Die Versorgung Verstorbener und die Gestaltung der Verabschiedung sind in einem Caritas-Altenpflegeheim klar geregelt. Wenn der Hausgeistliche, der Ortspfarrer oder die Einrichtungsleitung nicht da sind, übernehmen dies auch nichtchristliche Mitarbeitende. Und es ist zu spüren, dass sie es mit großer Ehrfurcht und Hingabe tun und nicht nur Qualitätskriterien erfüllen.

Auf dem Hof unserer Geschäftsstelle steht eine Marienfigur. Mitarbeitende aus dem benachbarten Caritas-Altenpflegeheim kommen bei schönem Wetter oft mit Bewohner(inne)n dorthin. Eine Mitarbeiterin erkundigt sich, wer denn diese Frau ist, und erfährt, dass es für uns die Gottesmutter Maria ist. Sie antwortet, dass sie sich das schon gedacht hat, und sie komme gerne mit den Bewohnern, weil dieser Ort ihr und den alten Menschen guttut.

Hagar (hebräisch: die „Fremde“) gibt Gott den Namen: Du bist ein Gott, der nach mir schaut (vgl. Gen 21,8–21). Das muss erfahrbar sein für Klienten, Bewohner, Patienten und Mitarbeitende. Es geht um mehr als Kriterien wie Konfessionszugehörigkeit und Loyalitätsobliegenheiten, es geht um Gottes Wirken in der Welt.

Literatur

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997.

Reber, Joachim, „Meister, wo wohnst Du?“ – Aspekte einer christlichen Unternehmenskultur, in: Schoenauer, Hermann (Hg.), *Spiritualität und innovative Unternehmensführung*, Stuttgart 2011, 470–487.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Berufen zur Caritas (Die deutschen Bischöfe 91)*, Bonn 2009.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft (Die deutschen Bischöfe 64)*, Bonn 1999.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005.

Identität durch Öffnung?

Einige Überlegungen mit Blick auf die Neuapostolische Kirche

Eine der interessantesten Entwicklungen auf dem Feld der Ökumene in Deutschland war in den letzten Jahren die Wandlung der Neuapostolischen Kirche von einer abgeschlossenen Gemeinschaft hin zu einem dialogoffenen Partner. Doch was bedeutet ein solcher Öffnungsprozess für die Identität einer Gemeinschaft? Oder kann gerade auch durch Öffnung neue Identität entstehen? Spannende Fragen – nicht nur für neuapostolische Christen!

Wir leben in Zeiten, in denen nicht wenige Menschen versuchen, ihre Identität zu bewahren, indem sie sich abgrenzen und abschotten: Rechtspopulisten in vielen europäischen Ländern, Trumps „America first“, Zäune gegen Migranten, Fundamentalismen in verschiedenen Religionen. Und auch in gemäßigteren Bahnen wird überlegt, was eine deutsche Leitkultur sein könnte oder was das besondere Profil von Konfessionen, Gemeinschaften und Organisationen ausmacht, mit welchen Identitätsmarkern man auf dem Markt der unbegrenzten Möglichkeiten Aufmerksamkeit und Zulauf generieren könnte.

Wenn sich in solchen Zeiten eine Glaubensgemeinschaft mit einer langen und durchaus auch erfolgreichen Tradition einer abgrenzenden Geschlossenheit daranmacht, sich einem umfassenden Öffnungsprozess zu unterziehen, dann stellt sich die Frage: Was hat sie davon, wenn sie gewissermaßen gegen den Strom schwimmt?

Meine These: Identität – durch Öffnung!

Die Neuapostolische Kirche

Dass der Autor zunächst einmal die Neuapostolische Kirche (NAK) vorstellen muss, hängt mit ihrer Geschichte zusammen: Eine der größten Glaubensgemeinschaften Deutschlands mit aktuell ca. 350.000 Mitgliedern hat es, obwohl flächendeckend vertreten, geschafft, jahrzehntelang öffentlich weitgehend unbeachtet zu leben.

In den 1830er Jahren wurden aus einem erwecklichen Kreis in England heraus Apostel berufen – als Fortführung eines urchristlichen Amtes, das man vermisste. Daraus entwickelte sich mit vielen Abspaltungen und Strängen eine eigene Konfessionsfamilie, in der die Bedeutung des Apostelamtes hervorgehoben wird. Die NAK führt ihren Ursprung auf eine Abspaltung aus einer katholisch-apostolischen Gemeinde in Hamburg im Jahr 1863 zurück. Sie erlebte ein rasches Wachstum, insbesondere im deutschsprachigen Raum, was die Führungsebene und Organisationsstruktur bis heute prägt (die Weltzentrale liegt z. B. in Zürich). Während aber heute in Deutschland die Mitgliederzahlen zurückgehen, lebt mittlerweile der allergrößte Teil der rund neun Millionen Kirchenmitglieder in Afrika (vgl. Neuapostolische Kirche International 2017).

Die NAK ist streng hierarchisch organisiert mit einem ausgeprägten Fokus auf Ämtern: der Stammapostel an der Spitze, Bezirksapostel und sonstige Apostel, weiterhin verschiedene priesterliche Ämter und Diakone. Bemerkenswert daran ist: Die NAK ist eine Laienkirche – es gibt keine theologische Ausbildung der Amtsträger; zudem werden die meisten Ämter und Dienste ehrenamtlich versehen. Im Gegensatz zu einer möglichen Überheblichkeit von Theologen gegenüber Laien in anderen Kirchen pflegt die NAK einen Habitus der Nähe zu den einfachen Gläubigen, der sich etwa in der Betonung der gemeinschaftlichen Verbundenheit und in einer intensiven Betreuung der Gläubigen durch die zahlreichen Amtsträger ausdrückt.

Wichtig sind auch die Sakramente. Die NAK kennt drei: Taufe, Abendmahl und Versiegelung, ein Sakrament des Geistempfangs. Das Abendmahl wird jeden Sonntag gefeiert (sowie an einem Tag unter der Woche), es ist ein zentraler Treffpunkt der Gemeinde. Weiterhin gibt es „Segenshandlungen“, etwa die Konfirmation, Trausegen oder der Segen zu Hochzeitsjubiläen.

Einen besonderen Fokus hat die NAK auf Eschatologisches: auf die Erwartung der Wiederkunft Christi (Parusie), aber auch auf das Leben nach dem Tod und die Verbindung der Lebenden mit den Toten.

Wenngleich die NAK auch die Bedeutung der Mission (im Sinne von Evangelisierung und Mitgliedergewinnung) hochhält, wenngleich sie auch humanitäre Hilfe leistet, so ist sie doch binnen- und gemeinschaftsorientiert: „Seelsorge leisten und eine herzliche Gemeinschaft pflegen, in der jeder die Liebe Gottes und die Freude erlebt, ihm und anderen zu dienen“ (Neuapostolische Kirche International 2012, 5).

Verschlossenheit und Öffnung



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

Einige Jahrzehnte lang konnte man die NAK als eine selbstgenügsame Gemeinschaft erleben, die unauffällig in der Nachbarschaft lebte, aber keinerlei Interesse an Kontakten zu anderen christlichen Kirchen zeigte. Erst unter Stammapostel Richard Fehr (1987–2005), der eine Arbeitsgruppe Ökumene einrichtete und eine Überarbeitung der Lehre einleitete, kam Bewegung in die NAK. Unter seinem Nachfolger Wilhelm Leber (2005–2013) erlebten mehr oder weniger verblüffte Beobachter einen raschen Öffnungsprozess mit einer Vielzahl an ökumenischen Kontakten und Gesprächen auf verschiedenen Ebenen. Außerdem gab die NAK ihren mit dem Apostelamt verknüpften Heilsexklusivismus auf, erkannte andere christliche Kirchen und deren Taufe an. Sichtbares Zeichen ist der Katechismus von 2012.

Mittlerweile ist die NAK nicht nur auf lokaler Ebene vielfach in der Ökumene angekommen, sondern hat auch einen Status als Gastmitglied in einigen regionalen ACKs (Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen); die Aufnahme in die Bundes-ACK ist wohl nur noch eine Frage der Zeit.

Geprägt ist die Geschichte der NAK aber auch von einer Reihe größerer Abspaltungen. So wurde etwa gegen Ende der Ära von Stammapostel Johann Gottfried Bischoff (1930–1960) der Glaube an die „Botschaft“ von der Wiederkunft Christi noch zu Lebzeiten dieses Stammapostels eingefordert, was letztlich dazu führte, dass weit über 10.000 Gläubige mit ihren regionalen Aposteln abwanderten; tiefe Risse gingen teilweise quer durch Familien. So erforderte der Öffnungsprozess nicht nur ökumenische Annäherungen, sondern auch Versöhnungsprozesse mit Gemeinschaften, die sich nach solchen Abspaltungen gebildet hatten.

Öffnung und Identität

Was führte zu dieser Öffnung? Kai Funkschmidt, wissenschaftlicher Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), nennt in einem Aufsatz als Gründe die Unzufriedenheit der eigenen Jugend mit der Isolation, selbstkritische Diskussionen – gerade auch mit den Möglichkeiten des Internets –, den Mitgliederschwund in Deutschland, die Internationalisierung der Kirche sowie die Parusieverzögerung (vgl. Funkschmidt 2014).

Auf jeden Fall hat die Kirchenleitung angesichts dieses Veränderungsdrucks nicht mit dem Hochfahren interner Kontrolle und Disziplinierung reagiert, sondern einen anspruchsvollen Erneuerungsprozess in Gang gesetzt. Ein Prozess, auf den sich nach Eindruck des Autors der Großteil der Gläubigen eingelassen hat; und ein Prozess, der keineswegs schon zu Ende ist! Was aber bedeutet diese Öffnung für die eigene Identität?

Auf jeden Fall nicht die Aufgabe eines eigenen Gepräges. Als Außenstehender hat der Autor nur einen begrenzten und von eher wenigen Begegnungen geprägten subjektiven Einblick. Doch fällt ihm Verschiedenes auf, das der NAK auch heute einen spezifischen Charakter verleiht:

- Zwar wurde das strikte Exklusivitätsdenken aufgegeben, doch die NAK ist weiterhin stolz darauf, das aus ihrer Sicht für das Heilsgeschehen unentbehrliche Apostelamt zu bewahren.
- Da ist weiterhin dieses Miteinander von Vertikalität und Horizontalität: zum einen eine straffe Hierarchie, eine große Betonung des Amtes, das zudem Männern vorbehalten ist; zum anderen eine relative Nähe von Laien und Amtsträgern, ermöglicht durch die überschaubare Größe der Gemeinden, aber auch dadurch, dass die niederen Amtsränge aus der eigenen Gemeinde kommen und ehrenamtlich tätig sind.
- Die NAK bleibt eine eher introvertierte Kirche. Schwerpunkt ist nicht der Dienst draußen in der Welt, sondern der Binnenraum der eigenen Gemeinschaft. Bezeichnend ist, wie die dem Katechismus vorangestellte „Vision“ beginnt: „Eine Kirche, in der sich Menschen wohlfühlen“ (Neuapostolische Kirche International 2012, 5). Es wird eine familiäre Atmosphäre gepflegt, erkennbar etwa daran, wie im Gottesdienst die Gläubigen angesprochen werden, aber auch an der sonstigen Gottesdienstgestaltung, wo sich ein hoher Anteil der Teilnehmenden etwa im Chor einbringt (aber andererseits vorne am Altar nur Amtsträger agieren), weiterhin an der Architektur der Kirchen oder an der Öffentlichkeitsarbeit. Die NAK kann mit einem guten „Betreuungsschlüssel“ punkten: Es gibt vergleichsweise viele Amtsträger. Freilich bedeutet das auch eine höhere Sozialkontrolle. Doch gingen mit dem Öffnungsprozess auch mehr Freiheiten für die Gläubigen einher.
- Die NAK bietet also Beheimatung, aber auch Orientierung und Sicherheit. Auch dafür spielen die Amtsträger eine wichtige Rolle, insbesondere die hierarchische Orientierung hin auf den Stammapostel, der zwar im Gespräch mit den führenden Amtsträgern steht, aber letztlich die Richtung vorgibt.
- Eine Orientierung für den Glauben gibt der besondere eschatologische Fokus, der Blick auf die Begegnung mit Christus in seiner Wiederkunft. Darauf bereiten auch die Sakramente vor: Taufe, Versiegelung und Abendmahl. Durch das Entschlafenenwesen – regelmäßig werden Verstorbenen Sakramente gespendet – werden auch verstorbene Nicht-Mitglieder der eigenen Kirche in die Heilsfamilie eingemeindet.
- Hat sich die NAK auch für die Ökumene und ebenso für die Herausforderungen in der heutigen Gesellschaft geöffnet, so machen die eben genannten Punkte bereits deutlich: Ihre eher konservative Grundhaltung (nicht nur in ethischen Fragen, sondern auch in sozialstruktureller Hinsicht) hat sie nicht aufgegeben.

Zugleich aber hat die NAK durch die Öffnung auch vieles dazugewonnen. Sehr bedeutsam war hier der Katechismus von 2012. Vorher wurde in der NAK die Glaubenslehre v. a. in einem schmalen Bändchen im Frage-Antwort-Stil vermittelt, das immer wieder neu aufgelegt wurde (zuletzt 1992). Für den ersten umfangreichen Katechismus befasste sich eine Arbeitsgruppe intensiv mit theologischen Werken aus verschiedenen Konfessionen – für eine Kirche ohne akademische Theologie eine große Herausforderung! Damit ging eine Fokusverschiebung einher: weg von einer Betonung der Exklusivität des eigenen Bekenntnisses, stärker hin zu dem, was man mit anderen Christen teilt, was den gemeinsamen christlichen Glauben ausmacht. Der eben skizzierte „spezifische Charakter“ der NAK spiegelt sich auch im Katechismus, aber ebenso das Bewusstsein, Teil der gesamten Christenheit zu sein und in einer gemeinchristlichen Tradition zu stehen.

Sicherlich, der Katechismus ist ein Werk von oben herab. Doch die damit vermittelte und von oben sanktionierte neue Offenheit traf offenkundig das Bedürfnis vieler NAK-Mitglieder. Schon in kürzester Zeit traten einzelne NAK-Gemeinden lokalen ACKs bei. Und in persönlichen Gesprächen mit NAK-Mitgliedern erlebte der Autor ein echtes Interesse am ökumenischen Miteinander, ein unbefangener Umgang mit Christinnen und Christen anderer Konfessionen.

Zudem ist auch NAK-intern eine größere Offenheit möglich. Gewiss, man hat Sorge darum, die Jugend in der Kirche zu halten, und die Erwartung, dass die Gläubigen jeden Sonntag am Gottesdienst teilnehmen, ist weiterhin stark ausgeprägt. Und ja, es gibt auch NAK-Mitglieder, die sich schwer tun mit dem Wandel ihrer Kirche; es gibt auch Widerständiges, Äußerungen von Amtsträgern, die Partner im ökumenischen Dialog verstören ... Aber die „Überwachung“ früherer Zeiten ist verschwunden; Anwesenheitslisten bei Gottesdiensten z. B. seien heute nicht mehr vorstellbar, wurde dem Autor erzählt. Vor allem aber bedeute die neue Offenheit eine Entwicklung von Einheitlichkeit zu Vielfalt.

Eine solche Entwicklung ist aber nur möglich, wenn man eben nicht mehr von der Sorge um Bewahrung getrieben ist, weil man sich als einsamen Ort der Rechtgläubigkeit inmitten einer mehr oder weniger feindselig gedachten Welt betrachtet. Ein unbefangener Blick auf die Mitmenschen, auf die Mitschris ten lässt Gemeinsames erkennen, befreit von der Anstrengung der Abgrenzungsbemühungen. So präsentiert sich heute die NAK dem Autor (und seinem gewiss subjektiven Blick) als eine Gruppe mit zwar eigenem Gepräge, die aber als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich um ein wahrhaft christliches Leben bemühen, erst richtig sichtbar geworden ist, die auch öffentlich mit neuem, unverkrampftem Selbstbewusstsein auftreten kann. Identität durch Öffnung!

Bleibende Fragen aus ökumenischer Begegnung

Wie gesagt: Der Öffnungsprozess geht weiter. Verfestigte Denkgewohnheiten durch jahrzehntelange Selbstisolierung lösen sich nicht von heute auf morgen auf. Mit dem ökumenischen Dialog schließt sich die NAK aber an die fortwährende Selbstreflexion anderer christlicher Kirchen an.

Es gibt einige Punkte, wo aus Sicht des Autors noch eine tiefergehende Reflexion in der NAK wünschenswert wäre:

- Auch wenn die NAK nicht die Größe, die Strukturen und Vernetzungen sowie die Finanzen etwa der römisch-katholischen Kirche hat: Wo und wie könnte sie sich im christlichen Dienst an der Welt noch stärker einbringen, dadurch den christlichen Auftrag, die Liebesmission Gottes *für alle Menschen* fortzuführen, mit Leben erfüllen und somit ihre Introvertiertheit noch mehr aufbrechen?
- Wie konkret könnte eine größere Rolle der Laien in der NAK aussehen?
- Wie könnte die Heilige Schrift in der NAK noch mehr Leben bekommen – etwa durch umfangreichere Lesungen in der Liturgie? Erfreulich ist jedenfalls, dass der Katechismus umfangreich auf die Bibel rekurriert. Allerdings wäre die eigene Bibelhermeneutik noch besser zu klären.

Das soll keine „Belehrung“ sein. Vielmehr sind das Fragen auch an den Autor selbst, an seine eigene Kirche. Interessanterweise wird die Neuapostolische Kirche immer wieder mal gerne mit der katholischen Kirche verglichen – von Außenstehenden, aber auch von NAK-Mitgliedern. Und tatsächlich gibt es – trotz deutlicher Unterschiede – auch manche Ähnlichkeiten, die v. a. im Vergleich mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auffallen: eine ausgeprägte Ämterhierarchie, eine zentrale Lehrautorität, eine Betonung der Sakramente, ein gewisser Konservatismus ... Zudem erinnert der Öffnungsprozess der NAK auch an das Zweite Vatikanum: Auch damals hat sich die römisch-katholische Kirche geöffnet und in ihrem Verhältnis zu anderen Konfessionen/Religionen grundlegend gewandelt, aber unter Beibehaltung vieler Charakteristika, Gewohnheiten, Prägungen.

Der damalige Aufbruchsenthusiasmus gab der Kirche ein neues, weltzugewandteres Antlitz, fand im Laufe der Jahrzehnte aber auch so manche Ernüchterung, wurde durch viele Routinen veralltäglicht. Aber interessant ist, dass das Zweite Vatikanum die Kirche bis heute beschäftigt und ermutigt, immer wieder neue Wege zu gehen und sich den bleibenden Fragen und ständigen Herausforderungen zu stellen. Und wie die NAK dem Autor immer wieder wie ein Spiegel für die katholische Kirche erscheint, so könnte auch umgekehrt die katholische Kirche ein wenig ein Spiegel für die NAK sein: Im ökumenischen Dialog kann man sich gegenseitig unterstützen in der gemeinsamen Aufgabe eines wahrhaftigen Christseins. Denn grundlegende Fragen und Aufgaben ähneln sich: eine stärkere Vertrautheit mit der

Bibel und eine verantwortete Bibelhermeneutik unter den Gläubigen verbreiten; die Potentiale der ökumenischen Gemeinschaft heben; einen guten Umgang mit Gläubigen finden, die mit Ökumene und Weltzugewandtheit Schwierigkeiten haben; sich mit den Fehlern der eigenen Geschichte ehrlich auseinandersetzen und in der Versöhnung mit Menschen, die durch die Kirche verletzt sind, Befreiung erfahren; in den Entwicklungen der Moderne und Postmoderne die Zeichen der Zeit entdecken und darin die Mission der Kirche entfalten – in einem guten Miteinander von Neuem und Überliefertem; Einheit nicht gegen Vielfalt ausspielen, sondern in Offenheit und Vielfalt Einheit und Identität finden.

Identität durch Öffnung und im Dialog mit anderen Konfessionen und der Welt – das ist eine spannende Herausforderung für alle Christen!

[Funkschmidt, Kai, Facelifting oder Reform an Haupt und Gliedern? Die Neuapostolische Kirche erneuert sich und sucht die Ökumene, in: Deutsches Pfarrblatt 3/2014.](#)

Neuapostolische Kirche International, Katechismus der Neuapostolischen Kirche, Frankfurt a. M. 2012.

Neuapostolische Kirche International, Zahlen, Daten, Fakten, 2017.

Weihnachten: ein Fest der Familie?

Oma, Opa, Mama, Papa, Kind und Kegel sitzen gemeinsam im Wohnzimmer und bestaunen ehrfurchtsvoll den im Lichtermeer erstrahlenden Weihnachtsbaum. Unter den weit ausladenden Tannenzweigen des Baumes lugt ein Haufen bunter Geschenke hervor, im Hintergrund erklingen Weihnachtslieder, draußen entfaltet der Winter seine weiße Pracht und aus der Küche dringt Bratenduft.

Auch wenn es daheim zuhause wohl nur selten so zugeht wie im amerikanischen Film, gilt auch im europäischen Kulturkreis vielen Menschen Weihnachten nicht nur als Fest des Friedens und der Besinnung, sondern auch und vor allem als Fest der Familie. Dementsprechend soll diese Festlichkeit dann auch in möglichst harmonischer familiärer Geborgenheitsatmosphäre begangen werden. Kaum Kosten werden gescheut, der Weihnachtstrubel in Kauf genommen, lange Wege trotz Schnee und Glätte überwunden, alte Konflikte zumindest für eine Zeit lang beiseitezulegen versucht, um wenigstens zu Weihnachten ein paar Tage oder auch nur Stunden im Kreise der Lieben zu verbringen. Laut einer Studie des Marktforschungsinstituts GfK verbringen 86 Prozent der Deutschen den Weihnachtsabend im Familienkreis. Weihnachten als Familienfest ist zu einem Massenphänomen geworden, dem man sich nur schwer verweigern kann. Nur drei Prozent begehen Weihnachten allein. Sich dem Sog von Weihnachten zu entziehen und einfach so zu tun, als sei Weihnachten ein Tag wie jeder andere, fällt äußerst schwer.

Die Religiosität der Menschen spielt dabei, für die Weise, wie sie Weihnachten begehen, zunächst einmal kaum eine Rolle. Dass die Familienidylle nicht die ursprüngliche Botschaft von Weihnachten ist; dass die Weihnachtsskrippe in ihrer heutigen Form, mit der wir diese Botschaft verbinden, erst zu Beginn der Neuzeit Verbreitung fand; dass die Zusammenschau der biblischen Weihnachtsgeschichten die wenig behagliche Situation der Geburt in der Fremde in einem Stall bei Bethlehem mit ein paar dazugelassenen Hirten vom Feld darstellt; dass der Wunsch nach einer Weihnachtsfeier mit Vater, Mutter, Kind eigentlich eine überkommene Reminiszenz an das Ideal des Bürgertums des 19. Jahrhunderts ist; dass es in der Weihnachtsgeschichte nicht um die Familienangehörigen, sondern um Gott geht, der bei den Seinen sein will – all dies ist für das gesellschaftliche Empfinden von Weihnachten kaum von Relevanz.

Es bleibt, dass Weihnachten – durchaus aus christlicher (Kultur-)Tradition heraus – für viele Menschen ein Fest der Liebe ist, und dass diese Botschaft in Erneuerung der Erfahrung familiärer Gemeinschaft und Geborgenheit greifbar gemacht werden soll. Wo bleiben in dieser Situation jedoch Menschen, deren Angehörige, möglicherweise erst kürzlich, verstorben sind, deren Kontakte nach heftigem Streit so abgebrochen sind, dass keine Wiederaufnahme der Kommunikation möglich erscheint, oder deren räumliche Distanz zu ihrer Familie sich einfach nicht überwinden lässt? Gerade für sie ist der Verweis auf den „eigentlichen Kern“ von Weihnachten eher Hohn als Trost. Während sie im Alltag mit dem Alleinsein unter Umständen ganz gut klarkommen, erleben viele gerade in den Weihnachtstagen, die aus dem christlichen Grundgedanken heraus eigentlich eine Zeit der Freude für alle sein sollen, ihre Einsamkeit besonders drastisch. Kaum ein Mensch will in dieser Zeit wirklich gern allein sein; schon in den kalten, dunklen Wintermonaten zuvor, die viele Menschen am liebsten in kuscheliger Zweisamkeit („Wintimacy“) verbringen, haben die Singlebörsen den größten Zulauf. Fällt dann auch noch das familiäre Netz aus, das zu Weihnachten bei den Menschen um sie herum eine außerordentliche Bedeutung erhält, kann diese Ausgrenzung mitunter als dramatisch empfunden werden.

Glücklicherweise ist die Gesellschaft auf diese Problematik zunehmend aufmerksam geworden. Gerade unter Christen gibt es Menschen, die es als ihre Aufgabe empfinden, besonders zu Weihnachten die christliche Botschaft der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes auch für jene Menschen greifbar zu machen, die im Alltag bei der Erfahrung von Nähe häufig außen vor gelassen sind. Die Geschichte Gottes, der sich zur Heiligen Nacht als Kind in der Krippe in diese Welt hineingibt, um den Menschen nahe zu sein, begreifen sie als Ansporn und als Aufforderung, gerade in dieser Zeit arme und bedürftige Menschen nicht allein zu lassen. Warum nicht am Heiligabend ein großes gemeinsames Fest feiern, zu dem gerade die Menschen eingeladen sind, die sonst in ihrem Leben nur (noch) wenig Gemeinschaft erfahren, sich aber gerade in dieser Zeit danach sehnen?

Mittlerweile ist dieser Gedanke in viele einzelne christliche Initiativen vor Ort übergegangen. Da sich die Weihnachtsbotschaft nicht nur an Christen richtet, spielt für die Teilnahme an diesen Veranstaltungen die Religionszugehörigkeit keine Rolle. Dennoch ist der Kreis der Zielpersonen trotz des ähnlichen Grundgedankens durchaus unterschiedlich. Teilweise



Jörg Terathe ist Projektassistent in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

schlägt sich dies auch in der Benennung nieder. So ist die Veranstaltung „[Heiligabend nicht allein](#)“ der Pfarrei St. Johannes Burg im Bistum Magdeburg ausschließlich auf Pflegebedürftige ausgerichtet. Häufig sind jene nicht nur wegen ihrer Bewegungsschwierigkeiten, sondern auch aufgrund fehlender Versorgung und Vorkehrungen vor Ort in ihrer Mobilität eingeschränkt und haben deshalb nur schwer die Möglichkeit, die Weihnachtstage im Familienkreis zu verbringen. Bei der „[Offenen Weihnacht](#)“, die sich in Münster auf mehrere katholische Pfarreien erstreckt und mittlerweile unter diesem Namen auch auf die Umgebung ausgebreitet hat, war dagegen anfangs an Obdachlose gedacht. Deshalb hieß diese auch zuerst noch „Obdachlosen-Weihnacht“, bevor auch andere das Angebot für sich entdeckten. Mittlerweile hat sie sich zu einem vielfältigen Angebot mit teils gediegenerer, teils rustikalerer Ausprägung für verschiedene Personengruppen entwickelt. Die „[Gemeinsame Weihnacht](#)“ in der Ringkirche in Wiesbaden war dagegen von Anfang an als große Weihnachtsfeier für alle gedacht und zielt beispielsweise auch auf Familien mit Kindern ab, die Weihnachten in großer Runde verbringen möchten. Von älteren Alleinstehenden über soziale Bedürftige bis hin zu jüngeren Menschen soll mit allen Altersklassen und sozialen Schichten gemeinsam Weihnachten gefeiert werden. Das Düsseldorfer „[Weihnachtsfest für alleinstehende Männer](#)“ indes ist als Veranstaltung des CVJM allein auf männliche Alleinstehende beschränkt. Dieselbe Art von Veranstaltung allein für Frauen wird in jener Stadt vom BDKJ organisiert.

Noch etwas größer als die Düsseldorfer Männerweihnacht und damit wahrscheinlich die größte Veranstaltung dieser Art ist die Wuppertaler „[Heiligabendfeier für einsame und alleinstehende Menschen](#)“. Von den Veranstaltern wird Wert darauf gelegt, dass es sich um ein karitatives Angebot handelt und sich die Feier als solche an alleinstehende und einsame Erwachsene und nicht an Familien richtet. In gemeinsamer Trägerschaft von CVJM, Caritas und Diakonie ausgerichtet, werden bis zu 700 Gäste und etwa 100 ehrenamtliche Helferinnen und Helfer erwartet. Aufgrund ihrer Größe findet die Veranstaltung nicht im Gemeinderaum, sondern in der dekorativen Historischen Stadthalle Wuppertal statt.

Da sich die Veranstaltungen insbesondere an finanziell schlechter gestellte Menschen richten, werden sie in aller Regel aus Spenden finanziert und von einem großen ehrenamtlichen Engagement getragen. Auch wenn, wie in Wuppertal, ein kleines Eintrittsgeld erhoben wird, ist es nicht zur Kostendeckung vorgesehen. 3 Euro Eintritt stehen hier 20 Euro Aufwendungen pro Person gegenüber.

Vom Programm her geht es bei den Weihnachtsfeiern häufig klassischer und traditioneller zu als zuhause. Es gibt Kaffee und Kuchen, man unterhält sich, singt gemeinsam Weihnachtslieder, lauscht Weihnachtsgeschichten und weihnachtlicher Musik von Flöten, Klavier und Bläsern. Mitunter wird auch ein kleines Theaterstück aufgeführt. Im festlich geschmückten Saal dürfen Weihnachtsbaum und Krippe natürlich nicht fehlen. In Münster kommt der Weihbischof zu Besuch, in Wuppertal der Oberbürgermeister. Auch auf eine kleine Bescherung und ein Weihnachtsessen, das je nach finanzieller Basis größer oder kleiner ausfallen kann, wird meistens nicht verzichtet. Häufig wird außerdem noch auf freiwilliger Basis zum Besuch der Christmette, der Christvesper oder des Krippenspiels eingeladen. Während Gottesdienste für Singles bereits einige Verbreitung gefunden haben, sind Weihnachtsgottesdienste speziell für Alleinstehende allerdings weiterhin ein Desiderat.

Wer an Weihnachten alleine ist und nach einer Weihnachtsfeier für Alleinstehende sucht, kann sich an die Einrichtungen der Caritas und Diakonie vor Ort oder auch an die Sozialberatung der Kommune wenden. Neben den genannten Institutionen werden weitere Angebote von sozialen Einrichtungen wie der Heilsarmee, dem Deutschen Roten Kreuz (DRK) oder der Arbeiterwohlfahrt (AWO) organisiert.

Während viele alleinstehende Menschen die familiäre Atmosphäre zu Weihnachten besonders vermissen, gibt es daneben auch jene, die auf die klassisch gewordene Form der Familienfeier bewusst verzichten wollen, beispielsweise um zu Weihnachten mehr Zeit für Ruhe und Besinnung zu finden. Für diesen Interessentenkreis bieten mittlerweile einige Klöster für die Weihnachtstage eine Zeit des Mitlebens an (nähere Informationen im Bericht „[Weihnachten hinter Klostermauern](#)“ auf katholisch.de). In der Abgeschiedenheit der Klostersgemeinschaft findet sich bei Gebet und Meditation die Möglichkeit, dem Weihnachtswunder auf ganz neue Weise nahekommen. Für solche, die sich trotz aller Angebote an Weihnachten einsam fühlen oder für die das so harmonisch geplante Weihnachtsfest in Streit endet, bietet unter anderem die ökumenisch getragene TelefonSeelsorge Hilfe.

Auf ganz unterschiedliche Weise wird so Menschen im Heute das Licht von Weihnachten nahegebracht. In der Zuwendung, die sie erfahren, wird für sie die Güte Gottes greifbar, damit es heißen kann:

Groß ist von jetzt an Gottes Herrlichkeit im Himmel;
denn sein Frieden ist herabgekommen auf die Erde
zu den Menschen, die er erwählt hat und liebt!

(nach Lk 2,14; Gute Nachricht Bibel)

Engagement an vielen Orten – Vielfalt unter dem Dach der Kirche?!

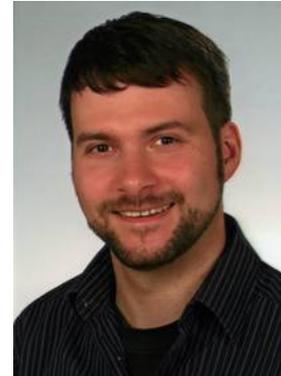
Ehrenamtsstudie der Erzdiözese Freiburg

Schon länger zeichnet sich in kirchlichen Kreisen hinsichtlich des ehrenamtlichen Engagements eine Krise ab. Immer schwerer fällt es, Menschen dafür zu werben, innerhalb der kirchlichen Organisation unentgeltlich eine bestimmte Aufgabe zu übernehmen. Gleichzeitig werden – aus dem guten Willen und der gefühlten Verpflichtung heraus, trotz schwindenden (geweihten) Personals bestimmte kirchliche Leistungen und Aufgaben aufrechtzuerhalten, sowie aufgrund theologischer Erkenntnisprozesse – immer neue Aufgaben identifiziert, die in Zukunft von nicht-geweihten, ehrenamtlichen MitarbeiterInnen übernommen werden sollen. Einer sinkenden Zahl von ehrenamtlich Engagierten steht also ein immer größer werdendes Aufgabenvolumen gegenüber. So kommt es, dass den Wenigen, die noch engagiert sind, immer mehr Aufgaben übertragen werden. Dies führt in der Folge allerdings dazu, dass auch bei diesen wenigen noch in herkömmlicher Weise Engagierten die Frustration wächst und auch jene schließlich ihre Tätigkeit(en) aufgeben (wollen).

Es handelt sich dabei um eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung, die keineswegs nur die Kirchen betrifft. Ähnliche Probleme haben beispielsweise Sportvereine oder Parteien. Dabei ist die generelle Bereitschaft, sich ehrenamtlich zu engagieren, weiterhin groß. Unter dem Stichwort „Neues Ehrenamt“ haben Soziologen allerdings schon länger diagnostiziert, dass sich freiwilliges, unentgeltliches Engagement in Richtung eines zeitlich befristeten, projektorientierten, pragmatischen Engagements verändert. Hintergrund sind die vielfältigen gesellschaftlichen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse. Auch die Kirchen sind bereits seit längerem auf diese Entwicklung aufmerksam geworden. Unklar ist jedoch, wie sich die Situation im kirchlichen Ehrenamt im Einzelnen darstellt und welche Konsequenzen gezogen werden sollen.

Angesichts dieses Umstandes hat die Erzdiözese Freiburg zu Ende des Jahres 2015 beim Institut für angewandte Sozialwissenschaften (IaS) in Stuttgart eine Studie in Auftrag gegeben, deren Ergebnisse nun vorliegen und als Kompaktversion [im Internet frei abrufbar](#) sind. Die Besonderheit der Freiburger Ehrenamtsstudie liegt darin, dass sie die Entwicklungen im Ehrenamt nicht nur für die Territorialgemeinde, sondern auch für das kategoriale und das caritative Handlungsfeld der Kirche in den Blick nimmt und in einem integrierten Prozess in Zusammenarbeit mit kirchlichen Haupt- und Ehrenamtlichen Handlungsempfehlungen erarbeitet. Die empirische Studie gliedert sich in zwei Teile: eine exemplarische Studie unter 184 ehrenamtlich Engagierten innerhalb der katholischen Kirche der Erzdiözese Freiburg und eine repräsentative Studie unter 1.003 repräsentativ ausgewählten Personen aus dem Bistumsgebiet. Der erste Studienteil zielte darauf ab, die Situation von derzeit innerhalb der Erzdiözese Engagierten zu erheben. Die Engagierten wurden von kirchlichen Mitarbeitern persönlich aufgesucht, um Gespräche über ihre Motivation, ihre Arbeitssituation, Wünsche und Perspektiven zu führen. Dagegen zielte der repräsentative Studienteil darauf ab, nicht nur kirchliche Ehrenamtliche, sondern auch anderweitig ehrenamtlich Engagierte und Engagement-bereite Menschen, die generell den Wunsch zu einem Engagement erklären, zurzeit jedoch keines ausüben, zu befragen und Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Potentiale zu erheben. Als kirchlich Engagierte kamen hier nicht nur Engagierte innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch EhrenamtlerInnen anderer Kirchen in den Blick. Die Teilnehmenden wurden zu ihrem Lebensstil, ihrem Tätigkeitsfeld und ihrer Engagement-Bereitschaft telefonisch interviewt.

Innerhalb der Frage nach der Motivation im exemplarischen Studienteil erhielten intrinsische Motive die meiste Zustimmung. So erhielt die Aussage „Weil es mir Spaß macht“ einen durchschnittlichen Zustimmungswert von 1,39 (1 = stimme voll und ganz zu, 5 = lehne voll und ganz ab). Ein Engagement aus extrinsischen Motiven wie Pflichtgefühl, sozialer Verpflichtung oder beruflichem Nutzen wurde dagegen weitestgehend abgelehnt (bspw. „Weil ich es nicht ablehnen konnte [...]“: MW [Mittelwert] = 4,59). Auffällig ist, dass bei den Befragten aus dem territorial-pastoralen Handlungsfeld die Fragen nach der religiösen Motivation („Aus religiöser Überzeugung“: MW = 1,75 und „Weil ich mich als Christ/in dazu berufen fühle“: MW = 2,00) weit mehr Zustimmung erhielten als im kategorial-pastoralen (MW = 2,45 und MW = 2,57) und im caritativen Handlungsfeld (MW = 3,07 und MW = 3,00). Einerseits erscheinen hier Unterschiede aufgrund der (beigemessenen) Bedeutung der religiösen Motivation für die unterschiedlichen Tätigkeitsfelder durchaus nachvollziehbar. Andererseits ließe sich aber auch vermuten, dass sich territorial Engagierte



Jörg Terathe ist Projektassistent in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

durch die gewählte Formulierung der Fragestellungen eher angesprochen fühlten, da ihre Tätigkeit stärker mit religiöser Praxis identifiziert wird. So erfolgt das Engagement von kategorial und caritativ Engagierten möglicherweise zwar durchaus aus einer christlichen Grundhaltung heraus, dennoch wird diese Basis nicht durch die Fragestellungen abgedeckt und auch insgesamt als Religionsausübung weniger wahrgenommen.

Bei Frage nach der Ausgestaltung der Tätigkeit unter den in der Erzdiözese Engagierten wurde sowohl ein Soll- als auch ein Ist-Wert erfragt. Interessant ist, dass die traditionelle Form des langfristigen ehrenamtlichen Engagements nicht nur als die am weitesten verbreitete ausgewiesen, sondern auch am meisten gewünscht wurde (MW-Ist = 1,42, MW-Soll = 1,59 \Rightarrow MW-Differenz = 0,17; 1 = sehr oft, 5 = nie). Die größte Differenz zwischen Nachfrage und Angebot zeigt sich beim projektbasierten Engagement (MW-Differenz = -0,61). Es sind also innerhalb der Kirche vor allem (noch) solche Menschen engagiert, die mit der von ihr am häufigsten vorgehaltenen traditionellen Ausgestaltung weiterhin einverstanden sind. Dennoch werden auch von jenen Befragten auch neue Formen des Ehrenamts gewünscht, dieser Wunsch findet aber keine Entsprechung in einem ausreichenden Angebot vor.

Darüber hinaus besteht bei den Befragten ein großer Wunsch nach Beteiligungsmöglichkeiten. Insbesondere bezieht sich dieser Wunsch auf die Ausgestaltung von Fort- und Weiterbildungsangeboten (MW-Differenz = -0,62), die Beteiligung bei der Umsetzung neuer Engagementprojekte (MW-Differenz = -0,59) und die Mitgestaltung von Wandlungsprozessen (MW-Differenz = -0,52). Außerdem wird eine Verbesserung des Informationsflusses zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen und der fachlichen Begleitung sowie Ausstattung mit materiellen Ressourcen gefordert. FreiwilligenkoordinatorInnen, die das breiteste Spektrum an Unterstützungsleistungen für Ehrenamtliche abdecken, sind nur im caritativen Bereich nennenswert vertreten (20 %).

Zur Gewinnung neuer Ehrenamtlicher müssten nach Ansicht der derzeit Engagierten vor allem in der Kommunikation zu potentiell Interessierten sowie zur Verbesserung inhaltlicher und organisatorischer Rahmenbedingungen Maßnahmen ergriffen werden. Innerhalb der Befragten findet sich eine „Avantgarde“, die Veränderungsprozesse für nötig hält und sich an diesen aktiv beteiligen möchte, bisher jedoch nach eigenem Eindruck nicht ausreichend zum Zuge kommt.

Im repräsentativen Studienteil wurden die Teilnehmenden zunächst nach ihrem derzeitigen ehrenamtlichen Engagement befragt. Von den 1.003 waren 31,6 % derzeit ehrenamtlich engagiert, 9,3 % unter dem Dach der Kirche(n) (dies entspricht einem Anteil von 29,3 % aller derzeit auf dem Gebiet der Erzdiözese ehrenamtlich Engagierten). Weitere 40,5 % äußerten die Bereitschaft, sich zukünftig ehrenamtlich engagieren zu wollen. Falls ein ehrenamtliches Engagement bejaht oder beabsichtigt wurde, wurde die Befragung fortgeführt und wurden anfangs statistische Daten wie Geschlecht und Alter erhoben. Anders als außerhalb der Kirche(n) bilden Frauen unter den kirchlich Engagierten die Mehrheit (56,6 %; außerkirchlich Engagierte: 47,9 % Frauen, Engagement-Bereite: 49,4 % Frauen). Außerdem sind die kirchlich Engagierten im Schnitt fünf Jahre älter als anderweitig Engagierte (MW = 51 im Gegensatz zu MW = 46), zu den Engagement-Bereiten (MW = 42) ergibt sich eine Differenz von neun Jahren.

Ferner wurden Engagierte und Engagement-Bereite eingangs zu Religiosität und Bildungsniveau befragt. Während sich nicht-kirchlich engagierte und Engagement-bereite Menschen im Durchschnitt eher nur als „mittel“-religiös bezeichnen würden (MW = 3,33 bzw. 3,35; 1 = sehr, 3 = mittel, 5 = gar nicht), bezeichnen sich kirchlich Engagierte im Durchschnitt eher als „ziemlich“ religiös (MW = 2,18; 2 = ziemlich). Auch andere Fragen nach der Religiosität erhielten bei Befragten im kirchlichen Ehrenamt signifikant höhere Intensitätswerte, während jene jeweils zwischen nicht-kirchlich Engagierten und Engagement-Bereiten relativ stark übereinstimmen. Hinsichtlich des Bildungsniveaus trat zutage, dass der gesamtgesellschaftlich oft konstatierte *Bildungs-Bias*, nach dem Personen mit höherem Bildungsabschluss im Ehrenamt deutlich überrepräsentiert sind, innerhalb der Kirche(n) weniger ausgeprägt ist. Im kirchlichen Bereich finden vor allem Menschen mit mittlerer Bildung (45,0 %) ein Betätigungsfeld, Menschen mit niedriger (22,5 %) und höherer (29,5 %) Bildung sind jedoch ebenfalls gut vertreten.

Weniger durchmischt zeigte sich der Personenkreis der kirchlichen Engagierten hingegen, wenn man auf deren *Lebensstiltypologien* schaut. Bei den Lebensstiltypologien handelt es sich um ein Modell, das auf den Sozialwissenschaftler Gunnar Otte zurückgeht und Personenkreise aufgrund ihres Ausstattungsniveaus sowie ihrer Modernität und biographischen Perspektive in bestimmte Typologien unterscheidet. Im Gegensatz zum bekannteren Modell der Sinus-Milieustudie ist dieses frei zugänglich und modifizierbar (vgl. dazu auch den Beitrag in euangel 2/2017: Heyse/Stelzer 2017). Innerhalb der Kirche(n) verteilen sich 75 % der Engagierten auf die drei Lebensstiltypen Aufstiegsorientierte (32,3 %), traditionelle ArbeiterInnen (24,4 %) und KonventionalistInnen (18,1 %). Auch im nicht-kirchlich engagierten und Engagement-bereiten Personenkreis sind diese drei Lebensstiltypen zwar am stärksten repräsentiert, machen jedoch nur 63,3 % bzw. bei den zu einem Engagement Bereiten nur 57,5 % aus. So finden beispielsweise Menschen mit einem reflexiven Lebensstil wenn, dann vor allem außerhalb der Kirche Platz (4,9 % der nicht-kirchlich ehrenamtlich Engagierten im Gegensatz zu 1,6 % der kirchlich Engagierten). Auch im Bereich des Ehrenamtes zeigt sich also eine kirchliche Milieuerengung mit der Konsequenz, dass

bestimmte Personengruppen überrepräsentiert sind, andere dagegen im kirchlichen Ehrenamt nur schwer einen Andockpunkt finden.

Generell zeigten sich aber auch Menschen mit anderen Lebensstiltypologien, anderen sozialen Hintergründen und anderen religiösen Prägungen als den derzeit dominanten bereit, sich unter dem Dach der Kirche zu engagieren. Insgesamt könnten sich 60,7 % der Engagement-bereiten Personen und etwa die Hälfte (51,6 %) der bereits außerhalb der Kirche Engagierten ein kirchliches Engagement vorstellen. Diese Personen würden sich jedoch niedragschwellige Einstiegsmöglichkeiten wünschen. Vor allem die Aussicht, dass man sich bei einem Engagement „verbindlich“ (gemeint scheinen insbesondere langfristige Verpflichtungen zu sein) einbringen müsste, schreckt viele Engagement-bereite Menschen ab, ein solches aufzunehmen (27,9 %). Dies stellt gerade angesichts der großen Verbreitung langfristigen Engagements innerhalb der Kirche ein Problem dar.

Maßgebliche Faktoren, sich in eine Organisation einzubringen, sind laut der Befragung die Werte der Organisation selbst (kirchlich Engagierte: MW = 1,4; Engagierte: MW = 1,46; Engagement-Bereite: MW = 1,71; 1 = sehr wichtig, 5 = überhaupt nicht wichtig) sowie, insbesondere bei den kirchlich Engagierten (MW = 1,57), die Werte und Vorstellungen der (ehrenamtlich wie hauptamtlich) in ihr Tätigen. Hierin zeigt sich unter anderem, dass die oben in Bezug auf das Ehrenamt im kirchlichen Bereich konstatierte Milieuerengung eine sich selbst verstärkende Tendenz hat. Weitere Gunstfaktoren für ein ehrenamtliches Engagement liegen im Feld der Wertschätzung, Unterstützung, Zusammenarbeit, Mitbestimmung und Eigenverantwortlichkeit sowie in der örtlichen Erreichbarkeit.

Außerdem wurden im repräsentativen Studienteil auch die Tätigkeitsfelder kirchlich-engagierter Ehrenamtlicher erhoben. Es zeigte sich, dass das diakonische Arbeitsfeld den Schwerpunkt kirchlichen ehrenamtlichen Engagements bildet (bspw. Persönliche Hilfeleistungen/Unterstützung: 29,7 %; Organisation, Durchführung, Mitarbeit Hilfsprojekte: 25,8 %). Administrative und weitere institutionelle Aufgaben werden ehrenamtlich meist in Kombination mit anderen Tätigkeiten übernommen (wie bspw. im Pfarrgemeinderat).

Im Rahmen der Diskussion über die Ergebnisse innerhalb der Lenkungsgruppe wurde anscheinend immer deutlicher, dass es zur Gewinnung neuer Ehrenamtlicher nicht allein um Veränderung einiger Rahmenbedingungen geht, sondern es eines grundlegender Kulturwandels bedarf. „Wir begannen mit einer Diskussion über das Ehrenamt und sind angekommen bei unseren Bildern von Kirche der Zukunft“, lässt sich ein Mitglied der Lenkungsgruppe im Vorwort der Studie zitieren. Hierin zeigt sich, dass, wenn ehrenamtliches Engagement als flexible Einbringungsmöglichkeit angeboten werden soll, um es für moderne Menschen attraktiv zu machen, zunächst Kirche selbst in der Struktur ihrer Angebote, Tätigkeiten und Orte flexibler werden muss. Erst so kann ehrenamtliches Engagement tatsächlich als praktischer Vollzug des persönlichen Christseins in den Blick kommen und nicht als Lückenbüßer für ehemals hauptamtlich übernommene Aufgaben.

Als Handlungsempfehlungen leiten die AutorInnen der Studie daher aus den Ergebnissen zunächst grundsätzliche „Basis-Weichenstellungen“ ab, die die Voraussetzung für weitere „Rahmen-Weichenstellungen“ bilden: Es bedarf der Einrichtung von „Erprobungsräumen“, in denen Engagement-Bereite ihre Ideen für neue, vielfältige, selbstbestimmte Engagement-Formate frei umsetzen können und dabei Rückendeckung und Unterstützung erhalten. Dieser Prozess kann, so die AutorInnen, zwar zentral von oben her angestoßen, aber nur dezentral, von den Ideen der Engagement-Bereiten vor Ort her umgesetzt werden. Innerhalb der Rahmen-Weichenstellungen wird für bestehende Formate eine kritische Sichtung und eine „Kultur des würdigen Abschieds“ von solchen, die keine Zukunft haben, empfohlen.

Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (Hg.), Engagement an vielen Orten – Vielfalt unter dem Dach der Kirche?! Ehrenamtsstudie der Erzdiözese Freiburg. Kompaktversion des Studienberichts, [freier Download](#).

Roß, Paul-Stephan/Schlicht, Julia/Werhahn, Dirk, Engagement an vielen Orten – Vielfalt unter dem Dach der Kirche. Gesamtbericht Ehrenamtsstudie Freiburg, unveröffentlicht.

Literatur

Heyse, Marko/Stelzer, Marius, Die Lebensführungstypologie. Eine integrative Typologie der Lebensführungen in der BRD, in: euangel 2/2017.

Christliche Missionsverständnisse im Gespräch

Ein Thementag

Ein Protestant, dem nicht das evangelische, sondern das katholische Statement zu Mission aus dem Herzen spricht? Eine bezeichnende Wortmeldung eines Teilnehmers am Thementag „Macht alle Völker zu meinen Jüngern!“ (Mt 28,19). Christliche Missionsverständnisse im Gespräch! Denn die Positionen zum Missionsbegriff verlaufen heute quer zu den Konfessionen, wie die Veranstaltung am 9. Dezember 2017 im Haus am Dom in Frankfurt zeigte: je nachdem, wie man den Missionsbegriff füllt, welche Aspekte man hervorhebt und von welchen Erfahrungen und Perspektiven man geprägt ist. Es ging den Veranstaltern – der Limburger Bistumsakademie, dem Institut für Weltkirche und Mission (IWM) und der KAMP – nicht darum, Differenzen aufzulösen. Vielmehr erwies sich das Gespräch zwischen und mit den Referenten aus dem katholischen, evangelisch-landeskirchlichen und evangelikalen Bereich bis zuletzt als kontrovers – und gerade dadurch als anregend.

Dr. Markus-Liborius Hermann, Referent für Evangelisierung und missionarische Pastoral in der KAMP, eröffnete den Reigen mit einer katholischen Positionierung. Die Liebe Gottes verlange zwar nach einer Antwort, sei aber nicht davon abhängig, ob jemand zum Glauben komme; nach katholischer Ansicht könnten deshalb auch Nichtchristen zum Heil gelangen. Damit öffnete er den Raum für eine weite Perspektive auf Mission, die dann nicht nur in Verkündigung besteht, sondern alle Felder kirchlichen Lebens und Handelns umfasst. Mission als kontextgebundene Größe – so Hermann – bedeutet in Deutschland v. a., mit der Situation von Säkularität und Pluralismus umzugehen: Christsein als Option führt heute zunehmend zu einem Wahlchristentum. Die Kirche kann den Glauben nur bezeugen, erzählen und anbieten – und in der Begegnung mit den Menschen neu entwickeln. Der Erfolg von Mission sollte daher nicht (nur) nach Mitgliedergewinnung bemessen werden, sondern nach „Reich-Gottes-Kriterien“: Wo erweisen sich Christen und Kirche als Salz, als Sauerteig in der Welt? Wo zeigt sich an ihnen und ihrem Tun die Menschenfreundlichkeit Gottes? Schwung in die Diskussion brachte das Statement aus einer evangelisch-landeskirchlichen Verortung heraus von Dr. Uta André, geschäftsführende Studienleiterin der Missionsakademie an der Universität Hamburg. Sie stellte zwei Sichtweisen von Mission nebeneinander: das nicht nur im 19. Jahrhundert verbreitete, sondern bis heute lebendige Bild von Mission als (von Europa und Nordamerika ausgehender) zahlenmäßiger Ausbreitung des Christentums aus einem heilsexklusivistischen Verständnis heraus – und ein modernes, weites Verständnis, das Mission als jede Wesensäußerung der Kirchen (auf gleicher Augenhöhe der im Norden und im Süden) versteht. Den Begriff „Mission“ im letzteren Sinne zu verwenden, lehnte sie persönlich aber ab, da diese moderne Interpretation im Kirchenvolk nicht angekommen und somit missverständlich sei – so wie sie sich auch gegen jede *gezielte* Missionierungsaktivität aussprach: Die Aufgabe der Kirche sei heute der Dialog, Konversionen allenfalls ein Nebenprodukt.

Einblicke in evangelikales Denken bot Prof. Thomas Schirmmacher, u. a. Vorsitzender der Theologischen Kommission und Stellvertretender Generalsekretär der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA). Auch innerhalb des Evangelikalismus gebe es heute verschiedene Positionierungen zu Mission; und die Stile von Mission und von Missionspredigten seien stark kulturell geprägt – so Schirmmacher, der damit auch auf die ganz unterschiedliche Sicht auf Mission in verschiedenen Weltteilen aufmerksam machte. Wichtig ist Evangelikalen gerade, weil Mission für sie eine so wichtige Rolle spiele, der Einsatz für Religionsfreiheit, also auch die Freiheit, zu einem neuen Glauben zu konvertieren; aber ebenso sind die Themen Christenverfolgung und Leidenstheologie für sie bedeutsam, weil viele Menschen in vielen Ländern ihren Glauben eben nicht frei ausüben können. Das Interesse an einem starken, gemeinsamen christlichen Zeugnis ist mit einem großen Wandel in der evangelikalen Bewegung verbunden: einer Weitung des Missionsverständnisses in ökumenischer Perspektive. Evangelikale – namentlich auch Schirmmacher – erarbeiteten in den letzten Jahren zusammen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und der katholischen Kirche wichtige Dokumente: „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (auch bekannt als „Missionsverhaltenskodex“; vgl. Hochholzer 2011) sowie die missionstheologische Grundsatzklärung „Gemeinsam für das Leben“ (vgl. Hochholzer 2016). Darin wird deutlich: Dialog wird auch von Evangelikalen nicht mehr als Gegensatz zu Mission wahrgenommen; und auch wenn Schirmmacher hier lieber von einer „Ethik der Mission“ spricht statt direkt von „Mission“, so ist der Blick der ÖRK-Missionserklärung auf Mission vornehmlich als gesellschaftliche Transformation auch für Evangelikale anschlussfähig geworden.



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

Mit diesen Statements war ein weites und kontroverses Feld geöffnet, das an diesem intensiven Thementag im Gespräch weiterbearbeitet wurde. Mission geht letztlich von Gott aus (*missio Dei*), Glaube ist ein Angebot, und Christinnen und Christen freuen sich, wenn es angenommen wird – über diesen (vermutlich) gemeinsamen Nenner hinaus entwickelten die Referenten doch ganz unterschiedliche Akzentsetzungen und Fragestellungen: Wie offensiv darf man als Verkündiger auftreten? In welchem Verhältnis stehen Dialog und Mission? Welche missionarische Wirkung hat hierzulande allein die immer noch starke Präsenz der Kirchen im öffentlichen Raum? Und was heißt überhaupt Glaube: Gerade, aber nicht nur aus evangelikaler Perspektive bedeutet das auch eine bewusste Entscheidung für eine persönliche Beziehung zu Gott. Beziehungen sind aber nicht statisch, sondern wandeln sich; so lohnt es sich auch, Gläubigwerden und Glauben stärker in ihrer Prozesshaftigkeit wahrzunehmen. Und schließlich bewegt sich der Begriff „Mission“ auch noch zwischen historischer Altlast und Wiederentdeckung als kirchlicher Grundkategorie. Vielleicht sollte man gar nicht so viel Angst haben davor, dass „Mission“ nur als verbrannter Begriff oder im Sinne von traditionellen Missionsaktivitäten in Übersee wahrgenommen wird. Das legen zumindest Zahlen nahe, die Klara Csiszar vom Institut für Weltkirche und Mission (IWM) präsentierte. Sie stellte erste Ergebnisse aus einer – freilich nicht repräsentativen – internationalen Onlinebefragung zum Missionsbegriff vor. Darin zeigte sich: Nur Studienteilnehmer aus Europa sehen den Begriff als Altlast. Und während v. a. „amtskirchlich“ noch ein stärkerer Blick auf Mission als *Verkündigung* des Glaubens liegt, dominiert insgesamt doch ein „integraler Missionsbegriff“ überall das Feld: Mission wird von TheologInnen wie von LaikInnen heute weit verstanden – nicht nur als Verkündigung, sondern auch als dialogisches und karitatives Tun der Kirche. Und dennoch: Wie eine Schwester aus Nigeria berichtete, ist es für Deutsche offenbar befremdlich, dass Ordensleute aus Übersee, die in Deutschland tätig sind, hier als *Missionarinnen und Missionare* wirken. Also doch noch ein Bild von Mission als Einbahnstraße von Nord nach Süd? Oder wenn in der Studie zwar drei Viertel der Befragten angaben, missionarisch tätig zu sein, aber trotzdem gerade hierzulande viele Christinnen und Christen Hemmungen haben, etwa in der Begegnung mit Muslimen auch explizit über ihrem Glauben ins Gespräch zu kommen: Wie weit ist es dann mit einem missionarischen Bewusstsein?

Fazit: Mission ist auch in Deutschland ein Thema – das zeigen nicht nur die (manchmal problematischen) Missionierungskampagnen, die zusammen mit dem starken Flüchtlingsstrom der letzten Jahre in den Fokus der Öffentlichkeit gerieten, sondern auch die lebhaften Diskussionen beim Thementag. Dieser machte deutlich: Es lohnt sich, über das Thema Mission zu sprechen, und das über Konfessionsgrenzen hinweg, denn das christliche Zeugnis ist eine gemeinsame Herausforderung und man kann einiges voneinander lernen. Und selbst, wenn man dem Begriff „Mission“ reserviert gegenübersteht, ist es *nötig*, die verschiedenen mit Mission verbundenen Aspekte zu reflektieren, denn es geht dabei letztlich um Kernfragen des Glaubens: Warum gibt es die Kirche? Warum und wozu sind wir überhaupt Christen?

Literatur

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), „Lass mich dich lernen ...“. *Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung* (KAMP kompakt 4), Erfurt 2017.

Hermann, Markus-Liborius, Anmerkungen zur Frage einer Missionsstrategie aus katholischer Perspektive, in: Biehl, Michael/Vellguth, Klaus (Hg.), *Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses*, o. O. [2016], 181–197.

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

Hochholzer, Martin, *Globale Herausforderungen und die ÖRK-Missionserklärung*, in: *euangel* 3/2016.

Die Kirche im Heim lassen?

Perspektiven der Altenheimseelsorge

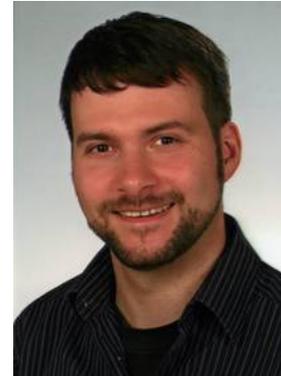
Wenn es um den kirchlichen Strukturwandel geht, ist häufig zuerst die Zukunft der Pfarrgemeinden im Blick. Auch bei der Umgestaltung kirchlicher Einrichtungen zu Kirchorten wird zunächst an Kindergärten, vielleicht noch Schulen und Krankenhäuser, gedacht. Altenheime bleiben dagegen in dieser Betrachtung oft außen vor. Für deren Bewohner_innen nimmt man an, dass sie zumindest größtenteils noch fest im Glauben verankert sind. Zumindest herrscht der Eindruck, als sei ihnen mit der herkömmlichen Form des Kircheseins Recht und Genüge getan. Neue Formen des Glaubenslebens scheinen hier nicht erforderlich. Aus dieser Sicht kommt die Frage nicht von ungefähr, ob es sich Kirche erlauben könne, sich angesichts mangelnder Ressourcen aus diesem Bereich ein wenig zurückzuziehen, um sich auf andere Bereiche zu fokussieren, in denen eine Intensivierung der Bemühungen notwendiger erscheint.

Hiermit ist der Hintergrund der Tagung „Die Kirche im Heim lassen? – Perspektiven der Altenheimseelsorge“ benannt, die am 5. Oktober 2017 im Haus am Dom in Frankfurt a. M. stattfand. Geladen waren sowohl Praktiker_innen der Altenheimseelsorge als auch Vertreter_innen der Einrichtungen, der Trägerverbände und der Bistümer; Schirmherr und Gastgeber war als Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz der Osnabrücker Bischof Dr. Franz-Josef Bode, als Veranstalter fungierte das Bundesforum Katholische Seniorenarbeit (BfKS). In der fünfstündigen Veranstaltung erwartete die Teilnehmer_innen ein dicht gefülltes Programm, in dem allein schon wegen der engen Taktung, aber auch wegen der sehr engagierten Referentinnen und Referenten keine Langeweile aufkam.

Wenngleich im Tagungstitel als Frage formuliert, wurde ein möglicher Rückzug katholischer Seelsorge aus den Altenheimen von allen Referierenden klar verneint. Altenheime seien nicht Orte des Todes, sondern des Lebens und Kirche habe die Aufgabe, das Leben der Menschen ganzheitlich zu begleiten, so der Gastgeber, Bischof Bode, zur Begründung. Ferner machte Bode in seinem Begrüßungsstatement auf den Wandel des Verhältnisses zwischen kategorialer und territorialer Pastoral aufmerksam, der auch die Altenheime betrifft, die traditionell zu den Orten kategorialer Seelsorge gehören. In einer Zeit, in der die Lebensräume der Menschen immer vielfältiger werden und in der Fläche immer mehr spezielle und personenbezogene Kirchorte entstehen, erscheint diese Einteilung immer weniger trennscharf und hilfreich. Hinzu kommt, dass den Bistümern immer weniger Personal zur Verfügung steht, um es speziell für einen kategorialen Kirchort abzustellen. Angesichts dessen gehe es, so Bode, hinsichtlich der personellen Zuständigkeiten in der Altenheimseelsorge um die „Balance von Professionalität und seelsorglich qualifizierter Lebenskompetenz“.

Nach der Begrüßung wurden in der Auftaktrunde in den Perspektiven von neun Beteiligten aus unterschiedlichen Bereichen die Spannweite der Akteur_innen und Verantwortlichen und das Spannungsfeld kirchlicher Altenheimseelsorge deutlich. Zu Wort kamen ein Einrichtungsleiter, eine Pflegemitarbeiterin, eine Ehrenamtliche, eine Bewohnerin, je eine Altenheimseelsorgerin in einer kirchlichen und in einer privaten Einrichtung, eine Mitarbeiterseelsorgerin, der Geschäftsführer eines Trägerverbandes und ein Mitarbeiter der Heimaufsicht. Auch wenn es aus kirchlicher Perspektive möglicherweise zunächst begrüßenswert erscheint, fiel auf, dass als Seelsorger ausschließlich Frauen ein Kurzstatement abgaben, die leitende oder beaufsichtigende Perspektive in der Auftaktrunde dagegen ausschließlich von Männern übernommen wurde. Insgesamt wurde von allen Beteiligten die Wichtigkeit und die Bedeutung der Altenheimseelsorge betont und dafür plädiert, die Altenheime in dieser Hinsicht vonseiten der Kirche nicht im Stich zu lassen. Auch wenn Pflegemitarbeiter_innen in einzelnen Bereichen Beistand leisten können, könne dies die professionelle Seelsorge nicht ersetzen, hieß es exemplarisch in einem Statement.

Einen wichtigen Ausgangspunkt der Veranstaltung bildete die Studie „Katholische Altenheimseelsorge. Ist-Stand und Zukunftsszenarien“ des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und Diakonische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, deren Kernpunkte die Lehrstuhlinhaberin Dr. Dr. Doris Nauer in zwei Kurzreferaten vorstellte und zuspitzte. Nauer machte deutlich, dass es sich sowohl bei dem herkömmlichen Modell der Kategorialseelsorge, also der Abstellung kirchlich angestellter Mitarbeiter in Vollzeit für eine Altenheim Einrichtung, als auch bei der Betreuung durch Ordensangehörige und pensionierte Priester aufgrund des knapper werdenden Personals um Auslaufmodelle handele. Gleichzeitig zeichnete sie andere, alternative Modelle als nicht ausreichend profiliert, um die Altenheimseelsorge zu gewährleisten. In vielen Altenheimen, auch in kirchlichen, finde



Jörg Terathe ist Projektklassistent in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

daher überhaupt keine Altenheimseelsorge statt. Gleichwohl, so hob sie hervor, sei die Seelsorge als Element kirchlicher Einrichtungen für deren christliche Identität unverzichtbar. Darüber hinaus sei es Aufgabe der Seelsorge, für alle Menschen in umfassender Weise für ihre seelischen Belange da zu sein. Altenheimseelsorge könne sich daher nicht allein wie die *Altenseelsorge* vor dem II. Vatikanum auf Sakramentenspendung für alte Menschen beschränken, sondern habe neben einer spirituellen auch eine heilsame und eine diakonische Dimension, die sich auch auf Pflegende und Angehörige beziehe. Sie warnte davor, sich aus den Altenheimen zurückzuziehen und der Pflege das Feld zu überlassen, wenn es darum geht, für die spirituellen Bedürfnisse der Heimbewohner_innen aufzukommen. Ihre zentrale Forderung lag daher in einer stärkeren Berücksichtigung kirchlicher Altenheimseelsorge innerhalb pastoraler Konzeptualisierung und einer stärkeren Kooperation zwischen Bistümern und Trägern. Ihre entsprechende Vision gliederte sie in fünf Punkte:

1. Schaffung struktureller Rahmenbedingungen für eine enge Zusammenarbeit
2. Gemeinsame Erarbeitung moderner, leicht verständlicher Altenheimseelsorgekonzepte
3. Gemeinsame Bereitstellung und Zusatzqualifizierung von Seelsorgenden
4. Gemeinsame Entwicklung kreativ-innovativer Finanzierungsmodelle
5. Gemeinsames Bekenntnis zur Notwendigkeit christlicher Seelsorge und Klärung der Verhältnisbestimmung zu *Spiritual Care* (Versorgung spiritueller Bedürfnisse durch Pflegemitarbeiter)

Eingeschoben waren die Beiträge von Dr. Maria Kotulek, Fachreferentin für Demenz im Erzbistum München und Freising, und Maria Adams, Mitarbeiterseelsorgerin der Stiftung der Cellitinnen zur hl. Maria in Köln. Kotulek wies die Grenzen des pflegerischen Ansatzes von *Spiritual Care* auf und machte deutlich, dass dieser Seelsorge nicht ersetzen könne. Während *Spiritual Care* weltanschaulicher Neutralität verpflichtet sei, wertschätze Seelsorge die Verwiesenheit des Menschen auf ein Geheimnis nicht nur, sondern deute sie auch. Maria Adams wies dagegen den Wert der in vielen Alteneinrichtungen häufig vernachlässigten Mitarbeiter_innenseelsorge auf. Für ihre Dienstleistung, die bei den Cellitinnen unabhängig von ihrem Glauben allen zur Verfügung steht, erfahre sie viel Wertschätzung und sie biete so ein Stück Kirche zum Anfassen.

Nach einem kurzen Mittagsimbiss boten Tischgruppen die Möglichkeit, über Professorin Nauers Vision und die Bedeutung von *Spiritual Care* zu diskutieren. Unter anderem wurde genannt, dass *Spiritual Care* auch als Anzeichen verstanden werden könne, dass kirchliche Seelsorge für Menschen, die nicht in einer christlichen Tradition aufgewachsen sind, nur wenig ansprechfähig ist.

Anschließend warf nicht ein Theologe, sondern der Gerontologe Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Kruse, unter anderem verantwortlicher Autor der Altenberichte der deutschen Bundesregierung, unter dem Vortragstitel „Was hat die Kirche von Altenheimseelsorge, welche Chancen bieten sich ihr?“ einen geistlichen Blick auf den Wert der Altenheimseelsorge. Kruse stellte das Alter als eine Lebensphase dar, die eine besondere Verletzlichkeit besitze, die über eventuelle Alterserkrankungen hinausginge. Gerade am Lebensende werden Fragen – nach dem Sinn des Lebens, nach dem Wert und dem Bleibenden vergangener Taten, nach Schuld, Vergebung und Wiedergutmachung, nach dem Leben nach dem Tod – noch einmal in neuer Tiefe bedeutsam und fordern zugleich den Glauben heraus. Es sei gerade diese Verletzlichkeit, diese „Vulnerabilität“, die die Möglichkeit zu seelisch-geistlichen Entwicklungsprozessen eröffne. Solche Reifeprozesse seien jedoch nur in Sorgebeziehungen möglich.

Im abschließenden Podium zeigte sich, dass es den Referent_innen gelungen war, dafür zu werben, die Altenheimseelsorge bei der Gestaltung des kirchlichen Wandels miteinzubeziehen. Bischof Bode bedankte sich insbesondere bei Prof. Kruse für die Erschließung der spirituellen Aspekte des Alterns, außerdem sei ihm der Wert der Mitarbeiterseelsorge durch Frau Adams neu bewusst geworden. Er wolle sich in der Bischofskonferenz um die Erarbeitung von Leitlinien für Rahmenkonzepte zur Altenheimseelsorge bemühen. In der Auseinandersetzung mit *Spiritual Care* warb er darum, auch die positiven Aspekte dieser Entwicklung wahrzunehmen. Caritas-Präsident Dr. Peter Neher betonte ebenfalls die Wichtigkeit von Leitlinien für Rahmenkonzepte.

Aufgrund der Anlage der Veranstaltung blieb die Betrachtung der Seniorenpastoral innerhalb der Fachtagung weitestgehend auf Altenheime beschränkt. Dabei ist es vielen alten Menschen wichtig, solange wie möglich zuhause oder im Haus der Kinder versorgt zu werden. Auch von staatlicher Seite wird aus Kostengründen die ambulante Pflege immer stärker favorisiert und nicht nur finanziell, sondern auch rechtlich zu unterstützen versucht. Gerade diese Entwicklung zur Dezentralität stellt Seelsorge vor eine große Herausforderung. Keineswegs ausschließlich, aber gerade hier wird es notwendig sein, Angehörige, Pflegende und auch Gepflegte nicht nur als Empfänger von Seelsorge zu betrachten, sondern zu sehen, welche Seelsorge von diesen Menschen bereits geleistet wird, und zu fragen, wie diese Menschen von der kirchlichen Gemeinschaft unterstützt und begleitet werden können. So erzählte eine Altenheimbewohnerin, freilich studierte Theologin, in der Auftaktrunde davon, dass sie mit ihren Mitbewohner_innen häufig Glaubensgespräche führe. Hiermit verbunden ist die Frage, wie eine zukünftige Aufgaben-/Kompetenzverteilung zwischen Haupt-, Neben-, Ehrenamtlern in der Seniorenpastoral aussehen könnte und welche Wertschätzung und

Unterstützung natürlichen Bezugspersonen in dieser Hinsicht zugemessen wird. Letztlich offen blieb auch die Bedeutung von Spiritual Care, welche Rolle dieser Ansatz in der Seniorenpastoral zukünftig spielen kann und welche Art von Seelsorge sinnvollerweise vom Pflegepersonal übernommen wird und werden sollte.

Katholischer Medienkongress 2017: „Es ist erst der Anfang ... Gesellschaftliche Herausforderungen in der digitalen Welt“

Zum zweiten Mal nach der Premiere 2014 richtete das Katholische Medienhaus, gemeinsam mit einer stattlichen Reihe von Kooperationspartnern, im Auftrag der Medienkonferenz der Bistümer in Bonn einen Medienkongress aus (16./17.10.2017). Im Zentrum der Tagung mit rund 300 Teilnehmer/innen stand die Digitalisierung mit ihren Chancen, vor allem aber ihren Herausforderungen für die Gesellschaft. Fragen nach Populismus, Algorithmen und Social Bots standen ebenso auf dem Programm wie Medienbildung, Teilhabegerechtigkeit und die Zukunft des Journalismus.

Tanit Koch, Chefredakteurin der BILD, hielt die Keynote des ersten Tages zu „Boulevard, Populismus ... und was das alles mit Demokratie zu tun hat“ und verteidigte die Rolle des Boulevardjournalismus als „positiven Populismus“, der den Sorgen und Problemen derer Gewicht gebe, denen sonst die Möglichkeit fehle, sich zu Wort zu melden – was von den Zuhörern durchaus kontrovers aufgenommen und auch in den Social Media kommentiert wurde, während die anschließenden Rückfragen relativ zahm und letzten Endes unbeantwortet blieben. Hier hätten sich viele eine kritische Gegenstimme gewünscht.

Am Nachmittag und am Morgen des zweiten Tages machten insgesamt elf Panels in drei Zeitfenstern ein breites Themenspektrum auf, zwangen damit aber auch zur Auswahl und Beschränkung. Die Expertengruppe Social Media der Bischofskonferenz gestaltete unter dem Titel „Netz für alle!“ ein Panel zur Teilhabegerechtigkeit, einem Thema, zu dem sich mit dem netzpolitischen Papier „Medienbildung und Teilhabegerechtigkeit“ die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz auf Initiative und unter Mitarbeit der Expertengruppe bereits zu Wort gemeldet hat. Ein Panel der Gesellschaft Katholischer Publizisten fragte nach Gewinnern und Verlierern der Digitalisierung und der Gefahr einer digitalen Zweiklassengesellschaft. Die Macht von Algorithmen und künstlicher Intelligenz und die daraus folgenden ethischen Fragen wurden von einem Panel aus Perspektive der Medienethik betrachtet.

Das Panel der Clearingstelle Medienkompetenz widmete sich der Bedeutung von Medienbildung für einen guten Umgang von Einzelnen und damit dann auch der Gesellschaft mit der digitalen Welt. Ein vom Medienhaus verantwortetes Panel behandelte die Problematik von Social Bots, automatisiert agierenden „Schein-Teilnehmern“, die eingesetzt werden, um in den Social Media manipulativ Themen und Meinungen stark machen. Weitere Panels waren der Entwicklung des Journalismus und den Herausforderungen für „klassische“ Medien wie Print, Radio und Fernsehen gewidmet. Mit „Cloud über dem Kloster“ ging die Deutsche Ordensobernkongress ein zunächst innerkirchlich und eher speziell anmutendes Thema an – die Auswirkungen des Internets auf den klösterlichen Schutzraum der Klausur –, das aber als Spezialfall für den persönlichen Schutzraum jedes Menschen und dessen Bedrohung ausgedeutet wurde.

Als Keynote-Speaker am zweiten Tag sprach Bundesverfassungsrichter a. D. Paul Kirchhof zu rechtlichen Problemen und Gefährdungen der Freiheit durch die Digitalisierung; er mahnte zu einem reflektierten Umgang mit den Möglichkeiten und einer gemeinsamen internationalen Gesetzgebung, die den weltweit agierenden Konzernen Einhalt gebieten könne. Den Kirchen komme vor allem der Einsatz für den Schutz der Schwachen in der von der Digitalisierung angetriebenen gesellschaftlichen Entwicklung zu.

Im Gespräch zwischen Reinhard Kardinal Marx und Timotheus Höttges, dem Vorstandsvorsitzenden der Deutschen Telekom, wurden viele der bearbeiteten Themen noch einmal aufgegriffen. Marx fragte noch einmal nach den Gewinnern und Verlierern der Digitalisierung und sprach sich, ähnlich wie vor ihm Kirchhof, für eine internationale Regulierung des Internets aus, um einen fairen Wettbewerb sicherzustellen. Höttges hielt dagegen, man müsse Neues auch einfach mal spielerisch ausprobieren können, was Regulierung oft verhindere. Die Stimme der Kirche – auch mit ihrer Morallehre – wünsche er sich lauter in der Diskussion.

Damit war er nicht allein: Wo beim Medienkongress danach gefragt wurde, was die Kirche tun, wie sie sich in den Diskurs einbringen könne, wurden ihr zumeist die Verteidigung von Werten und die Anwaltschaft für die Schwachen als erwünschter Beitrag zugeordnet. Die Vorstellung von der Kirche als „Moralagentur“ (vgl. Hans Joas) der Gesellschaft liegt hier allzu nahe.

Leider gab es – vom Panel der Orden einmal abgesehen – kaum einen Blick darauf, was die



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

Digitalisierung für die Kirche selbst bedeutet, wie sich kirchliches Leben etwa durch das Internet verändert. Dass ein Blick z. B. aus pastoraltheologischer Sicht fehlte, erklärt sich sicherlich aus der auf Gesellschaft, Journalismus und Öffentlichkeitsarbeit, also „nach außen“, konzentrierten Perspektive der Veranstalter; die Innenperspektive wäre aber zur Abrundung des Themas durchaus wünschenswert gewesen. Es ist zu hoffen, dass das Einbeziehen dieses Aspekts bei zukünftigen Medienkongressen besser gelingt.

Insgesamt war der Kongress eine interessante und informative Veranstaltung, die das Thema Digitalisierung unter vielen wichtigen Aspekten angehen konnte. Bisweilen drängte sich ein wenig der Eindruck auf, die Digitalisierung, insbesondere das Internet, erscheine vielen der Verantwortlichen immer noch eher als Störung des Bewährten und Gewohnten denn als ernstzunehmende neue Realität, mit der umzugehen ist. In diesem Zusammenhang ist symptomatisch, dass der Katholische Medienpreis, der in diesem Jahr im Rahmen des Kongresses verliehen wurde, sich nach wie vor regulär nur mit Print-, Radio- und Fernsehjournalismus befasst, während für eine multimediale Arbeit im Internet ein neu gestifteter Sonderpreis verliehen wurde – nicht ohne darauf hinzuweisen, dass der Sonderpreis in Zukunft nicht unbedingt an Arbeiten in den hier offenbar immer noch „neuen“ Medien gehen wird.

Es ist ein guter und wichtiger Schritt, dass die katholische Kirche sich mit Veranstaltungen wie dem Medienkongress mit der gesellschaftlichen Realität der Digitalisierung befasst, und doch scheint sie es fast noch ein bisschen widerwillig zu tun. Aber, um mit dem Kongresstitel zu sprechen: „Es ist erst der Anfang ...“!

Hinweis: Die Keynotes und das Gespräch Marx/Höttges sind auf der [Website des katholischen Medienhauses](#) als Videos dokumentiert.

Kongress „#OMG!1ELF!! – Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation“

Das Thema Digitalisierung betrifft nicht nur die Praxis der kirchlichen Kommunikation, insofern sie ihr neue „Transportmittel“ liefert – es betrifft auch die Pastoral und die pastoraltheologische Reflexion, weit über die bloße Nutzung digitaler Medien in der kirchlichen, auch pastoralen, Kommunikation hinaus. Digitalität hat Auswirkungen auf das Leben – auf Identität, Kommunikation, Beziehung, Gemeinschaft. Das Digitale ist nicht mehr von einem sogenannten „real life“, das ohne Digitalität stattfindet, zu trennen. Die verschiedenen Lebensbereiche und Kommunikationsformen sind längst zur untrennbaren Einheit verwoben. Diese einschneidende Veränderung der Lebensrealität der Menschen kann von der Pastoraltheologie nicht ignoriert werden, sondern ist theologisch zu reflektieren.

So widmete die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ihren diesjährigen Kongress vom 11. bis 14.9.2017 in Leitershofen diesem Themenbereich unter dem Titel „#OMG!1ELF!! – Pastoraltheologie im Zeitalter digitaler Transformation“.

Zum Einstieg gab Prof. Andreas Büsch einen einführenden Überblick über verschiedene Teilthemen der Digitalisierung und die damit verbundenen für die Pastoraltheologie relevanten Herausforderungen und Chancen. Eine Vertiefung einzelner Aspekte folgte am nächsten Tag in zweimal zwei parallelen Halbpelen – darunter der Zusammenhang von Virtualität und Komplexität mit Kirchenbildungsprozessen (Maria Herrmann), Vereinzelung/Vergemeinschaftung in Social Media (Prof. Bernd Trocholepczy), Human Enhancement (Reinhard Heil) sowie Identitätsbildung im Zusammenhang der Selbstmitteilung im Netz (Dr. Viera Pirker).

Im Form eines Webinars mit vielen Videobeispielen gab Prof. Matthias Sellmann einen Einblick in Möglichkeiten und Chancen einer von erfolgreichen Marketingstrategien inspirierten Glaubenskommunikation im Netz, was zu einem praxisorientierteren Teil überleitete, in dem in Arbeitskreisen verschiedene Praxisfelder und -beispiele in den Blick genommen wurden, so z. B. Online-Beratung, Glaubenskommunikation über YouTube und der Umgang mit Hass im Netz.

Im abschließenden Vortrag stellte Bischof Paul Tighe, Sekretär des päpstlichen Rates für Kultur und in früherer Funktion im Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, die Gedanken zur Präsenz der Kirche an den Begegnungsorten im Netz und zum Teilen und Neuerlernen des Evangeliums dar, die beim Engagement des Vatikans in den digitalen Medien leitend waren.

Das Programm zeigte auf vielfältige Weise und an vielen Beispielen auf, wie die Digitalisierung auch die Kirche und ihre Pastoral betrifft und herausfordert, und stellte erste Ansätze vor, wie damit umgegangen werden kann und wo sich auch Chancen bieten. „Digital is real“ – die Digitalität und die Virtualität sind längst Teil der Realität. Neue Kommunikations- und Sozialformen sind entstanden; die Institutionen, auch die Kirche, verlieren Autorität und Kontrolle. Neues entsteht, nicht gesteuert von oben, sondern aus der Kraft der Gemeinschaft, der Communitio, etwa wenn digitale Kommunikation Räume für neue Formen der Gemeinschaft von Glaubenden und Suchenden schafft. So zogen die Teilnehmer/innen zur Schlussreflexion ein positives Fazit: Der Wandel geschieht und bietet die Herausforderung, ihn theologisch zu reflektieren und sich kritisch, aber offen darauf einzulassen.



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

AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?

„Nun sag, wie hast du’s mit der AfD?“: Diese besondere Fassung der Gretchenfrage stellt sich seit geraumer Zeit den Kirchen. Zwar sind sie sich „kirchenoffiziell“ in ihrer ablehnenden Haltung einig, allein es fehlt die durchschlagende Wirkung: Nicht nur geht die AfD weiterhin mit dem „christlichen Abendland“ hausieren, sie hat auch weiterhin ihre UnterstützerInnen, die sich prononciert als ChristInnen und als AfD-AnhängerInnen verstehen. Und weiterhin wohlfeil ist der Vorwurf von AfD-PolitikerInnen, die Kirchen würden sich dem Dialog mit der AfD und einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit deren Positionen verweigern.

Dieser Vorwurf ist freilich eine bekannte Strategie rechter Kreise, die sich eine solche Auseinandersetzung wünschen, damit ihre Argumente öffentlich präsen- ter werden und den Diskurs bestimmen. Außerdem stehen die Grundlinien der AfD-Programmatik recht deutlich vor Augen; so ist, um fundamentale Kritik an der AfD zu üben, gar keine detaillierte Auseinandersetzung mit Einzelheiten des Parteiprogramms nötig, ja, könnte es sogar von der grundlegenden Problematik der AfD ablenken, würde man sich in solchen Details verlieren.

Mittlerweile gibt es aber durchaus einige Publikationen, die aus christlicher bzw. kirchlicher Sicht die AfD und deren Positionen analysieren. So wurde von einigen Ostbistümern eine Studie unter Leitung von Marianne Heimbach-Steins und Alexander Filipović angestoßen, die Grundpositionen und programmatische Aussagen der AfD mit der katholischen Soziallehre vergleicht. Und Wolfgang Thielmann hat im Sommer 2017 unter dem Titel „Alternative für Christen? Die AfD und ihr gespaltenes Verhältnis zur Religion“ einen Sammelband herausgegeben, der wie das evangelische Pendant zum hier zu besprechenden Werk erscheint.

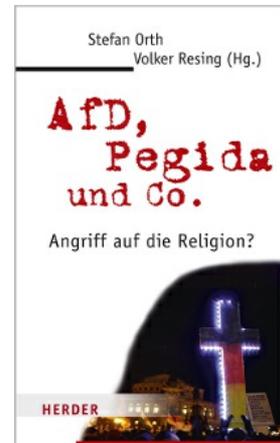
Die „katholische Prägung“ ist beim Buch, das die Herder-Korrespondenz-Redakteure Stefan Orth und Volker Resing herausgegeben haben, nicht zu übersehen, insbesondere, was die (eine) Autorin und die Autoren betrifft. Die Fragen, die sie behandeln, betreffen aber nicht nur ChristInnen, sondern auch unsere Gesellschaft insgesamt. An der Relevanz und Aktualität des Bandes ändert auch nichts, dass er bereits 2016 erschienen ist und damit die neuesten Entwicklungen nicht mehr erfassen konnte.

Auch wenn der Schwerpunkt klar auf der AfD liegt, so versucht der Band doch darüber hinaus, den gegenwärtig nicht nur in Deutschland blühenden Rechtspopulismus und dessen Begleiterscheinungen (etwa Pegida) zu verstehen. Gleich der erste Beitrag von Paul M. Zulehner eröffnet eine europäische Perspektive, wenn er nach den Gründen für den Erfolg rechtspopulistischer Politik sucht. Zulehner kreist insbesondere um das Thema Angst – und stellt dem das therapeutische Potential des Christentums gegenüber, das Liebe, Begegnung und Vertrauen vermitteln könne. Den Fokus auf Europa hat auch ZdK-Präsident Thomas Sternberg, der die unterschiedliche Indienstnahme des Begriffes Abendland thematisiert und in Abgrenzung zu Pegida und AfD fordert, Europas Zukunft aus wahrhaft christlichem Geist zu gestalten.

Diese Kombination aus Analyse der Gegenwart und der Frage nach der Stellung und Positionierung der Kirche und der ChristInnen darin begegnet bei den meisten Beiträgen. Die daraus resultierenden Redundanzen sind unvermeidlich, stören aber insgesamt nicht zu sehr. Das spricht für eine gute Mischung der Autorenschaft, die verschiedene Akzente zu setzen vermag.

Andreas Püttmann etwa stellt als Politikwissenschaftler in seiner Analyse der AfD Vergleiche mit früheren Entwicklungen in der deutschen Politikgeschichte an, während Sonja Angelika Strube nach „sich christlich verstehenden Unterstützerkreisen der AfD“ (58) fragt und dabei insbesondere auf die Initiativen des Ehepaars von Storch und die Demo für alle eingeht. Diese beiden Beiträge problematisieren auch die Verbindungen mancher kirchlicher Persönlichkeiten mit solchen Unterstützungssystemen. „Eine hinreichend klare Abgrenzung katholischer Bischöfe, Verbände und Publizisten, auch durch Zurechtweisungen im Forum internum und externum, verlangt konkret, unkritische Auftritte bei einschlägigen Veranstaltungen der rechtskatholischen Szene zu vermeiden, keine Gelder dafür zur Verfügung zu stellen und stattdessen Gegengewichte zu unterstützen“, so Püttmann (57).

Diese Problematik erscheint bei Kardinal Woelki nicht, der in seinem Beitrag eine „kirchliche Position gegenüber dem Rechtspopulismus“ entwirft. „Die Kirche lehnt die politische Programmatik des Rechtspopulismus ab, bestimmten rechtspopulistischen Positionen und Kampagnen widerspricht sie entschieden und ächtet sie“ (184), konstatiert Woelki – gefolgt von näheren Ausführungen zu verschiedenen Aspekten rechtspopulistischer Programmatik. Auch für die Frage des Dialogs kirchlicher VertreterInnen mit RechtspopulistInnen gibt



Stefan Orth/Volker Resing (Hg.), AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion? (Edition Herder Korrespondenz), Freiburg im Breisgau: Herder 2017, ISBN: 978-3-451-27466-4, 203 Seiten, € 16,99.

Woelki ausführliche, differenzierte Leitlinien.

Statt der Kirche werden in zwei anderen Beiträgen vor allem die Politik- und Medieneliten kritisch in den Blick und in die Pflicht genommen:

Joachim Klose und Werner J. Patzelt referieren zuerst aus eigener sozialwissenschaftlicher Forschung Erkenntnisse zur Zusammensetzung und zu den Hintergründen der Pegida-Demonstrationen in Dresden. Von dort her äußern sie aber auch deutliche Kritik an KritikerInnen, die Pegida (und ähnlich die AfD) pauschalisierend in ihre Deutungsmuster gepresst und abgestempelt hätten, statt sich wirklich auf die Auseinandersetzung mit den dahinterliegenden Sorgen der Menschen einzulassen: „Nie gab es ein ‚Wir haben verstanden!‘“ (161). Eine durchaus provokante Zuspitzung, bei der die gänzlich inakzeptablen Positionierungen in Pegida und AfD ein Stück weit in den Hintergrund rücken (aber keineswegs gänzlich übersehen werden: 163!), die aber auch deutlich „Hausaufgaben“ benennt.

Hans Joachim Meyer, nicht nur ehemaliger ZdK-Präsident, sondern auch ehemaliger Minister in Sachsen (mit Ostbiographie!), gewährt einen tiefen Einblick in ostdeutsche Befindlichkeiten. Er sieht nach wie vor die Menschen mit DDR-Erfahrung in Distanz zu der Demokratie, die – zusammen mit einem beträchtlichen Teil der Politik-Eliten – aus dem Westen „importiert“ worden ist; entsprechend kann sich die AfD als Alternative darstellen.

Meyer reißt außerdem mit dem Stichwort „Identität“ eine Thematik an, die Karlheinz Ruhstorfer mit Blick auf aktuelle Entwicklungen im europäischen philosophischen Denken vertieft: „Erneut befindet sich die abendländische Geschichte an einem Wendepunkt, denn das Paradigma der Dekonstruktion hat seinen progressiven Charakter eingebüßt. [...] Eine neue Suche nach Identität scheint an die Stelle des Differenzdenkens getreten zu sein“ (112). Ruhstorfer nimmt dieses neue Bedürfnis nach Identität positiv auf, betont aber gleichzeitig, dass dies nicht mit einem Rückfall in vorkritisches Denken erkaufte werden darf: „Die Dekonstruktion der Postmoderne und die Destruktion der Moderne bleiben für uns verbindlich“ (114). Allerdings ging Identität in Europa, so Ruhstorfer, immer auch mit der Integration des Anderen einher. So gilt es, „sich in der Veränderung treu zu bleiben, in der Differenz die Identität zu wahren“ (115): „Die versöhnte Verschiedenheit, die ‚Identität 3.0‘, ist die Alternative zur Alternative“ (ebd.).

Mit Blick gerade auf die zuletzt genannten Beiträge ist eine gewisse „Ostlastigkeit“ der Autoren nicht zu übersehen, hat aber ihre Gründe. Eine gute Erweiterung der Perspektive ist somit der Beitrag des Stuttgarter Stadtdekans Christian Hermes. Er hat sich öffentlich gegen die AfD und deren Versuche, die Kirchen zu vereinnahmen, positioniert; dafür erhielt er neben dem erwartbaren Shitstorm auch von vielen die Rückmeldung, „dass sie genau solche klaren Stellungnahmen von den Kirchen erwarteten und zu oft vermissten“ (90). Sein Fazit: „Angesichts der bevorstehenden (religions-)politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen wird die Kirche und werden ihre Mitglieder und Geistlichen politischer im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils sein müssen, wenn sie ihrem Öffentlichkeitsauftrag und ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gerecht werden wollen“ (91).

Fazit: Den Herausgebern ist es gelungen, namhafte katholische Persönlichkeiten wie ExpertInnen aus verschiedenen Bereichen für einen kompakten, gut lesbaren Sammelband zu gewinnen. Die Aufsätze tragen mit ihren vielfältigen Analysen zu einem vertieften Verständnis des derzeitigen Rechtspopulismus und des Phänomens AfD bei und geben Anregungen, den missionarischen Auftrag der ChristInnen und der Kirche in dieser Gegenwartslage wahrzunehmen.

Martin Hochholzer

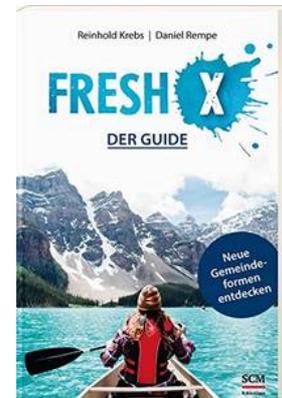
Fresh X – der Guide. Neue Gemeindeformen entdecken

Obwohl das deutsche Fresh-X-Netzwerk für neue Ausdrucksformen des Kircheseins („*fresh expressions of church*“) im Jahr 2011 vom katholischen Bistum Hildesheim mitinitiiert wurde und in diesem Jahr erfolgreich in einen Verein überführt werden konnte, haben im katholischen Raum Fresh X zumindest unter diesem Label bisher wenig Fuß fassen können. Wählt man auf der Website des deutschen Fresh-X-Vereins die Zugehörigkeit „Römisch-katholische Kirche“ aus, so bleiben von 34 dort verzeichneten Fresh X lediglich 2 übrig: die *Kleine Christliche Gemeinschaft* des Bistums Hildesheim in Braunschweig und die Aachener Gemeindegründung *Zeitfenster* für moderne Erwachsene. Vorbehalte und Hindernisse gegenüber Fresh X, die insbesondere die Gestalt der katholischen Kirche in Deutschland betreffen, liegen einerseits in der ungewöhnlichen Sozialform, mehr aber noch in der Organisationsform und in ihrem ausdrücklichen Missionsaspekt: Kirchliches Handeln war hierzulande lange darauf ausgerichtet, der vorausgesetzten christlichen Grundüberzeugung eine wohldefinierte Ausdrucksform zu bieten, es zu strukturieren und zu organisieren. Trotz einiger neuer partizipativer Elemente blieb diese grundlegende Vorstellung von Kirchesein auch in der Rezeption der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils als *Communio-Ekklesiologie* erhalten. Demgegenüber bilden Fresh X eine neue, fremde Ausdrucksweise christlichen Lebens, die sich auch langfristig nicht in die bisherige Systemstruktur eingliedert. Fresh-X-Missionare wenden sich an Menschen, die bisher keinen Anknüpfungspunkt an Kirche haben. Sie tun dies aber nicht, „weil es bei uns ja so schön ist“ und um die Menschen in ihre bestehende Organisations- und Sozialform des Christseins integrieren. Vielmehr entdecken sie, inwiefern diese Menschen von außen mit ihnen dieselben Sorgen und Sehnsüchte teilen, und gründen mit ihnen eine eigene Form des Christseins, die ihnen entspricht und die weitgehend autonom bleibt.

Trotz der mangelnden Verbreitung in Deutschland gilt die Fresh-X-Bewegung nicht nur der anglikanischen Kirche in ihrem Stammland England als Erfolgsgeschichte (vgl. die Übersetzung der Studie der anglikanischen Kirche „[Faktencheck: Mehr als nur Geschichten](#)“). Auch für den deutschen Raum wird sie von vielen Pastoraltheolog*innen als Zukunftsperspektive angesehen. Unter der dementsprechend mittlerweile relativ zahlreichen Literatur fällt der Titel „Fresh X – der Guide. Neue Gemeindeformen entdecken“ von Reinhold Krebs und Daniel Rempe zunächst durch seine erfrischend bunte, mit vielen Bildern versehene Aufmachung auf. Die Gestaltung ist an das Format eines Reiseführers angelehnt: Während sich das Inhaltsverzeichnis in der Innenseite der Klappbroschur versteckt, wird jedes Kapitel zu Beginn klar erkennbar auf einer Landkarte verortet.

Auf elf Stationen bewegt sich die Leserin/der Leser so durch das Gelände und begibt sich auf Entdeckungsreise. Die Route beginnt bei den Merkmalen einer Fresh X und den biblischen Grundlagen von Mission und Aufbruch. Der Leser/die Leserin erfährt so, dass die Fresh X in ihrer Grundausrichtung einem „inkarnatorischen Ansatz“ folgt: Wie das Wort Gottes in Jesus Christus in die Welt kam, um unter den Menschen zu leben (mit Verweis auf Joh 1,14a), so zeichnet sich auch das Missionsverständnis der Fresh X dadurch aus, zu den Menschen zu gehen, um bei ihnen zu bleiben (11). Hieraus ergeben sich die vier grundlegenden Merkmale einer Fresh X, die anschließend erläutert werden: missional, kontextuell, lebensverändernd und gemeindefördernd. Im darauffolgenden Kapitel werden neben dem Wandel von der Komm-Struktur zur Geh- und Bleiben-Struktur (33 f.) auch weitere Haltungen, die das Missionsverständnis der Fresh X kennzeichnen, in der „Missionsstrategie Jesu“ (26) verortet, bevor dann noch einmal grundsätzlich nach der Motivation für missionarischen Aufbruch gefragt wird. Aus diesen Grundlagen ergeben sich schließlich fünf konkrete Schritte der Gründung einer Fresh X: 1. Genau hinhören, 2. Gutes tun, 3. Gemeinschaft leben, 4. Glauben entdecken und leben und 5. Gemeinde entsteht. In diesen Schritten zeigt sich, dass christliche Mission nach dem Verständnis der Fresh-X-Bewegung letztlich in der *Missio Dei* gründet: „Mission ist, herauszufinden, was Gott bereits tut, und dabei mitzumachen“ (74). In Kürze erfährt die Leserin/der Leser so nicht nur Grundzüge des modernen Missionsverständnisses, das die Fresh X prägt, sondern auch von dessen praktischer Umsetzung.

Die weiteren Kapitel behandeln die Geschichte der Fresh-X-Bewegung in England und die Entstehung des Fresh-X-Netzwerks in Deutschland, bevor es in den letzten beiden Kapiteln um die Integration der Fresh X in die kirchliche Landschaft und weitere kritische Rückfragen geht. Zwischen die Kapitel eingeschoben sind drei Blöcke mit „Ausflugstipps“, geographisch unterteilt in „in den Norden“, „in die Mitte“ und „in den Süden“. Aus den jeweiligen



Reinhold Krebs/Daniel Rempe, *Fresh X – der Guide. Neue Gemeindeformen entdecken*, Witten: SCM R.Brockhaus 2017, ISBN: 978-3417268140, 160 Seiten, € 14,95.

Regionen werden hier exemplarisch einzelne Fresh X vorgestellt. Der Anhang bietet mit Hinweisen auf Fresh-X-Präsentationen und -Kurse, DVDs, Internetlinks und einem Verzeichnis der Partner des Fresh-X-Netzwerks „Proviant für den weiteren Weg mit Fresh X“; hinzu kommen Dank, Anmerkungen und weiterführende Literatur. Ganz hinten finden sich abschließend in der Klappbroschur noch einmal in Kurzform erläutert die vier Merkmale einer Fresh X, die fünf Schritte zur Gründung einer Fresh X werden auf der Umschlagsinnenseite noch einmal auf einer Landkarte grafisch veranschaulicht.

Auf knappen 160 Seiten stellt das Buch so einen kompakten Streifzug durch die Fresh-X-Landschaft dar. Es eignet sich sowohl für Menschen, die von Fresh X nur eine grobe Vorstellung haben und mehr über die Hintergründe dieser Bewegung erfahren wollen, als auch für jene, die sich konkret um neue Ausdrucksformen von Kirche bemühen. Wer sich trotz oder gerade aufgrund ihrer Fremdheit in knapper Form mit dem Potential der Fresh-X-Bewegung vertraut machen möchte, dem sei das Buch von Reinhold Krebs und Daniel Remppe sehr empfohlen. Die Grundlagen, Geschichte und Merkmale der Fresh-X-Bewegung bieten eine hervorragende Inspirationsquelle, Anleitung und Ermutigung für eine Kirche der Zukunft. Wenn aus Perspektive einer herkömmlichen katholischen Ekklesiologie Vorbehalte gegenüber Fresh X bestehen mögen, so gibt diese Vision Anlass, das bisherige Kirchenbild zu überdenken.

Jörg Termathe

Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung

Wer sich mit Grundfragen des Missionarischen befasst, stößt immer wieder auf die Thematik der Verkündigung. Oft als „Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation“ oder als amtliche Homilie enggeführt, ist „Verkündigung“ jedoch ein Grundthema, an dem sich viele theologische und pastoral-praktische Fragen brechen. Es ist das Verdienst von Isabelle Senn, mit dieser Dissertation ein elementares Kompendium, eine fundierte Theologie der Verkündigung vorzulegen. Das dargebotene und aufbereitete systematische, fundamentaltheologische und kommunikationswissenschaftliche Material und Senns Reflexionen bieten immer wieder Ansatzpunkte, die den pastoraltheologisch interessierten Leser inspirieren und weiterdenken lassen. Verkündigung als zentraler Vollzug von Kirche wird als „Praxisgeschehen der Mitteilung des Evangeliums“ (14) verstanden. Der Ansatzpunkt für die Reflexion ist die Begrifflichkeit vom „Gotteswort in Menschenworten“. Damit gelingt Senn eine interessante Dynamik von Kommunikation, Begegnung, Dialog, Sendung und Zeugnis als Eckpunkte eines theologischen Verkündigungsverständnisses. Die biblischen Schriften als schriftgewordenes Wort Gottes werden zum Ausgangspunkt der Ausführungen zu Vortrag und Hören der Schrift und (rezeptionsorientiertem) Umgang mit ihr. Die Schrift wird als (allein und gemeinsam) rezipierte Schrift erst zum Wort Gottes. Das „Wort Gottes“ ist Christus selbst als auferstandener Präsenter, das Heil von Gott im Hier und Jetzt. Die metaphorische Redeweise ist genauer zu bedenken, wenn man sagt: „Gott spricht“; hinzu kommen Überlegungen über Sender und Empfänger, über die Art und Weise der Mitteilung, ihren „Gehalt“, das Mittel der Vermittlung und die „Antwort“ des Hörers/der Hörerin, der/die seinerseits/ihrerseits als Zeuge/Zeugin zum Verkündiger/zur Verkündigerin wird. Senn stellt gegen ein traditionelles instruktionstheoretisches Verständnis von Offenbarung (satzhafte Wahrheit, *fides quae*) im Rückgriff auf Rezeptionsästhetik und Sprachphilosophie (Sprechakttheorie, Performativität) das Moment des wirksamen göttlichen Wortes im Menschenwort in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen. Das erlaubt ihr, dann auch den menschlichen Verkündiger und die Bedingungen dieses nachgelagerten Kommunikations- und Offenbarungsvorgangs zu beschreiben.

In einem ersten, theologiegeschichtlichen Teil entwickelt die Autorin Grundlagen eines biblischen und theologischen Verständnisses von Verkündigung: Der biblische Befund der Rede vom „Verkündigen“ wird dargeboten, ebenso die Rolle der Bibel selbst in der Verkündigung bedacht; Senn beschreibt katholische und protestantische Theologie und Praxis der Verkündigung und zeigt das neuscholastisch-vorkonziliare Verständnis von Offenbarung als „Information“ oder „Lehre“ mit der kirchlichen Amtlichkeit als dem Primat (und Monopol) des Lehrens auf. Kirchliche Erneuerungsbewegungen, die Wiederentdeckung des Kerygabegriffs und die Beiträge der Mysterientheologie sowie der Innsbrucker Verkündigungstheologie führen in der neueren katholischen Theologie zu einem erneuerten Verständnis von Verkündigung. Dabei sind Wort und Sakrament stärker aufeinander bezogen, Verkündigung erscheint hier stärker als Aktualisierung des im Schriftwort zugesagten Heils, das Gott in Jesus Christus im Heute wirkmächtig und zeichenhaft realisiert. Insbesondere evangelische theologische Ansätze, die das Wort im Zentrum des gnadenhaften Erlösungs- und Rechtfertigungsgeschehens sehen, und eine durch Symbol- und Sprechakttheorie erneuerte Theologie führen u. a. in Karl Rahners Konzept des „exhibitiven Wortes“ zu einem veränderten Verkündigungsverständnis. Jesus Christus als der Auferstandene im konkreten Hier und Jetzt ist das werthafte Ereignis der Gnade. Das Wort Gottes schafft (neue und erlöste) Wirklichkeit. Mit diesen „Vorarbeiten“, so stellt es Isabelle Senn glaubhaft dar, formulierte das Zweite Vatikanische Konzil in *Dei verbum* ein vom Ersten Vatikanum abweichendes Verständnis: Jesus Christus als lebendiges Wort Gottes ist das wirkmächtige Symbol der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung. Gott offenbart nicht mehr „etwas“ über sich, satzhafte Wahrheiten, die – in Katechismusschriften und Lehrsätzen gegossen – geglaubt im Sinne von „für wahr gehalten“ werden sollen. Vielmehr entwickelt das Konzil eine Offenbarungstheologie, bei der Gott sich selbst als der in Liebe Zugewandte kommuniziert und vermittelt, der die Menschen wie Freunde anspricht und sie in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens einlädt. Menschliche Verkündigung, die diese göttliche Offenbarung aufnimmt und weiterwirken lässt, muss diesem dialoghaften und einladenden Gemeinschaftscharakter Rechnung tragen, sie findet zeugnishaft als Antwortgeschehen des Menschen in der Kontextualität und Situativität der jeweiligen Lebenswelt statt. Für das Konzil ist Verkündigung so ein zentraler Begriff in der (durchgetragenen, nicht aufgehobenen) Spannung von allgemeiner Berufung des Gottesvolkes zur Verkündigung und spezieller amtlicher Beauftragung der Ordinierten. Diese



Isabelle Senn, *Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung* (Innsbrucker theologische Studien 91), Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2016, ISBN: 978-3-7022-3538-3, 474 Seiten, € 45,00.

Spannung wird in der Folge des Konzils das Verständnis von Evangelisierung (und Neuevangelisierung) weiter durchziehen. Nach Ansicht des Rezensenten ist dies auch heute noch Ursache für viele Missverständnisse, was das Verständnis und auch die Praxis von Evangelisierung und kirchlicher Sendung (Mission) ist. Die „Vermittlung“ religiöser Inhalte wird im Konzil eingeordnet in eine ganzheitliche Sicht auf den Menschen. Verkündigung wird zur wirksamen Ansage des Heils, das Gott selbst als Befreiung aus konkreten Bedrängnissen, als Gabe und Heilung, als Verheißung und Geschenk von Lebenssinn und -wahrheit bewirkt. Auf diesem Hintergrund beschreibt Senn Verkündigung in einem missionstheologischen Kontext als einen umfassenden Prozess des Christwerdens und Christbleibens und denkt dies weiterhin in kirchenrechtliche und homiletische Kontexte hinein. Dieser erste, ganz starke Teil der Arbeit entwickelt einen klaren roten Faden und nimmt den Leser auf eine spannende Reise mit.

In einem zweiten, systematisch-theologischen Grundlagenteil unternimmt die Autorin den Versuch, die bereits umrissene Theologie der Verkündigung systematisch weiter zu entfalten. Schade, dass nach dem einleitenden Teil so vieles erwartbar ist. Die Systematik, die sich jeweils am Verständnis von „Gotteswort“ (Sender), des „im“ (Vermittlungsprozess) und des „Menschenworts“ (Empfänger und bezeugender Sender zugleich) orientiert, liest sich wegen der Fülle an dargebotenem Material etwas mühsamer; durch gelegentliche Redundanzen wird das Lesen hier eher zur „Arbeit“, hier wünschte sich der Rezensent eine stärkere Straffung.

Der dritte Teil des Bandes kündigt schließlich praktisch-theologische Perspektiven an. Es ist sehr kreativ, das bislang Entwickelte auf pastoraltheologische Zentralthemen und mit diesen vermittelte Spannungsfelder durchzubuchstabieren: Vergegenwärtigung (zwischen Tradition und Situation), Glaube (zwischen Information und Inspiration), Vollmacht (zwischen Amt und Charisma), Überzeugung (zwischen Argument und Existenz), Dialog (zwischen Ich und Du) und Gemeinde (zwischen gemeindlichem und gemeindebildendem Vollzug). Dennoch bleibt der pastoral-praktisch interessierte Rezensent etwas enttäuscht zurück, da der Schwerpunkt auch hier – wie bei einer fundamentaltheologischen Arbeit ja natürlich auch zu erwarten ist – nicht die pastorale Praxis oder eine entsprechende Reflexion auf kirchlich-pastorale Entwicklung ist. Aber Senn bietet eben an dieser Stelle pastoral-theologische Grundeinsichten, die es nun noch einmal in pastoral-praktische Vollzüge zu übersetzen gälte, was das Dargebotene nämlich für Haltungen, Strukturen, Ziele und Praxis einer „verkündigenden“ Kirche bedeuten würde. Dieser Dialog ist noch zu führen und würde sich lohnen.

Alles in allem ist die Lektüre aufschlussreich und lohnenswert. Das Verkündigen selbst wird zum Thema, Verkündigen ist mehr als bloßes „Ausrichten“ einer Botschaft. Durch die Verkündigung und in der Verkündigung ereignet sich bereits ein Geschehen der Kommunikation, der Begegnung und Beziehung. Wenn sich das göttliche Wort heute und hier performativ ereignet, dann sind auch solche pastoralen und ekklesialen Ansätze dadurch legitimiert, die das Geschehen des Heils und das Handeln Gottes als eigenen Impuls von Gott her sehen (*missio Dei*). Erst wenn Christen und Kirche sich selbst unter das Wort stellen, das Jesus Christus als fleischgewordener Logos selbst ist, wenn sie sich selbst öffnen, um das Wort Gottes als Beziehungsgeschehen an sich geschehen zu lassen, dann können sie aufmerksam werden auch für das Gotteswort, das „am anderen Ort“ oder in nicht-kirchlichen Kontexten wirksam wird. Hier kommt dann die Kategorie des hinweisenden Bezeugens ins Spiel. Verkündigung bleibt somit göttliches Wirken, das durch menschliche (kirchliche) Verkündigung unterstützt und materialisiert wird, insofern sich Gläubige und die Glaubensgemeinschaft in ihrer Lebens- und Verkündigungspraxis immer wieder selbst dem irritierenden, herausfordernden und erneuernden Wirken des Geistes Gottes aussetzen. Auch und gerade der Verkündiger/die Verkündigerin des Wortes bleibt selbst immer Hörer/in des Wortes.

Hubertus Schönemann

Kurz vorgestellt: Auf dem Weg zur Erstkommunion

Spätestens mit Unterzeichnung der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen im Jahre 2009 haben sich die Regierungen von Bund und Ländern in der Bundesrepublik Deutschland das Ziel der Inklusion auf ihre Fahnen geschrieben. Dies betrifft in besonderer Weise auch den Bildungsbereich, in dem statt der Ausgliederung in Förderschulen zunehmend auf Schulformen Wert gelegt wird, in denen nichtbehinderte, lernbehinderte und körperbehinderte Schüler_innen gemeinsam unterrichtet werden. Mithilfe von Binnendifferenzierung wird versucht, sowohl lernstarken als auch lernschwachen Schülern innerhalb des gemeinsamen Lernsettings gerecht zu werden. Da die Erstkommunionvorbereitung vielerorts weiterhin jahrgangsweise erfolgt, führt diese Entwicklung in den Schulen dazu, dass die Einladung hierzu gleichermaßen an Menschen mit Behinderungen ergeht und diese so in den Erstkommunionentreffen sichtbar werden. Neben dieser faktischen Gegebenheit kann sich eine Kirche, der die Sorge um die Menschen am Rande in besonderer Weise aufgegeben ist, auch aus theologischen Gründen der Entwicklung der Inklusion nicht verschließen.

In einem Pilotprojekt des Bistums Fulda hat nun Markus Tomberg, Professor für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät Fulda, gemeinsam mit seiner Frau Jutta Tomberg einen entsprechenden Kommunionkurs entwickelt. Die Arbeitsbücher „Auf dem Weg zur Erstkommunion. Das Materialbuch für Katechetinnen und Katecheten“ und „Auf dem Weg zur Erstkommunion. Das Mitmachbuch für Kinder“ sind im Herder-Verlag erschienen.

Um den Kindern einen vorkognitiven Zugang zur Eucharistie zu ermöglichen, setzt der Kurs weniger auf die Vermittlung von Inhalten als darauf, elementare Erlebnisse und Erfahrungen des Glaubens zu bieten. Damit sich die Inklusion auch außerhalb der Erstkommunionvorbereitung fortsetzt, sollen nicht nur die Kinder, sondern auch ihre Familien und die Gemeinde in die Kommunionvorbereitung einbezogen werden. Ein modularer Aufbau bietet den beteiligten Personen die Möglichkeit, inhaltliche Aspekte und Hintergründe je nach Schwerpunkt zu vertiefen. Ein weiteres Kernelement, das auf inklusives Lernen ausgerichtet ist, ist die ritualisierte Gliederung der Gruppentreffen in die Elemente Begrüßung („Ankommen“), Vaterunser und Agape („Anfangen“), gemeinsame Arbeit zum vorgegebenen Thema des Gruppentreffens („Arbeiten“), Aufbewahrung von Erinnerungen im Mitmachbuch sowie in Form von Plakaten, Bastelarbeiten und Fotos („Aufbewahren“), Hören eines Bibeltextes und Abschlusslied oder -gebet („Abschluss“). Die Bearbeitung der Themen ist häufig gestalterisch orientiert: So soll z. B. eine Osterkerze beklebt oder eine Krippe aufgebaut werden, um darüber mit den angehenden Kommunionkindern über ihren Glauben ins Gespräch zu kommen.

Neben den Hinweisen zur Arbeit in den Familiengruppen, die ein wichtiges Element des Kurses darstellen, bieten die Kursbücher Unterstützung zur Gestaltung von Elternabenden, zum Angebot von Workshops durch Gemeindeglieder und zur Vorbereitung der liturgischen Feiern sowie Arbeitsmaterialien wie Bastelvorlagen, Kopiervorlagen und Lieder.

Jörg Termathe



Markus Tomberg/Jutta Tomberg, *Auf dem Weg zur Erstkommunion. Das Materialbuch für Katechetinnen und Katecheten*, Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2017, ISBN: 978-3-451-37755-6, 192 Seiten, 25,00 €.



Markus Tomberg/Jutta Tomberg, *Auf dem Weg zur Erstkommunion. Das Mitmachbuch für Kinder*, Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2017, ISBN: 978-3-451-37756-3, 80 Seiten, 8,50 €.

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel3/2017_6

Bildnachweis Titelbild:

OpenClipart-Vectors / pixabay.com, public domain (CC0)

[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

Titelbild Ausgabe 1/2017:
Pieter Bruegel der Ältere [Public domain], via [Wikimedia Commons](#)

Titelbild Ausgabe 2/2017:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 3/2017:
OpenClipart-Vectors / pixabay.com, public domain (CC0)

Gestaltung

Georgy · Büchner
www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann
www.yellowlabel.de