

Editorial



Armut

Was ist Armut?

CLEMENS SEDMAK

Wahrnehmungen von Armut in der verbandlichen Caritas

ULRIKE WÖSSNER UND KILIAN STARK

Zur Wirkungsgeschichte biblischer Armutsideale

MARTIN HOCHHOLZER

Armut als Teil der christlichen DNA

THOMAS LAUBACH

Arme Kirche – authentische Kirche

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

Armut: Elend und Verheißung

STEFAN SILBER

Klimawandel und globale Gerechtigkeit

JULIA MOOS UND CLAUDIO MOSER

Was obdachlose Menschen brauchen. Ein Praxisbericht aus dem Franziskustreff

BR. MICHAEL WIES OFMCAP

AKTUELLES PROJEKT

Hauskirche
kafarna:um

AKTUELLE STUDIE

„Was mein Leben
bestimmt? Ich!“
Lebens- und
Glaubenswelten
junger Menschen
heute

TERMINE & BERICHTE

Neues
Grundlagenstatut der
KAMP

*Die Kirche und ihr
Personal
Künstliche
Intelligenz – und die
Frage nach dem
Menschen*

REZENSIONEN

*Einfach nur Jesus?
Eine Kritik am
„Mission Manifest“
Making Missionaries
– Junge Evangelikale
und ihre Mission
Christentum als Stil*

[Zu dieser Ausgabe](#)

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

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

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Nichts ist leicht zu übersehen. Man nimmt etwa den Bahnsteig wahr, auf dem man steht, und sieht den Boden der Bahn, in die man gleich steigen wird – aber das Nichts dazwischen, den Abstand, beachtet man womöglich nicht. Und der kann größer sein als gedacht. Zur Stolperfalle werden. Oder einen Blick in unschöne Abgründe (oder zumindest ins Gleisbett) gewähren, wenn man beim Einsteigen zufälligerweise doch nach unten blickt.



„Mind the gap!“ – „Auf den Abstand achten!“ – ist freilich zwiespältig. Einerseits gilt es oftmals überhaupt, ein Gespür für Abstände, Lücken, Unterschiede, kaum sichtbare Grenzen zu bekommen, sei es auf den Wegen, die wir gehen, sei es im sozialen Leben ... Andererseits sind viele Abstände nicht „technisch bedingt“ (wie in der Londoner U-Bahn), sondern von Menschen gezogene Abgrenzungen und Ausgrenzungen.

Und manches hängt in komplexer Weise zusammen: Materielle Armut – und damit sind wir beim Schwerpunkt dieser euangel-Ausgabe – bedeutet quasi „technisch“ (automatisch) auch stark verringerte Möglichkeiten, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen; dieser geringe Status führt zu Nichtbeachtung oder gar Verachtung von Seiten der „Gesellschaft“; und die damit korrespondierende Scham der Armen vergrößert den Abstand noch weiter.

Entsprechend dekliniert der erste Beitrag in dieser euangel-Ausgabe von *Clemens Sedmak* Armut als soziale Ausgrenzung durch. Ergänzt wird das durch den Blick, den *Ulrike Wössner* und *Kilian Stark* vom Deutschen Caritasverband auf die soziale Lage in Deutschland und den Umgang damit durch Politik und Kirche werfen.

Aber ist von christlicher Seite nicht ohnehin klar, wie auf Armut zu reagieren ist? Keineswegs, wie der Blick auf die Wirkungsgeschichte biblischer Armutstexte von *Martin Hochholzer* zeigt: Der „Stachel“ der Armut führte in christlich geprägten Gesellschaften nicht nur zu Wohltätigkeit und sozialem Engagement, sondern auch zu Spiritualisierungen – und oft genug zu Ausweichbewegungen, zu einer „bürgerlichen“ Praktikabilität, die die Würde der Armen beschnitt. Und dennoch ist Armut Teil der christlichen DNA, so *Thomas Laubach*, und nicht nur zu bekämpfen, sondern auch sich als eine spirituelle Haltung anzueignen.

Also: Armut – ein Thema für Christen und die Kirche. Nein, mehr als das! Papst Franziskus sagt uns deutlich, dass Kirche erst authentisch wird, wenn sie zu einer armen Kirche für die Armen wird. Hier liegt ein grundlegendes Kriterium für Kirchenentwicklung und Pastoral, wie der Beitrag von *Ursula Nothelle-Wildfeuer* deutlich macht. Armut und Elend als Umkehrruf: *Stefan Silber* stellt das mit Bezugnahme auf Franz von Assisi, lateinamerikanische Entwicklungen und die Bibel dar – die Papst Franziskus’ Denken in besonderem Maße prägen.

Auch die Perspektive auf Armut im Beitrag von *Julia Moos* und *Claudio Moser* steht in besonderem Bezug zum Denken von Papst Franziskus, denn Klimawandel und globale Gerechtigkeit spielen in der Enzyklika *Laudato si’* eine zentrale Rolle. Und dennoch: Armut findet sich auch direkt vor unserer Haustür, auf unseren Straßen. Konkrete Erfahrungen aus der Arbeit mit Obdachlosen schildert *Br. Michael Wies*.

„Mind the gap!“ – das ist ein Aufruf, auf Abstände und auf Abgründe zu achten, die auch in unseren so fortschrittlichen Zeiten hartnäckig weiterbestehen. Wahrnehmen dürfen wir aber



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

in diesen Tagen auch wieder eine Überbrückung von Abständen: Gott ist mit der Geburt Jesu uns nahegekommen – in aller Einfachheit und Armut. Gott will menschenfeindliche Abstände überwinden – und lädt uns ein, es ihm gleichzutun.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion

Was ist Armut?

Arm ist, wer nicht reich ist? Das greift zu kurz: Clemens Sedmak begreift Armut wesentlich als soziale Ausgrenzung – und erläutert Aspekte, Folgen und Risiken der Armut, die sich auch vor unserer Haustür findet.

Armut ist soziale Ausgrenzung; soziale Ausgrenzung ist die nicht gewollte Unfähigkeit, an standardisierten kulturellen Aktivitäten teilzuhaben. „Nicht gewollt“ bezieht sich auf den Unterschied zwischen „Fasten“ und „Hungern“. Essen ist – neben einer biologischen Notwendigkeit – stets auch ein kulturelles Spiel, das bestimmten Regeln unterliegt. Man kann sich (Fasten!) freiwillig aus diesem Spiel zurückziehen, man kann aber auch zur Exklusion gezwungen werden. Die Eintrittsstellen sozialer Ausgrenzung sind steten Veränderungen unterworfen. Zu meiner Studienzeit waren Mobiltelefone kaum verbreitet; heute deutet die so selbstverständliche Frage „Gibst du mir bitte deine Handynummer?“ darauf hin, dass hier eine Verschiebung dessen, was als standardisierte kulturelle Aktivität gilt, stattgefunden hat. Mittlerweile wird in vielen Kontexten Zugang zum Internet im Privathaushalt vorausgesetzt; es ist eine standardisierte kulturelle Aktivität geworden, die gerade deswegen neue Eintrittsstellen für Ausgrenzung erzeugt: Die Möglichkeit, Behördengänge online zu erledigen, ist „good news“ für viele, führt aber für andere dazu, dass sie sich ausgeschlossen fühlen. Wer schon einmal an einem Bahnhof, der Personenschalter mehr und mehr durch Automaten ersetzt, ältere Mitmenschen oder Touristen dabei beobachtet hat, wie sie mit den Automaten kämpfen, kann sich vorstellen, wie Neuerungen neue Ausgrenzungsmechanismen mit sich bringen. Der „Korb“ dessen, was als selbstverständliche kulturelle Aktivität gilt, verändert sich von Jahr zu Jahr, von Land zu Land.

Armut ist soziale Ausgrenzung; Mindeststandards für gesellschaftliche Teilhabe können bis zu einem gewissen Grad mit Geld gemessen werden; Armutsgrenzen und Armutsschwellen werden mit Beträgen angegeben, also beziffert. Mit einem Nettoeinkommen von 781 Euro oder weniger gilt eine alleinstehende Person in Deutschland als arm. Dabei ergeben sich natürlich Unschärfen, weil verfügbares Einkommen eine Sache und das Gesamt finanzieller Belastungen eine andere Sache ist. Wer Wohnraum geerbt hat, wird mit 781 Euro weiter kommen als jemand, der Miete zahlen muss. Dazu kommt, dass viele Menschen in Haushalten mit mehreren Personen leben, wobei zwar ein Mindestbetrag pro Haushalt, um jenseits der Armutsgrenze zu sein, festgesetzt werden kann; es kann aber nicht kontrolliert werden, wie innerhalb des Haushalts finanzielle Mittel verteilt werden.

Armut als soziale Ausgrenzung kann als Mangel von Zugängen beschrieben werden oder als Situation mit erschwerten Zugängen – Zugang zum Arbeitsmarkt, Zugang zum Wohnungsmarkt, Zugang zum Gesundheitssystem, Zugang zum Rechtssystem, Zugang zu kulturellen Angeboten, Zugang zu politischem Einfluss. Eine Armutslage kann auch als erschwerter Zugang zu „Räumen“ beschrieben werden – Zugang zu Versorgungs- und Einkommensspielraum, Zugang zu Lern- und Erfahrungsspielraum, Zugang zu Dispositions- und Partizipationsspielraum, Zugang zu Kontakt- und Kooperationsspielraum, Zugang zu Regenerations- und Mußenspielraum. Hier deutet sich schon die Kargheit eines Lebens in Armut an, das unter ständigem Stress steht. Und ständiger, toxischer Stress führt nachweislich zu Schädigungen des Gehirns. Kinder, die in Armut aufwachsen und chronischem Stress ausgesetzt sind, können ihre kognitiven Fähigkeiten nicht entsprechend ausbilden, was sie auf Dauer auch im Erwachsenenleben benachteiligt (weswegen die Bekämpfung von Kinderarmut eine sozioethische Priorität darstellt).

Linda Tirado hat in ihrem Buch *Hand to Mouth* (2014) für den US-amerikanischen Kontext beschrieben, was es heißt, in Armut zu leben; sie beschreibt die vielen „schlechten Entscheidungen“, die sie gezwungen ist zu treffen, etwa die Entscheidung zu rauchen. Sie weiß, dass Rauchen schädlich und teuer ist; aber wenn man gezwungen ist, drei Teilzeitjobs zu haben, um irgendwie über die Runden zu kommen, wenn man (aufgrund der drei Jobs) nur wenige Stunden Schlaf pro Nacht hat, die noch dazu in lauter Wohnung auf schlechter Matratze stattfinden, brauche man eine – wie auch immer unvernünftige – Kraftquelle, die Energie für die nächsten zehn Minuten schenkt, wie das eine Zigarette tut. Sie habe nicht die echte Freiheit, ihr Leben anders zu gestalten.

Soziale Ausgrenzung und Zugangsmängel schränken also Freiheiten ein; deswegen ist es nicht verwunderlich, dass ein bedeutsamer Weg in der Armutsforschung, der so genannte „Fähigkeitenansatz“ („*capability approach*“) Armut als „Beraubung von Fähigkeiten“ („*deprivation of capabilities*“) beschreibt. Eine Fähigkeit ist dabei eine echte Handlungsmöglichkeit, wo ich entscheiden kann, ob ich sie nutze oder nicht. Ein Leben in Armut, so ein



Dr. Clemens Sedmak ist Professor für Sozialethik an der University of Notre Dame, USA, sowie Leiter des Zentrums für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg.

Hauptgedanke dieses Zugangs, schränkt Wahlmöglichkeiten und Handlungsfreiheiten ein. Wie viele hochbegabte Kinder wissen gar nicht, dass sie hochbegabt sind! Man denke an den Fall von Phiona Mutesi, mittlerweile eine berühmte Schachspielerin aus Uganda, deren immense Begabung zufällig von einem amerikanischen Schachlehrer, Robert Katende, entdeckt wurde, als sie neun Jahre alt war. Tim Crothers hat ihre Geschichte in seinem Buch *Das Schachmädchen. Der erstaunliche Weg der Phiona Mutesi* (2017) beschrieben. Mangelnde Förderung, ein nicht funktionierendes Bildungssystem und fehlende Institutionen hätten Phiona Mutesi ihrer Fähigkeiten beraubt. Menschen, die nicht entsprechend begleitet werden, können ihre Fähigkeiten nicht entsprechend ausbilden, sind deswegen um Freiheiten betrogen. Aus diesem Grund beschreibt Amartya Sen als Hauptvertreter des Fähigkeitenansatzes Bildung als Schlüssel zur Bekämpfung von Armut – damit Menschen ein Leben nach ihren jeweiligen Wertvorstellungen führen können. Anders gesagt: Wir können es uns gar nicht leisten, Menschen in Armut leben zu lassen, weil sie damit in ihrer Fähigkeit, zum Gemeinwohl beizutragen, eingeschränkt sind. Hier verkümmern auch soziale Möglichkeiten!

Armut als Ausgrenzung geht auch mit Beschämung einher; Adam Smith hat deswegen im 18. Jahrhundert den Nichtarmen als diejenigen beschrieben, der sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zeigen kann („*the ability to go about without shame*“). Es ist beschämend, nicht dabei sein, nicht mitmachen, nicht teilnehmen zu können, obwohl man dies gerne wollte. Der südafrikanische Literaturnobelpreisträger J. M. Coetzee beschreibt diese traurige Dynamik in seinem autobiographischen Text *Der Junge*. Er zeichnet in diesem Text die Entwicklung seines Vaters nach, nachdem dessen Anwaltskanzlei verloren ging. „Der Vater schaut sich nach Arbeit um. Jeden Morgen pünktlich um sieben macht er sich in die Stadt auf. Doch ein oder zwei Stunden später – das ist sein Geheimnis –, wenn alle anderen aus dem Haus sind, kommt er zurück. Er zieht wieder den Schlafanzug an und geht mit dem Kreuzworträtsel der Cape Times, einer Taschenflasche Brandy und einem Krug Wasser ins Bett. Um zwei nachmittags, ehe die anderen zurückkommen, zieht er sich an und geht in seinen Klub“ (Coetzee 2003, 186 f.). Der Sohn entdeckt das Geheimnis des Vaters, als er eines Tages krankheitshalber der Schule fernbleibt. Der Vater sperrt sich nicht nur im Haus ein und verfällt dem Alkohol, er versteckt auch die Rechnungen, die mit der Post zugestellt werden – und die Situation eskaliert, die Familie verliert nahezu alles. Der Sohn verliert Achtung vor dem Vater.

Armut höhlt auch das Selbstbewusstsein aus; der deutsche Philosoph Thomas Mahler hat ein Buch über seine Erfahrung als Hartz-IV-Bezieher geschrieben. Er findet sich in der Schlange vor der Arbeitsagentur, ein Augenblick, vor dem er sich gefürchtet hat, seit er weiß, was „sozialer Status“ bedeutet; er hat begriffen, „dass Selbstbewusstsein unglaublich viel damit zu tun hat, für wen man sich gerade hält“ (Mahler 2011, 14). Er kämpft mit seinen Emotionen: „Unruhe steigt in mir auf. Eine tiefe, ernste Angst. Wo soll ich hin? Was soll ich jetzt tun? Wer werde ich jetzt sein?“ (ebd. 90). Eine besondere Belastung ist die Erfahrung von Scham, er schämt sich vor seinen Verwandten, auf die Frage nach seinem Lebensunterhalt antworten zu müssen, er schämt sich, Geld von seiner Tante zugesteckt zu bekommen, seine Mutter schämt sich für ihn und „hat mir im letzten Telefongespräch gestanden, das Wort *Hartz IV* vor ihren Freundinnen nicht über die Lippen zu bringen. Sie sage dann einfach: *Der schlägt sich so durch*. Und hofft, dass die Frage damit erledigt ist“ (ebd. 177). Armut macht aufgrund der Dauerbelastung auch krank.

Beschämung ist belastend; der Druck, Beschämendes verstecken zu müssen, erzeugt Stress. Der deutsche Soziologe Stefan Selke hat in seinen empirischen Untersuchungen zu „Tafel“-Nutzer/innen in Deutschland immer wieder die Erfahrung gemacht, dass Scham ein massiver Faktor in der Erfahrung von Armut ist, und sein Buch einschlägig mit dem Titel *Schamland* versehen. „Scham ist das Grundgefühl der Armut“ (Selke 2013, 39). Mehr und mehr Menschen leiden an den Kosten von Armut, an „Vertrauensverlust, Verlassensängste[n] und Selbstabwertung“ (ebd. 22). Es ist, das kann man sich vorstellen, für ein Gemeinwesen nachteilig, wenn Vertrauen verloren geht. Das geht auf Kosten des sozialen Zusammenhalts. Eine fünfzigjährige Frau, die trotz zahlreicher Bewerbungen keine fixe Anstellung findet, sagt Selke im Gespräch: „Das sind Schamgefühle und Schuldgefühle. Das macht es nicht gerade einfacher, durchs Leben zu gehen“ (ebd. 34). Scham isoliert, trägt zur Vereinsamung bei. Scham führt nach Selkes Analyse auch dazu, dass Menschen sich ruhigstellen und disziplinieren lassen, in die Vereinzelung drängen. „Durch systematische Beschämung entsteht individuelle Scham, die Menschen gefügig macht“ (ebd. 44). Beschämung hat viele Gesichter, wie sie auch Markus Breitscheidel in seiner Studie über den Niedriglohnsektor ausgewiesen hat – er betätigt sich als Sammler von Pfandflaschen, die er aus öffentlichen Mülleimern fischt, was ihm nach anfänglicher Überwindung auch gelingt („Mit jeder einzelnen Flasche rückt das Gefühl der Scham mehr und mehr in den Hintergrund“; Breitscheidel 2010, 37); auch die Beschämung eines Besuches durch den Gerichtsvollzieher, dem er sich vollständig mit seinem Hab und Gut zu offenbaren hat, bleibt ihm nicht erspart.

Armut grenzt aus, Armut schränkt ein, Armut macht unfrei, Armut beschämt. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Menschen, die von Armut betroffen sind, in erster Linie Menschen sind, die ein gutes Leben ersehnen und nicht einfach nur „überleben“ wollen. Menschen in einem Flüchtlingslager sind bereit, Lebensmittelrationen zu verkaufen, um ein wenig Tee mit Zucker zu erstehen, ein wenig Luxus, ein wenig „Gutleben“. Abhijit Banerjee und Esther Duflo haben in ihrer Studie über die Ökonomie von armutsbetroffenen Menschen (*Poor*

Economics; 2011) darauf hingewiesen, dass armutsbetroffene Menschen nicht stets „vernünftig“ in billige Kalorien investieren wollen, sondern auch Erfahrungen von „Wohlleben“ machen wollen (ein Stück Schokolade, ein Film).

Ein klassisches Buch der Armutsforschung macht diese Sehnsucht nach Schönheit deutlich: Carolina Maria de Jesus hatte in den 1950er Jahren als alleinerziehende Mutter von drei Kindern als Müllsammlerin in einem Slum in São Paulo überlebt; ihr Tagebuch wurde entdeckt und im Jahr 1960 unter dem Titel *Quarto de Despejo* veröffentlicht. Darin beschreibt sie ihre Sehnsucht nach Schönheit und ihre Erfahrung, keinen Zugang zu Schönheit (schöne Natur, schöne Räume, schöne Kunst) zu haben. In diesem Tagebuch tritt eine besonders grausame Facette von Armut zutage: Carolina möchte ihren Kindern eine gute Mutter sein, hat aber nicht die Möglichkeiten, ihren Kindern – wie das eine Mutter will – Lebenssicherheit, Nahrungssicherheit, Ausbildung, ein soziales Leben, Geburtstagsfeiern und Erlebnisse zu bieten und zu schenken. Sie leidet schrecklich darunter, dem wohl gerechtfertigten Bild der guten Mutter nicht gerecht werden zu können. Armut schränkt damit tragischerweise auch moralische Spielräume ein. Armut macht es schwer zu planen; Armut macht es schwer, Versprechen abzugeben; Armut macht es schwer, verlässlich zu sein. Regenia Rawlinson hat in einem Buch (*A Mind Shaped by Poverty*; 2011) geschildert, was Armut mit der Psyche eines Menschen macht; hier sind Lebensenttäuschung und Misstrauen, Frustration und immer wieder genährte Gefühle von Minderwertigkeit und Unterlegenheit prägende Faktoren. Dies wird durch die alltäglichen Demütigungen, denen arme Menschen ausgesetzt sind, verstärkt. Die französische Sozialanthropologin Anna Sam (2009) hat in der Schilderung ihrer mehrjährigen Erfahrungen als Kassiererin in einem Supermarkt die Dynamik beschrieben, selbst wie eine Sache, wie ein Gegenstand behandelt worden zu sein. Das ist demütigend. Kundinnen und Kunden begegnen der Kassiererin als austauschbarem Objekt, häufig ohne Blickkontakt, geschweige denn mit einem Austausch von Worten. Viele armutsbetroffene Menschen haben mit Behörden zu tun und müssen sich herablassende Behandlung gefallen lassen.

Armut ist soziale Ausgrenzung, aber auch Beraubung von Entscheidungsfreiheiten. Es gibt viele Wege in die Armut. In allen Fällen freilich gilt: Menschen, die von Armut betroffen sind, sind Menschen. Und niemand, der über Armut spricht, sollte das mit der Selbstgefälligkeit einer Person tun, die glaubt, nie in Armut fallen zu können. Auch diese Frage ist in der Armutsforschung wichtig: Wer redet, wer entscheidet über Armut? Der Spiegel veröffentlichte seinerzeit (1993) einen einschlägigen Artikel mit dem Titel *Arm an Wissen über Armut*, der die Basis sozialpolitischer Entscheidungen zum Inhalt hatte. Es wurde geschildert, wie Beamte mit großer Lebenssicherheit oder Politiker/innen mit hohem Lebensstandard über den Umgang mit Armutssituationen urteilen, aus einem Mangel an Armutswissen heraus.

Pedro Arrupe, der langjährige Generaloberer der Jesuiten, verfasste am 8. Januar 1973 einen Brief über die Armut (*Carta sobre la pobreza*, geschickt an Vicente D’Souza SJ, Provinzial in Indien). In diesem Dokument erinnert Arrupe daran, dass man Armut tatsächlich erfahren muss, um sie verstehen zu können, wenigstens für eine bestimmte Zeit. Die Erfahrung von Armut vermittelt ein Wissen von Armut, wie es andere Perspektiven und Zugänge nicht erschließen können; freiwillige Armut, verstanden als Besinnung auf das äußerlich Notwendige, bringt innere Freiheit mit sich, ein Überwinden von Abhängigkeiten. Das sind bedenkenswerte Punkte, gerade auch für diejenigen, die über Armut sprechen. Arrupe hat auch darauf hingewiesen, wie wichtig es sei, echte Freundschaft mit Armen zu pflegen, und damit erstens die Menschlichkeit von Armutsbetroffenen selbstverständlich zu sehen und zweitens „mit Armen zu leben und mit Armen zu sprechen“ und nicht bloß über sie.

Als Christinnen und Christen wollen wir ja auch nicht vergessen, dass Armut eine besondere Tür zu Christus ist, wie es das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums festhält.

Literatur

Arm an Wissen über Armut, in: Der Spiegel 31/1993, 26–28.

Arrupe, Pedro, *Carta sobre la pobreza*, 1973 (abgerufen am 13.12.2018).

Banerjee, Abhijit V./Duflo, Esther, *Poor Economics. A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*, New York 2011.

Breitscheidel, Markus, *Arm durch Arbeit. Ein Undercover-Bericht*, Berlin 2010.

Coetzee, J. M., *Der Junge. Eine afrikanische Kindheit*, Frankfurt/Main 52003.

Crothers, Tim, *Das Schachmädchen. Der erstaunliche Weg der Phiona Mutesi*, München 2017.

de Jesus, Carolina Maria, *Quarto de Despejo. Diário de uma favelada*, São Paulo 1960.

Mahler, Thomas, *In der Schlange. Mein Jahr auf Hartz IV*, München 2011.

Rawlinson, Regenia, *A Mind Shaped by Poverty. Ten Things Educators Should Know*, Bloomington 2011.

Sam, Anna, *Die Leiden einer jungen Kassiererin*, München 2009.

Selke, Stefan, *Schamland. Die Armut mitten unter uns*, Berlin 2013.

Tirado, Linda, *Hand to Mouth. Living in Bootstrap America*, New York 2014.

Vom Sehen und Handeln

Wahrnehmungen von Armut in der verbandlichen Caritas

Ulrike Wössner und Kilian Stark zeigen aus der Sicht und am Beispiel der sozialpolitischen Orientierungen des Deutschen Caritasverbandes auf, wie sich in verschiedenen gesellschaftspolitischen Konstellationen auch die Herausforderungen ändern, wie Armut wahrgenommen wird und wie damit umgegangen werden kann. Sie votieren u. a. für eine neue Debatte über Beteiligungs- und Gerechtigkeitsfragen in einem reichen Land. Not sehen und handeln wird so zu einem Cantus firmus kirchlichen Umgangs mit der Armut und den Armen.

Vom Wegsehen und von verdeckter Armut

Das „Sehen“ von Armut ist ein herausfordernder Punkt. Bis in die 1990er Jahre bildete allein die Feststellung, es gebe Armut in Deutschland, einen Tabubruch. Unter Überschriften wie „Arm im reichen Land“ drehte sich die politische und mediale Debatte vor allem um die Anerkennung, dass Armut auch in einer Wohlstandsgesellschaft existieren kann. Noch 1986 formulierte der damalige Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland, Helmut Kohl, stellvertretend für viele: „Die neue Armut ist eine Erfindung des sozialistischen Jet-Sets“ (STERN, 24. Juli 1986). 19 Jahre vor der Zusammenlegung von Sozial- und Arbeitslosenhilfe („Hartz IV“), 16 Jahre vor der Einführung des Euro und vier Jahre vor der Wiedervereinigung brachte er damit zum Ausdruck: 1. Im „reichen“ Deutschland gibt es keine Armut, 2. Sozialhilfebezieher/-innen sind nicht arm, weil sie ja Sozialhilfe beziehen, und 3. wenn überhaupt von Armut die Rede sein könne, so allenfalls von „bekämpfter Armut“. Nach herrschender Meinung war „Armut“ gleichbedeutend mit physischer Existenzbedrohung. Da der deutsche Wohlfahrtsstaat vor dieser absoluten Armut schütze, könne es *per definitionem* auch keine „Armen“ geben. Von Regierungsseite wurde also erstens die Existenz von „relativer“ Armut negiert oder als legitime Manifestation sozialer Ungleichheit bewertet, jedoch nicht als gesellschaftliches Problem. Und zweitens wurde vorausgesetzt, dass alle Bedürftigen soziale Hilfen beziehen.

Tatsächlich nahm damals wie heute ein nennenswerter Anteil von Armen seine Unterstützungsansprüche eben nicht wahr – aus Unwissenheit oder aus Scham – oder auch, weil er an den bürokratischen Systemen scheiterte, über die Hilfeansprüche einzulösen sind. Diese Armen tauchten nicht in der Sozialhilfestatistik auf, wurden nicht gesehen, existierten „unterhalb des Radars“ der Politik. Doch die Caritasdienste – Bahnhofsmissionen, Anlaufstellen für Wohnungslose, Schwangere und viele andere – hatten mit diesen Menschen täglich zu tun. Daher war es ein wichtiges Ziel des Deutschen Caritasverbandes, den Blick auf diese „verdeckte Armut“ zu lenken. Unter dem Titel „Arme unter uns – Der deutsche Caritasverband bezieht Position“ wurden 1992 die Ergebnisse einer umfassenden Armutsuntersuchung veröffentlicht (vgl. Caritas 1992). Über 4000 Hilfesuchende und 3000 Mitarbeitende der Caritas-Dienste wurden befragt. Die Untersuchung war Teil einer breit angelegten Armutsinitiative; motiviert wurde sie durch das Wort: „Die Option für die Armen ist auch in der reichen Gesellschaft und Kirche in Deutschland die Option der Caritas“ (ebd. 471).

Auch die christlichen Kirchen in Deutschland meldeten sich in dieser Zeit und angesichts von ankommender Massenarbeitslosigkeit mit einem gemeinsamen „Sozialwort der Kirchen“ 1997 zu Wort. Darin betonten sie die „vorrangige Option für die Armen“ als christlichen Kernauftrag zur „Weltgestaltung“ für „eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1997). Gerade mit der Herausstellung des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“, der Einzug in die Sozialethik der Kirchen gefunden hat und darauf hinweist, dass „soziale Ordnungen wandelbar und in die gemeinsame moralische Verantwortung der Menschen gelegt sind“ (ebd. 47), verweisen die Kirchen darin auf die Kontextualität von Armut und deren Wahrnehmung. Dieses Sozialwort der Kirchen hatte zwar Ende der 1990er Jahre aus nahezu allen gesellschaftlichen und politischen Lagern eine große Zustimmung erhalten. Es war gelungen, über den kirchlichen Bereich hinaus eine breite Diskussion in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft über die tragenden Werte und Zukunftsperspektiven von Wirtschaft und Gesellschaft anzuregen, doch ein notwendiger Konsens über gemeinsame Schritte zur Überwindung der hohen Arbeitslosigkeit und der damit verbundenen Armut(srisiken) in Deutschland kam nicht zustande.

Not sehen und „fordern“

Im Jahr 2000 beauftragte die damalige rot-grüne Koalitionsregierung den ersten Armuts- und Reichtums-Bericht (vgl. Bundesregierung 2001); damit war eine wichtige Forderung des Deutschen Caritasverbandes von 1992 erfüllt. Nicht nur in der Caritas, auch innerhalb von



Ulrike Wössner ist Referentin für Sozialraumorientierung und Soziale Stadtentwicklung beim Deutschen Caritasverband in Freiburg.



Kilian Stark ist der Leiter der Arbeitsstelle Gemeindecartas beim Deutschen Caritasverband in Freiburg.

Gesellschaft und Politik wurde Armut nun als gesellschaftliches Phänomen anerkannt. Der massive Anstieg der Arbeitslosigkeit und steigende Sozialhilfeausgaben führten zu einer neuen Problem-Definition: Auf der politischen Agenda stand fortan nicht die Bekämpfung von Armut – sondern die Bekämpfung von Abhängigkeit. In Teilen der Bundesregierung und vielen Medien galten Millionen von Transferleistungsbeziehern als empirischer Beleg dafür, dass die „soziale Hängematte“ zu bequem sei. Dieses „Sehen“ von Armut führte zur sozialpolitischen Maxime des „Forderns und Förderns“. Angestrebt wurde vor allem eine Aktivierung und Qualifizierung arbeitsloser Menschen. Grundlegendes Paradigma hinter dieser Arbeitsmarktpolitik war, dass nur diejenigen Menschen der Unterstützung durch die Gemeinschaft würdig sind, die unter Beweis stellen, dass sie sich anstrengen (wollen). Der Katholik Franz Müntefering brachte es damals (zum Entsetzen vieler Parteigenossen) auf den Punkt: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.“

Not sehen und befähigen

2005 alarmierte ein weiterer Armuts- und Reichtumsbericht (vgl. Bundesregierung 2005) mit der Feststellung, dass über 1,5 Millionen Kinder und Jugendliche unter 15 Jahren in Deutschland auf Sozialhilfeniveau lebten, über zwölf Prozent der jungen Menschen unter 25 arbeitslos waren und 15 Prozent keine Berufsausbildung hatten. Auch der Deutsche Caritasverband setzte in den Folgejahren neue Akzente des Handelns. Es ging nun nicht mehr darum, die Existenz von Armut und verdeckter Armut zu belegen, sondern um die Frage, wie Armut vermieden und Wege aus der Armut gewiesen werden können und welche Rolle die soziale Arbeit dabei spielt. Vor allem benachteiligte Kinder, Jugendliche und junge Menschen sollten gezielter gefördert werden. Mit der sogenannten „Befähigungsinitiative“ knüpfte die Caritas auch an aktuelle Strömungen wie den „Capability-Approach“, den Ansatz der Verwirklichungschancen aus ökonomischer Sicht, an ([siehe dazu auch den Beitrag von Clemens Sedmak in dieser Ausgabe](#)). „Keine Gesellschaft kann es sich leisten, ‚ihre‘ Kinder zu vernachlässigen.“ „In ihnen zeigt sich die Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft“, so Caritas-Präsident Peter Neher bei der Eröffnung der Kampagne „Mach dich stark für starke Kinder“ 2007 (Neher 2007).

Not studieren und publik machen

Der noch immer aktuelle Arbeitsauftrag des Gründers Lorenz Werthmann an den Deutschen Caritasverband lautet „publizieren, studieren, organisieren“. Damit werden die wirksame Präsentation der karitativen Arbeitsfelder in der Öffentlichkeit, deren wissenschaftliche Aufarbeitung (Caritaswissenschaft) sowie die Zusammenfassung und Bündelung aller karitativen Bestrebungen und Einzelorganisationen in einem Verband angesprochen. Das „Publizieren“ meint nicht die Werbewirksamkeit verbandlicher Aktivitäten, sondern die gesellschaftliche (und politische) Aufmerksamkeit für soziale Nöte und deren Abhilfen. Es geht um das „Publik-Machen“ sozialer Missstände und Ungerechtigkeiten, auch über die öffentliche (d. h. auch mediale) Wahrnehmung hinaus.

In vielen sozialpolitischen Fragen verfügt der Deutsche Caritasverband heutzutage über eine hohe Reputation in der Politikberatung. Er erarbeitet Konzepte zur Kindergrundsicherung, gibt wissenschaftliche Studien zum Schulabbruch oder zur Energiearmut in Auftrag. Er beteiligt sich an Sozialmonitoring-Gesprächen mit der Bundesregierung, in denen die Wohlfahrtsverbände Auswirkungen von Sozialreformen auf Betroffene thematisieren, sowie an der „Nationalen Armutskonferenz“, in der sich Betroffene selbst organisieren. Die Caritas vor Ort ist Träger vielfältiger sozialer Dienste und Einrichtungen, die keineswegs durch Fallpauschalen oder öffentliche Zuschüsse auskömmlich finanziert sind, sondern durch Eigenmittel, Spenden und das hohe Engagement der haupt- und ehrenamtlichen Fachkräfte der Caritas getragen werden: z. B. Kleiderkammern und Essens-Treffs, Straßenambulanzen, die Bahnhofsmissionen, Schlafplätze für Frauen mit Gewalterfahrung und vieles mehr. Diese Dienste für die Ärmsten sind auch die ärmsten Dienste, d. h. deren Bestand ist häufig ungesichert. Die darin Beschäftigten – vielfach Frauen, viele in Teilzeit beschäftigt – haben selbst meist nur ein geringes Einkommen.

Auch für örtliche kirchliche Strukturen wird „Not sehen und handeln“ zunehmend zum Leitmotiv. Pfarrgemeinden entdecken ihren diakonischen Auftrag, schaffen Begegnungsräume für die Bewohner/-innen eines sozialen Raumes, fördern dadurch den Zusammenhalt zwischen ganz unterschiedlichen Personengruppen und wenden sich gezielt Armutsgefährdeten zu, zum Teil mit Quartier-Treffpunkten oder mobilen Espresso-Bars in benachteiligten Vierteln. Die Pastoral vor Ort entdeckt über den Kirchturm hinaus den umgebenden Sozialraum, agiert vernetzt mit kommunalen oder privaten Akteuren bzw. Initiativen. Armut erhält dadurch wieder soziales Ansehen (im Sinne von wahrgenommen zu werden und Gemeinschaft zu erleben) und die christliche Gemeinde wieder gesellschaftliche Relevanz. Durch den Fokus auf Armut geschieht „diakonische Kirchenentwicklung“, wird durch ein Miteinander von Betroffenen (von „Armut“ im doppelten Wortsinn) Kirche aufgebaut, entstehen neue „Kirchorte“.

Aus christlicher Sicht geht es um „die Armut, die die Voraussetzungen schafft, um trotz unserer Grenzen im Vertrauen auf die Nähe Gottes und getragen von seiner Gnade in Freiheit die persönliche und gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen“, so Papst Franziskus in seinem Schreiben zum ersten „Welttag der Armen“ 2017 (Papst Franziskus 2017, 4.). Um dies zu erkennen und zu „sehen“, ist die unmittelbare Begegnung mit Armut bzw. Armen unumgänglich. Neben allem differenzierten „Sehen“ und präventivem wie adäquatem „Handeln“ ist es vor allem auch das unmittelbare „Begegnen“ mit Armen, das Armut

verändert. Betroffene „die Wärme der Liebe spüren zu lassen“, zerbricht den „Teufelskreis der Einsamkeit“, so Papst Franziskus (ebd. 3.).

Caritasverbände und ihre Einrichtungen und Dienste arbeiten dabei oft Hand in Hand mit Pfarrgemeinden vor Ort. Die verbandliche Caritas unterstützt bspw. mit ihrer „Gemeindecaritas“ die diakonischen Anstrengungen der Pastoral, fördert Kirche vor Ort in ihrem „Not-Sehen-und-Handeln“.

Hauptberuflich und ehrenamtlich Mitarbeitende der verbandlichen Caritas und der Kirchengemeinden sehen täglich Arme und Armut. Sie sehen, dass wenig Geld und Vermögen nur einen Teil der Armutslebenslage ausmacht. Eklatant schlechtere Gesundheitschancen, geringere Bildungschancen, eine schlechte Wohnsituation, fehlende kulturelle Teilhabe – das alles sind Folgen und Ursachen von Armut.

Die Mitarbeitenden lindern nicht nur Not, sondern können Armut auch sichtbar und publik machen. Dann entfaltet ihr Handeln eine hohe Wirksamkeit über den Einzelfall hinaus. Dieses Erleben für die Kirche und für die verbandliche Caritas spürbar und fruchtbar werden zu lassen, Armut unmittelbar zu begegnen, für Abhilfen zu sorgen und darüber zu „publizieren“ – das ist eine große, eine wichtige Aufgabe. Die „Option für die Armen“ auf diese Weise wahrzunehmen, wird auch zur „Option für die Zukunft“ von Kirche.

Ungerechtigkeit sehen und handeln

Armut stellt kein unabwendbares, zu duldendes Schicksal dar. Armut (und deren Bekämpfung) ist auch kein Selbstzweck zur religiösen (Selbst-)Evangelisation. Sie entsteht vielmehr durch gesellschaftlich-ökonomische Differenzierung bzw. Unterscheidung. Papst Franziskus hat mit seiner Botschaft zum ersten „Welttag der Armen“ eindrücklich auf die Frage der Gerechtigkeit in Bezug auf Armut hingewiesen, wenn er davon spricht, dass „heutzutage immer mehr ein unverschämter Reichtum zutage tritt, der sich in den Händen weniger Privilegierter ansammelt und der nicht selten mit Illegalität und der beleidigenden Ausbeutung der menschlichen Würde einhergeht“ (Papst Franziskus 2017, 5.).

Seit 2001 sind fünf Armuts- und Reichtumsberichte der Bundesregierung erschienen. Das Phänomen Armut ist wissenschaftlich in allen Facetten durchleuchtet. Es ist hinreichend bekannt, dass in Deutschland vor allem Kinder, Jugendliche und Alleinerziehende, Familien mit vielen Kindern und Menschen mit Migrationshintergrund von Armut bedroht sind. Neue Armutsrisiken ergeben sich auch im Verlauf einer Lebens- und Berufsbiografie, z. B. durch Trennung und Scheidung, Krankheit, durch die Situation als Alleinerziehende (zumeist bei Frauen) oder durch Überschuldung aufgrund einer gescheiterten beruflichen Selbstständigkeit. Nachdem Altersarmut jahrzehntelang kaum eine Rolle gespielt hat, wird sie viele erneut treffen – ebenfalls zumeist Frauen. Der soziale Aufstieg von Kindern aus Familien in prekären Lebenslagen ist heute schwieriger als noch in den 70er Jahren – trotz wirtschaftlicher Prosperität in der Bundesrepublik Deutschland. Nicht nur Vermögen und Reichtum werden vererbt – auch Armut wird an die nächste Generation weitergegeben. Dabei sind die Mechanismen dieser Vererbung mehrdimensional, subtil und mächtig zugleich. Gerade die vordergründig individuellen Auswirkungen von Armut, der faktische Ausschluss von gesellschaftlich relevanter Meinungs- und Entscheidungsbildung, haben gesamtgesellschaftliche Auswirkungen, wenn z. B. Benachteiligte signifikant vermindert an politischen Diskursen teilnehmen und praktisch zu einer großen Gruppe von „Nicht-Wählern“ werden. Globalisierung, Bankenkrise, ein hohes Maß an sozialer Ungleichheit und Abstiegsängste bei den Mittelschichten – das erschüttert das Versprechen über den Zusammenhang von individueller Leistung und sozialer Sicherheit und auch die Legitimität staatlicher Institutionen.

Und so wird der Diskurs über „Armut“ heute auch über Beteiligungs- und Gerechtigkeitsfragen geführt. Doch die Frage der Gerechtigkeit scheint in der öffentlichen Debatte um Armut nachgerade ein erneutes Tabu zu sein. Diese Frage stellt sich vor allem, wenn Armut „zum Maßstab [wird], der es erlaubt, den korrekten Umgang mit den materiellen Dingen einzuschätzen und auch in selbstloser und nicht besitzergreifender Weise die eigenen Beziehungen und Willensantriebe zu leben“ (Papst Franziskus 2017, 4.). Papst Franziskus verweist damit auf den „Reichtum der Armut“ (ebd. 3.); sie kann individuell wie global zur Korrekturhilfe werden, um den Einsatz von Ressourcen und das Beharren auf materielle Sicherheiten zu überdenken.

Not wirklich sehen und mutig handeln

„Wenn Du eine Gesellschaft begreifen willst, dann schaue Dir an, wie sie mit ihren Armen umgeht“ (Robert Castel). Was sagt unser Handeln und unser Sehen über unsere Gesellschaft aus? Wird der aktuelle Hartz-IV-Satz der Lebenslage einer alleinerziehenden Mutter gerecht – oder ist er nur richtig berechnet? Wie groß muss der Lohnabstand sein, wenn auch etliche Vollzeit-Erwerbstätige von ihren Löhnen nicht leben können? Wieviel Abstand erträgt eine Gesellschaft zwischen „Armen“ und „Reichen“? Um welchen Preis und in welchen Lebenssituationen darf ein Mensch frei davon sein, seine Arbeitskraft am Markt zu „verkaufen“? Letztlich ist das „Genug zum Leben“, das eine Gesellschaft gewährt, normativ gesetzt und entstammt ihrer jeweiligen Sicht auf Armut.

Andere Perspektiven von und zu Armut ins Spiel zu bringen bzw. zu halten, das ist der Auftrag des Caritasverbandes. Armut wird zum Prüfstein der Relevanz der christlichen Botschaft wie des christlichen Wohlfahrtsverbandes. Nicht umsonst hat sich der Sozialverband der Katholischen Kirche den Namen „Caritas“ gegeben, der die umfassende,

Literatur

Bundesregierung (Hg.), Lebenslagen in Deutschland. Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, 2001 (alle Internetquellen abgerufen am 12.12.2018).

Bundesregierung (Hg.), Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, 2005.

Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 93 (10/1992).

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.

sich offenbarende und Gemeinschaft stiftende Liebe Gottes umschreibt. Die Wahrnehmung von Armut bedeutet sowohl für Kirche als auch für ihren Caritasverband einen ständigen „Stachel im Fleisch“. Um wahrhaft „Not sehen und handeln“ zu können, bedarf es – bildlich gesprochen – eines fortwährenden „Brillen-Putzens“ und „Fokus-Scharfstellens“. Die Selbstvergewisserung aus der christlichen Botschaft heraus verhilft dem Caritasverband in seinem kompetenten wie professionellen Handeln im Wohlfahrtssystem zu einem vertiefteren, von Weitsicht statt von Vorsicht geprägten „Not-Sehen-und-Handeln“.

[Neher, Peter, Auftakt der Kampagne 2007 „Mach dich stark für starke Kinder. Eine Initiative für benachteiligte junge Menschen“. Statement bei der Pressekonferenz am 31. Januar 2007.](#)

[Papst Franziskus, Botschaft zum ersten Welttag der Armen, 2017.](#)

Ist nur eine Kirche der Armen die wahre Kirche?

Zur Wirkungsgeschichte biblischer Armutsideale

Armut ist seit je her ein zentrales Thema für die Kirche, und die Frage nach dem rechten Umgang damit bestimmt ihr Wirken in der Welt wesentlich mit. Martin Hochholzer zeichnet nach, wie hier biblische Traditionen bis heute mehr oder auch weniger prägend sind.

Es fällt auf – und zwar negativ! –, wenn er fehlt: der besondere christliche Blick auf Armut und die Armen. Diesbezüglich erfährt etwa das „Mission Manifest“ (Meuser/Hartl/Wallner 2018) deutliche Kritik, weil die karitative Dimension von Kirche dort unterbelichtet ist (vgl. Nothelle-Wildfeuer 2018; Hochholzer 2018).

Doch woher kommt es, dass bis heute – besonders augenfällig bei Papst Franziskus – die „Option für die Armen“, aber auch eine gewisse „Option für die Armut“ quasi zur DNA des Christentums gehört? Dazu muss man auf die Ursprünge der Kirche schauen: auf die Zeit der ersten Christen, auf das Wirken Jesu – und darüber hinaus auf die jüdischen Armutstraditionen, an die Jesus und die Menschen in seiner Nachfolge anknüpfen.

Wer verstehen will, warum Armut so zentral für die christliche Sendung ist, muss also auf die Bibel schauen: Sie enthält die einschlägigen Überlieferungen und Texte, die bis heute Menschen (übrigens nicht nur Juden und Christen!) wachrütteln und herausfordern. Dem wollen wir (sehr selektiv) in einem kleinen Streifzug durch die Wirkungsgeschichte der biblischen Armutsvorstellungen und -ideale nachgehen.

Die Wirkungsgeschichte in der Bibel

Armut ist relativ, steht immer in einem Gegenüber: Wer arm ist, ist nicht reich – und gehört üblicherweise nicht zu denen, die das Sagen haben. Arme sind eine beständige Anfrage und Mahnung an die Wohlhabenden und die Mächtigen, für mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu sorgen; denn eigentlich sollte ja niemand Not leiden müssen. All das wird gerade auch in der Bibel verhandelt.

Im Alten Testament gibt es in der Weisheitsliteratur zwar auch Stimmen, die Armut als selbstverschuldet in den Blick nehmen (z. B. Spr 6,9–11; 24,30–34). Doch geradezu ein Cantus firmus im AT ist der Protest gegen die Ausbeutung der sozial Marginalisierten (paradigmatisch: Waisen und Witwen), wie ihn insbesondere die Propheten immer wieder erhoben. Flankiert wird das durch eine „Sozialgesetzgebung“, die u. a. Schuldenerlasse und Schutzrechte für Arme umfasste, sowie vor allem in nachexilischer Zeit durch private Wohltätigkeit (vgl. dazu Schottroff/Schottroff 1991, 171–173). Gott erscheint – etwa in den Psalmen – als Schutzherr der Armen, der ihre Rechte verteidigt; der Umgang mit den Armen wird zu einem wesentlichen Prüfstein für den, der vor Gott gerecht sein will (vgl. z. B. Ps 10).

Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bibel beginnt bereits in der Bibel selbst, wenn Bibeltexte auf andere Bibelstellen Bezug nehmen, sie zitieren, interpretieren und in neue Zusammenhänge stellen. Jesus stand in den Traditionen des Judentums, und so sollte es nicht verwundern, dass das Neue Testament betont, wie er das alttestamentliche Nächstenliebegebot auf die Sorge für die Armen hin entgrenzte (vgl. z. B. Mt 19,19–21).

Neben der Wahrnehmung der allgegenwärtigen materiellen Not finden wir im NT aber auch eine gewisse Spiritualisierung von Armut. Auch dies hat alttestamentliche Wurzeln: In exilisch-nachexilischer Zeit bezeichneten sich (oppositionelle) Fromme als „Arme“, die auf Gottes (eschatologische) Erlösung harren. Die Seligpreisungen und andere neutestamentliche Texte betonen dagegen Gottes Heilszusage besonders an die Armen, ohne das von deren Frömmigkeit abhängig zu machen (vgl. Merklein 1983, 468 f.). Nicht nur die Solidarisierung mit den Armen, sondern auch selbst gelebte Besitzlosigkeit wird geradezu als ein Erkennungszeichen der Jünger Jesu dargestellt: Nicht nur sollen die ausgesandten Jünger (fast) nichts mitnehmen (Mk 6,8 f.), soll ein Mann vor der Nachfolge Jesu seinen Besitz verkaufen (Mt 19,21), haben die Jünger alles zurückgelassen (Mt 19,27), sondern auch die Urgemeinde in Jerusalem wird als Gütergemeinschaft geschildert (Apg 4,32). Das alles steht vor dem Hintergrund der vehementen Kritik Jesu am Reichtum, der Menschen vom Reich Gottes abhält (vgl. z. B. Mt 6,24; 19,23 f.).

Allerdings: Nicht nur die verbreiteten Mahnungen zur Wohltätigkeit in der Evangelien- und Briefliteratur zeigen, dass im Urchristentum Besitzlosigkeit *de facto* nur von einer Minderheit (etwa Wanderpredigern) gepflegt wurde; Paulus fordert die Thessalonicher sogar explizit dazu auf, mit den eigenen Händen zu arbeiten und so auf niemanden angewiesen zu sein (1 Thess 4,11 f.).

Wir haben also in der Bibel ein vielfältiges Verhältnis zur Armut (und damit auch zum



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

Reichtum) – Kontroversen in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte waren somit quasi schon vorgezeichnet.

Wohltätigkeit in der mittelalterlichen Gesellschaft

„Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach!“ (Mt 19,21): ein herausfordernder Spitzensatz. Ulrich Luz bemerkt zu seiner Wirkungsgeschichte: „Für die Ausleger der Alten Kirche ist zunächst klar, daß der Befehl Christi in V 21 wörtlich zu verstehen ist und allen gilt“ (Luz 1997, 131). Doch auch: „In der werdenden Großkirche konnten die alten Ideale der besitzlosen Wanderradikalen nicht aufrechterhalten werden. Mehr und mehr wurde das Gewicht auf die rechte *Gesinnung* gegenüber dem Reichtum gelegt“ (ebd. 131 f.).

Das ist symptomatisch für den Umgang mit den vielfältigen biblischen Aussagen zur Armut in der Bibel und zur damit verbundenen Reichtumskritik: Sie sind sehr präsent in ihrer Wirkung auf die christliche Gesellschaft des mittelalterlichen Europas – sie werden aber auch praktikabel gemacht (vgl. dazu Geremek 1991, 21–87). Im Kontext der Ausdifferenzierung des aufkommenden (städtischen) Bürgertums bedeutet das eine gewisse „Arbeitsteilung“ zwischen verschiedenen Ständen; die radikale spirituelle Armut, die als „evangelischer Rat“ gefasst wird, kommt dabei dem Mönchtum zu. Ansonsten gilt: „Der Reichtum der einen ist notwendig, damit den Armen geholfen werden kann. Das Lob des Almosens enthält nicht nur die Erlösungschance für die Reichen, sondern es sanktioniert auch den Reichtum, ist dessen ideologische Rechtfertigung“ (ebd. 27).

Somit führte das Armutsethos, das von der kirchlichen Verkündigung beständig in Erinnerung gerufen wurde, nicht zu einem grundlegenden gesellschaftlichen Wandel. Vielmehr ging es nicht nur um die Sicherung des individuellen Heils durch Werke der Barmherzigkeit, sondern es bot sich hier Raum für bürgerliche Selbstdarstellung durch fromme Schenkungen und Stiftungen (Spitäler, Waisenhäuser etc.) und öffentlich verteilte Almosen (vgl. ebd. 30 f.).

Der Arme wurde somit „innerhalb der *societas christiana* als Objekt und nicht als Subjekt der christlichen Gemeinschaft behandelt“ (ebd. 28). Die Armenfürsorge verwaltete und reglementierte, sie sollte mit Vernunft und Unterscheidung erfolgen (vgl. ebd. 35). Almosen wurden geradezu als Tauschgeschäfte betrachtet – man erwartete dafür etwa das Gebet des Empfängers für den Spender (vgl. ebd. 58 f.). In diesem Kontext kommt die prophetische Dimension christlicher Sendung nicht gesellschafts-, sondern individualbezogen zum Tragen: etwa in der Warnung vor Lastern wie Geiz.

Der Streit um die Armut der Kirche

Und doch fehlte es im Mittelalter auch nicht an fundamentaler Kritik an den Zuständen in Gesellschaft und Kirche. Angeregt u. a. durch die Aussendungsrede (speziell Mt 10,5–15 parr.) entwickelte sich ab dem 11. Jh. u. a. in Italien eine Armutsbewegung (vgl. dazu Armutsbewegung 2018): Laienprediger ließen allen Besitz hinter sich und zogen umher.

Diese Armutsbewegung erlangte zwar bis zu einem bestimmten Grad auch kirchliche Förderung – etwa durch die Päpste Innozenz III. (1198–1216) und Gregor IX. (1227–1241) –, doch kam es immer wieder auch zu Konflikten mit der kirchlichen Hierarchie (etwa in der Frage der Laienpredigt) bis hin zur Verurteilung als Ketzer (so etwa bei den Waldensern und zwischenzeitlich auch bei den Humiliaten). Letztlich waren die römischen Versuche, die Armutsbewegung durch Integration in Ordensstrukturen einzufangen, nur begrenzt erfolgreich.

Den „*pauperes Christi*“ der Armutsbewegung ging es nicht nur um ihr eigenes religiöses Leben; vielmehr stellten sie auch – indirekt und direkt – die Frage nach der „armen Kirche“ in den Raum. Wesentlichen Anstoß dazu hatte das Reformpapsttum, insbesondere Gregor VII. (1073–1085) gegeben, der ja unter anderem scharf gegen „Simonie“, den Kauf kirchlicher Ämter, kämpfte. „Dem nackten Christus nackt folgen“, das war dann das nicht nur gepredigte, sondern auch gelebte Ideal vieler, die einer reich gewordenen Kirche den Spiegel vorhielten (vgl. dazu Feld 1996, 79–94). „Der revolutionäre, doch phantastische Plan einer totalen Trennung des weltlichen und des geistlichen Bereiches, einer Zuweisung der politischen Herrschaft und des materiellen Besitzes (Regalia, Temporalia) an das Königtum und einer Beschränkung der Kirche (d.h. des Hochklerus) auf die geistlichen Aufgaben (Spiritualia), den der Papst Paschalis II. (1099–1118) entwickelte, zeigt, daß die radikalen Reformideen, freilich nur für einen kurzen Augenblick, sogar die Spitze der Römischen Kirche erreicht hatten“ (ebd. 80).

Bestimmend war aber letztlich die Gegenseite, die radikalen Besitzverzicht um des Evangeliums willen nicht nur einzuhegen suchte, sondern teilweise regelrecht bekämpfte. Exemplarisch dafür steht der „Armutsstreit“, das Ringen um die Radikalität des franziskanischen Ordensideals. „Die Worte, die Jesus bei der Aussendung seiner Jünger an sie richtete [...], verstand Franziskus als Aufforderung für sich und seine Anhänger, ein Leben in radikaler Armut, ohne jeglichen Besitz, zu führen: nichts als die Kleider, die sie am Leibe trugen, sollte ihnen gehören, und auch diese nicht als Eigentum, sondern gewissermaßen nur als Leihgabe“ (ebd. 189). Schon zu Lebzeiten des Franz von Assisi hatte seine Gemeinschaft mit Aufweichungstendenzen zu kämpfen; immerhin wurde zunächst auch der Orden als Ganzes tatsächlich durch eine rechtliche Konstruktion besitzfrei gestellt (vgl. ebd. 340–342), wenngleich er *de facto* in kurzer Zeit zu großem Reichtum kam. Doch nicht nur

innerhalb des Ordens, sondern auch mit Kirchenleitung und Gelehrten (etwa Thomas von Aquin) kam es immer wieder zu Streitigkeiten (vgl. ebd. 455–468), bis schließlich in den 1320er Jahren Papst Johannes XXII. die Annahme der Besitzlosigkeit Jesu und seiner Apostel für irrig erklärte und damit zugleich das radikale franziskanische Armutsideal, wie es von den „Spiritualen“ vertreten wurde, verurteilte (vgl. ebd. 496–501).

Das christliche Ideal der Gütergemeinschaft

„Die Menge derer, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (Apg 4,32; vgl. 2,44 f.): Dieses urchristliche Idealbild inspirierte nicht nur die mittelalterliche Armutsbewegung (vgl. Pesch 1986, 192). Freilich fällt auf, dass nirgendwo sonst im Neuen Testament außer in der Apostelgeschichte (und dort nur für die Jerusalemer Urgemeinde) von einer solchen urchristlichen Gütergemeinschaft berichtet wird. Doch ist in den beiden Sammelberichten der Apg auch davon die Rede, dass durch Verkauf des eigenen Besitzes Mittel bereitgestellt wurden, um die Bedürftigen zu versorgen (Apg 2,45; 4,34 f.): Einen ähnlichen – freiwilligen! – sozialen Ausgleich kennt etwa auch Paulus (vgl. Pesch 1986, 188).

Diese beiden Stellen aus der Apg gaben auch weiterhin christlichen Theologen zu denken, nicht nur bezüglich der Frage nach dem Umgang mit Bedürftigen, sondern auch nach dem rechten Umgang mit dem Eigentum: Ist Christen Privateigentum erlaubt? Inwieweit hat Eigentum dem Gemeinwohl zu dienen (vgl. ebd. 188–190)?

Mit dem Christentum als Massenbewegung und schließlich als Staatsreligion wurde das Ideal der Gütergemeinschaft zu einem Modell insbesondere für klösterliche Gemeinschaften (vgl. ebd. 190–192). So nimmt z. B. die Benediktsregel die Apg teilweise wörtlich auf: „Alles sei allen gemeinsam“, wie es in der Schrift heißt, damit keiner etwas als sein Eigentum bezeichnen oder beanspruchen kann. [...] Man halte sich an das Wort der Schrift: ‚Jedem wurde so viel zugeteilt, wie er nötig hatte‘ (Regula Benedicti 33,6; 34,1).

In der Neuzeit wurde die urchristliche Gütergemeinschaft immer wieder zum Vorbild für sozialutopische Entwürfe. So betonte Martin Luther gegen die „Schwärmer“ die Freiwilligkeit des apostolischen Modells (vgl. Pesch 1986, 192). „Im 19. Jh. haben sich dann die Utopisten und Sozialisten des in der Apostelgeschichte gezeichneten Bildes bedient und die Praxis der Urgemeinde als ‚Kommunismus‘ interpretiert“ (ebd. 193).

Auch heute noch kann die Jerusalemer Urgemeinde Gemeinschaften mit christlichem Hintergrund als Vorbild dienen. So schreiben etwa die „Zwölf Stämme“ über sich selbst: „We follow the pattern of the early church in Acts 2:44 and 4:32, truly believing everything that is written in the Old and New Covenants of the Bible, and sharing all things in common“ (The Twelve Tribes 2018; vgl. dazu Pöhlmann/Jahn 2015, 441 f.).

Die politische Dimension des christlichen Armutsideals

Eine Forderung wie die in Mt 19,21, alles zu verkaufen und den Armen zu geben (und dann Jesus nachzufolgen), ist natürlich bestens geeignet, dem Einzelnen zu denken zu geben und eventuell ein schlechtes Gewissen zu machen (wenn man sie nicht gnadenlos entschärft, wie es gerade in der protestantischen Auslegungsgeschichte der Fall war; vgl. Luz 1997, 134–136). Doch sind Armut und Reichtum nicht nur individuelle Herausforderungen.

Auswirkungen biblischer Armutstexte und christlicher Armutslehren auf Politiken finden wir, seit Christen in der Politik etwas zu sagen hatten – man denke nur an obrigkeitlich organisierte Armenfürsorge. Doch erschöpft sich ein biblisch inspirierter Umgang mit Armut nicht zwangsläufig in Almosen, in paternalistischer Wohlfahrt oder in an die Armen selbst gerichtete Ermahnungen. (Freilich kann Michaela Collinet für die katholische Verkündigung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch deutlich die Tendenz feststellen, Armut als überwiegend selbstverschuldet darzustellen [vgl. Collinet 2015].)

Die gesellschaftlich-systemischen Ursachen und Bedingungen von Armut und die Notwendigkeit einer christlichen Sozial- und Gesellschaftslehre gerieten erst allmählich ins kirchliche Bewusstsein; erinnert sei an das Erscheinen der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* im Jahr 1891.

Noch einmal in verschärfter Weise tritt die Kritik an ungerechten Strukturen in der Befreiungstheologie hervor. Mit „Befreiung“ wird hier ein biblisches Motiv prominent aufgegriffen, das in der Heiligen Schrift eng mit dem Blick auf die Armen und Unterdrückten verbunden ist (man denke nur an die Exodus-Erzählung!). Diese werden in der „Option für die Armen“ geradezu zu einem *locus theologicus*, und sie werden nicht länger als Objekte, sondern als Subjekte gesehen (vgl. Kruip 2018). Allerdings wird in der Befreiungstheologie die „traditionelle“ Reihenfolge umgedreht: Nicht irgendwelche aus der Bibel herausgegriffenen Weisungen werden mehr oder weniger neu kontextualisiert auf die Armut in der Gegenwart angewendet, sondern eine Analyse der geschichtlichen, politischen und sozialen Verhältnisse (unter Einbeziehung marxistischen Gedankenguts) geht einer Befragung der Bibel voraus (vgl. Kramer 1990, 99).

Heute ist die Option für die Armen nicht nur in einer regionalen (lateinamerikanischen) Theologie beheimatet, sondern zu einem Gemeingut für die gesamte Kirche geworden. Theologen und kirchliche Mitarbeiter analysieren zusammen mit säkularen Wissenschaftlern die Situationen der Marginalisierten und die Strukturen von Unterdrückung und Ausbeutung – und suchen nach konkreten Lösungen, die häufig nicht oder nur noch zusätzlich auch religiös begründet werden.

Literatur

Armutsbewegung, in: Wikipedia, 2018 (alle Internetquellen abgerufen am 24.10.2018).

Benedikt von Nursia, Regula Benedicti.

Collinet, Michaela, Frohe Botschaft für die Armen? Armut und Armenfürsorge in der katholischen

Und doch bricht immer wieder die inspirierende Kraft der Bibel durch, ohne die christliches Handeln nicht auskommt. Papst Franziskus betont in *Evangelii gaudium*: „Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage“ (EG 198). Und dass dies nicht nur eine fromme Behauptung ist, sondern gelebte Spiritualität, zeigt sich im vierten Kapitel seines Schreibens – „Die soziale Dimension der Evangelisierung“ (EG 176–258) – ganz deutlich, wenn er zunächst breit auf das Zeugnis der Schrift eingeht: wie Gott die Not der Armen hört, wie er den Menschen zur Barmherzigkeit ruft, wie er sich gerade in Jesus Christus mit den armen Menschen verbindet: „Im Herzen Gottes gibt es einen so bevorzugten Platz für die Armen, dass er selbst ‚arm wurde‘ (2 Kor 8,9)“ (EG 197). Damit steht Papst Franziskus aber im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils, das die Kirche dann in der Nachfolge Christi sieht, wenn sie sich den Armen zuwendet (vgl. *Lumen gentium* 8).

Ein Fazit

Es gibt nicht den einen oder die wenigen Bibeltexte, die das Nachdenken über Armut in der Kirchengeschichte bestimmt haben. Vielmehr sind die Sorge für das menschliche Wohl und in diesem Kontext insbesondere die Zuwendung zu den Armen, Hilfsbedürftigen und Unterdrückten sowie soziale Gerechtigkeit und schließlich auch Befreiung durchgängige Themen der Bibel, die als *Gesamt* das christliche Denken prägten und bis heute prägen.

Weiterhin wird in der kirchlichen Praxis und Lehre oftmals weniger direkt auf die Bibel zurückgegriffen, sondern mehr auf kirchliche Traditionen und Theologien. So kommt die Bibel nur indirekt in den Blick. Dennoch gibt es Bibelstellen, die allen exegetischen Domestizierungsversuchen zum Trotz ihren Stachel behielten und immer wieder Menschen neu und radikal herausforderten (z. B. die Aussendungsrede oder die Aussagen zur Gütergemeinschaft der Urgemeinde).

Und schließlich war der Umgang mit Armut und den Armen auch in den sich als christlich verstehenden Gesellschaften immer stark von säkularen Situationsanalysen und der Herausforderung durch konkrete Problemstellungen geprägt, aber auch von Pragmatik und den eigennützigen Interessen der Herrschenden. Das sozialkritische Potential biblischer Texte hatte es dabei schwer.

So traf auch der Aufschwung der Option für die Armen in den letzten Jahrzehnten nicht nur auf massive Widerstände (man denke nur an die vatikanische Kritik an der Befreiungstheologie oder die Ermordung des jüngst heiliggesprochenen Óscar Romero), sondern bezog ebenso wesentliche Impulse aus Sozialwissenschaften und auch aus nichtchristlichen Philosophien (z. B. Marxismus). V. a. aber wird er von einem konsequent *kontextuellen* Theologietreiben befeuert, das die Armen nicht als Objekte, sondern als Subjekte ansieht. Dennoch: Wenn die Kirche sich nicht nur um das spirituelle Wohl ihrer Schäfchen kümmert, sondern zu sozialen Fragen und den Nöten aller Menschen offen ihre Stimme erhebt (vgl. dazu auch EG 182 f.), so ist gerade auch die intensive Auseinandersetzung in der Bibel mit Armut und Gerechtigkeit ein wesentlicher Motor dafür.

Des Weiteren ist bereits durch die Bibel ein ganz unterschiedlicher Blick auf Armut in der Kirchengeschichte vorgezeichnet: Es gibt sowohl die individuelle Begegnung mit Notleidenden, die an die Barmherzigkeit des Einzelnen appelliert (wozu auch die Kirche immer wieder ermahnt hat), als auch das politische Eintreten gegen Strukturen des Unrechts (das im letzten Jahrhundert einen neuen Aufschwung erlebt hat); weiterhin hat – wie die Bibel – auch das Christentum immer wieder an die Gefahren des Reichtums erinnert, der vom Nächsten und von Gott wegführen kann; und schließlich kennt insbesondere die katholische Kirche auch die selbstgewählte Armut, um offen zu sein für einen besonderen Dienst vor Gott. Gerade die Geschichte der Bettelorden im Kontext der Armutsbewegung zeigt, wie biblische Aussagen zur Armut immer wieder geistliche Neuaufbrüche mit befeuert haben.

Die Kirche kommt also um die Armut nicht herum – obwohl: Tendenzen zur Domestizierung biblischer Armutstexte wie auch Pragmatismus, Überheblichkeit und Bequemlichkeit, bei denen die Barmherzigkeit, das Sich-anrühren-Lassen von konkreter Not, in den Hintergrund trat, gab es immer wieder (und unter dieser Hinsicht wäre auch das massive „Outsourcen“ der Begegnung mit Armen an Caritas und Diakonie einmal kritisch in den Blick zu nehmen). Von daher sei daran erinnert, dass aus biblischer Sicht der Umgang mit Armut ein Prüfstein für wahres christliches Leben ist: „Wenn jemand die Güter dieser Welt hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Liebe Gottes in ihm bleiben?“ (1 Joh 3,17).

Verkündigung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (Konfession und Gesellschaft 49), Stuttgart 2015.

Feld, Helmut, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1996.

Geremek, Bronislaw, Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München 1991.

Hochholzer, Martin, *Nicht nur Sprachverschiebungen! Implikationen eines Christentums à la „Mission Manifest“*, in: *euangel* 1/2018.

Kramer, Rolf, Umgang mit der Armut. Eine sozioethische Analyse (Sozialwissenschaftliche Schriften 16), Berlin 1990.

Kruip, Gerhard, Art. „Armut. III. Sozialethisch“, in: *Staatslexikon*⁸ online, 2018.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 3 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1997.

Merklein, Helmut, Art. „ptōchos. ptōcheia. ptōcheuō“, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart 1983, 466–472.

Meuser, Bernhard/Hartl, Johannes/Wallner, Karl (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg im Breisgau 2018.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula, *Mission und Mission Manifest*, in: *feinschwarz.net*, 2018.

Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Teilbd. 1 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/1), Zürich u. a. 1986.

Pöhlmann, Matthias/Jahn, Christine (Hg.), *Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen*, Gütersloh 2015.

Schottroff, Willy/Schottroff, Luise, Art. „Armut“, in: Görg, Manfred/Lang, Bernhard (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 1, Zürich 1991, 171–174.

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

The Twelve Tribes, 2018.

Armut als Teil der christlichen DNA

Christliche Lebensführung und materielle Armut

Materielle Armut als das Leben bedrängender und bedrohender Zustand soll von Gott her nicht sein – kein Mensch soll unter Armut leiden. Das einfache Leben Jesu zeigt Gott an der Seite der Armen. Was bedeutet das für das Leben, die konkrete Lebensführung eines „nicht-armen“ Christen? Thomas Laubach nennt drei Aspekte, die alle letzten Endes zum Einsatz für den Anderen herausfordern: den Kampf gegen Not und Benachteiligung, spirituelle Armut in der Akzeptanz der eigenen Begrenztheit und evangelische Armut im bewussten Loslassen und Wertschätzen der Dinge.

Ich bin nicht arm. Mir stehen mehr als knapp zwei Dollar pro Tag zur Verfügung. Mein Einkommen liegt auch nicht deutlich unter dem mittleren Einkommen, das in Deutschland erzielt wird. Ich leide nicht unter gravierender Benachteiligung und ich kann meine Grundbedürfnisse im Wesentlichen befriedigen: in Sachen Konsum und Ernährung, im Blick auf **Gesundheitsversorgung**, **Bildung**, die Ausübung von Rechten und die Möglichkeiten der **Mitsprache** und Teilhabe. Auch was Sicherheit und Würde sowie menschenwürdige Arbeit angeht, leide ich keinen Mangel.

Ich bin nicht arm. Wie viele andere in unserem Land, wie viele Menschen weltweit auch. Wieso dann über Armut nachdenken? Weil es ein Skandal ist, dass mehr als eine Milliarde Menschen auf der Erde am Rande des Existenzminimums leben. Weil es ein Skandal ist, dass jeden Tag etwa 30.000 Menschen sterben, weil sie arm sind und hungern. Aber auch, weil Armut, der Umgang mit Armut, die Reflexion darauf und ein Leben in und mit Armut zentrale Bestandteile christlicher Glaubenspraxis sind. Armsein und Armut sind in die christliche DNA, in das Credo christlichen Glaubens eingeschrieben. Zugleich gehören sie aber auch hinsichtlich der praktischen Lebensgestaltung zu den umstrittensten und schwierigsten Fragen der Glaubenspraxis.

Armut steht am Anfang

Dass die Armut Teil der christlichen DNA sein soll, mag zum Widerspruch reizen. Schließlich sind gerade in Deutschland die Kirchen Teil einer reichen Gesellschaft. Dazu gehören auch Finanzskandale, teuer renovierte Häuser und Dome und eine immer noch sprudelnde Quelle der Kirchensteuer. Dazu gehört auch, dass in Kirchengemeinden und Gottesdiensten Arme nur selten ein Gesicht haben. Sie sind zwar Gegenstand karitativer Zuwendung, aber treten als Subjekte in vielen Gemeinden kaum in Erscheinung.

Das ist umso merkwürdiger, als doch am Anfang des christlichen Glaubens die Armut steht. Auch wenn sich mit „Stille Nacht, heilige Nacht“ der Schleier süßer Romantik über die Anfänge Jesu ausbreitet, so erzählen schon die Weihnachtsgeschichten von den erbärmlichen Umständen seiner Geburt. Der nackte, hilflose Jesus kommt am Rande der bewohnten Zivilisation zur Welt, ausgeschlossen von den Zentren der Macht, begrüßt von unterprivilegierten Hirten. Theologisch lässt sich das armselige Geborenwerden, Leben und Sterben Jesu als Programm deuten: Christus wird „euretwegen arm“ (2 Kor 8,9), um der Menschen willen. Gott verzichtet in Jesus als Mensch-Gewordener auf all das, was traditionell als göttlich gilt. Am Anfang steht ein im Wortsinn heruntergekommener Gott. Ein Gott, der die Armut annimmt. Die Armut begleitet auch den Wanderprediger Jesus und zeigt sich zuletzt auch in seinem Tod. Die Erniedrigung am Kreuz (vgl. Phil 2,6–8) lässt sich dabei als Spiegelbild seiner armseligen Geburt lesen. Zwar überstrahlt das Bild der österlichen Auferweckung die bescheidenen Lebensumstände Jesu, doch sie machen theologisch deutlich, dass die Armut Gottes, die in Jesus Christus Gestalt annimmt, ein zentraler Glaubensaspekt ist.

Materielle Armut soll nicht sein

Gott teilt erfahrbar in Jesus das Menschsein der Menschen, ihre materielle Armut, ihre Endlichkeit, ihre Grenzen. Die Armut Gottes in Jesus ist damit kein Selbstzweck. Sie ist vielmehr Programm. Sie macht deutlich, dass Gott allen Armen besonders nahesteht. Zudem fordert sie, dass die „Option für die Armen“ zum Kernbestand christlicher Praxis gehört. So formuliert Papst Franziskus: Den Armen „wird als erste [sic!] die Frohbotschaft verkündigt, dass Gott sie ganz besonders liebt und zu ihnen kommt durch die Werke der Nächstenliebe, die die Jünger Christi in seinem Namen tun. Vor allem zu den Armen gehen: Das ist das Erste“ (Papst Franziskus 2013).

Trotzdem ist es auch in christlicher Hinsicht grundfalsch, Armut zu glorifizieren. Ganz im Gegenteil. Es ist eine christliche Überzeugung, dass Armut nicht sein soll. Armut ist kein Zustand, der von Gott gewollt oder gar gewünscht ist. Armut im Sinne einer materiellen



Dr. Thomas Laubach (Weißer) ist Professor für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und Autor Neuer Geistlicher Lieder (u. a. „Da berühren sich Himmel und Erde“).

Armut, im Sinne der Verelendung und Mittellosigkeit muss aus christlicher Sicht bekämpft werden. Diese Forderung zielt auf ein individuelles wie soziales Handeln. Wenn Armut nicht sein soll, dann ist jede Christin und jeder Christ aufgefordert, in ihrem und seinem Umfeld gegen Armut vorzugehen. Der Einsatz für Menschen am Rande ist damit für alle die Christen, die etwas zu teilen und zu geben haben, unabdingbar. Dieser Einsatz umfasst mehr als den Kampf gegen materielle Armut. Er schließt auch den Kampf gegen jeden Mangel und jede Benachteiligung ein. Zugleich aber müssen sich Glaubende und Kirchen dafür einsetzen, dass strukturell gegen wirtschaftliche Not, gegen jeden Ausschluss aus der Gesellschaft, gegen jede Diskriminierung vorgegangen wird.

Trotz dieser praktischen Überzeugung ist wahrzunehmen, dass das Armsein auch Bestandteil einer christlichen Lebenskunst ist und zum Glauben gehört. In zweifacher Hinsicht: als spirituelle Armut und als evangelische Armut.

Arm im Geiste – spirituelle Armut

Es gehört zum Basiswissen der christlichen Anthropologie, dass jeder Mensch ontologisch, seinsmäßig arm ist. Denn das menschliche Sein verdankt sich anderen, ist kontingent, zufällig, relativ und schicksalhaft. Leben liegt nicht in der Macht des Menschen. Anders formuliert: Leben ist immer begrenzt, endlich und damit arm. An den Grenzen des Lebens lässt sich diese seinsmäßige Armut radikal erfahren: in der Geburt und im Tod, in Schicksalsschlägen und in Bedrohung. Eine Antwort auf die Fragen, die diese Erfahrungen hervorrufen, bietet der Glaube an. Als ontologisch Armer kann der Mensch, so glauben Christen, „ganz aus dem Offensein für Gott, aus Vertrauen, Demut, Hingabe ans Geheimnis“ (Boff/Pixley 1987, 161) leben. Dieses Leben lässt sich als spirituelle Armut kennzeichnen. Spirituelle Armut weiß, dass das ganze Sein auf eine zuvorkommende Annahme durch Gott angewiesen ist. Sie weiß um die „Armseligkeit“ der Existenz, die nicht durch eigene Anstrengungen und Leistungen zur „Seligkeit“ kommen kann. Spirituelle Armut geht deshalb mit einer Absage an alle Ideologien einher, die glauben, der Mensch brauche nicht mehr als Geld, Macht, Leistung oder Status, um ein gelingendes Leben zu führen. Die Haltung, die sich der spirituellen Armut bewusst ist, ist eine Armut des Geistes. Es ist die Armut derer, die ein offenes Herz haben, die bereit sind, sich auf Andere und auf das ganz Andere einzulassen.

Systematisch unterscheiden sich materielle und spirituelle Armut. Praktisch aber lässt sich immer wieder erfahren: Diejenigen, die materiell viel haben, kreisen oft genug um sich selbst, die materiell Armen hingegen sind achtsamer für die Nöte anderer. Studien belegen das: Offenheit für Not, Dankbarkeit für die kleinen Dinge, Hilfsbereitschaft und Empathie sind Haltungen, die bei materiell Armen häufiger anzutreffen sind als bei Besitzenden.

Der Sinn spiritueller Armut knüpft an diese Erfahrung an. Wenn existentielle, ontologisch erfahrene Armut als Armut vor Gott, als Lebensstil verstanden wird, dann öffnen sich drei Perspektiven. Der Lebensstil der spirituellen Armut umfasst erstens eine Freiheit gegenüber den Dingen, zweitens eine Nähe zu den materiell Armen und drittens den Willen, von den Lebenserfahrungen derer zu lernen, die wenig haben. Ausgehend von der Armut Gottes und der ontologischen Armut des Menschen ist das bewusste Annehmen der spirituellen Armut eine Glaubensentscheidung. Sie wird im Christentum als Nachfolge Jesu auf den Punkt gebracht. Denn Jesus nachfolgen, das heißt, die eigene Armut anzuerkennen.

Das Leben in und mit Armut lässt sich religiös verorten und zugleich mit der Frage nach dem persönlichen Lebensstil und dem Stellenwert des Materiellen verknüpfen. Die Frage nach Reichtum und Armut wird so zur existentiellen Frage: Kreise ich um die Dinge, das Geld, meine Bedürfnisse und lasse zu, dass sie letztlich von mir Besitz ergreifen – oder mache ich mir deutlich, dass auch alle Güter meine seinsmäßige Armut nicht „heilen“? Kurz: Nehme ich mich als existentiell Armen an und gehe dementsprechend mit mir und anderen um? Spirituelle Armut erweist sich angesichts dieser Fragen als Möglichkeit, christliches Leben und die Beziehung zu Gott zu praktizieren, ohne dabei die lebensbedrohliche Dimension der materiellen und benachteiligenden Armut zu vergessen.

Arm, um arm zu sein – evangelische Armut

Die christliche Botschaft ist von einer auf den ersten Blick ambivalenten Überzeugung geprägt. Sie besteht zum einen darauf, dass Armut nicht sein soll. Diese eindeutige ethische Grundentscheidung fordert zum Handeln heraus: zum Kampf gegen alle Armut. Zum anderen aber kennt der Glaube unter dem Begriff der *evangelischen Armut* eine Lebensweise, die arm auch im materiellen Sinne ist.

Schon im Neuen Testament kommt die freiwillige materielle Armut als Ermöglichung wahren Christseins in den Blick. Damit wird keinesfalls eine sozialromantische Sicht auf die Armut propagiert. Armut, das wissen schon die Texte des Neuen Testaments, bedroht das Leben und beschneidet Freiheit und Handlungsspielräume. Die freiwillig gewählte Armut allerdings kann zur Solidarität führen, zu einer Praxis, die der Armut der Armen abhelfen will (vgl. Rahner 1966).

Seit der Zeit der Bettelorden im Mittelalter gehört die Armut neben Ehelosigkeit und Gehorsam zu den drei sogenannten evangelischen Räten. Der Verzicht auf Güter, Partnerschaft und Macht steht für das Versprechen, in radikaler Form für Gott und den Nächsten da zu sein. Armut ist damit eine der drei umfassendsten Haltungen, die für die entschiedene Nachfolge Christi stehen. Ein doppeltes Missverständnis ist hierbei allerdings vorprogrammiert. Erstens, dass nur Ordensleute Jesus in aller Entschiedenheit nachfolgen können, und zweitens, dass das Leben von „normalen“ Christinnen und Christen defizitär

sei. Bis heute besteht die Tendenz, einen Glauben abzuwerten, der sich im Alltag, in der Familie, in Beziehung, in der Welt bewähren muss. So, als könnte jemand, der „in der Welt“ lebt, nicht im Vollsinne christlich leben und handeln. Vergessen wird dabei nicht nur, dass der Umgang mit Gütern, die Gestaltung einer Partnerschaft und die verantwortete Selbstbestimmung des Lebens Tag für Tag große Herausforderungen bereithalten. Vergessen wird auch, dass Jesus selbst Nachfolge als etwas versteht, das sich im Alltag bewähren muss.

Die Idee der evangelischen Armut aber ist keineswegs zwangsläufig an ein Ordensleben gebunden. Sie fordert vielmehr grundsätzlich zu einer Antwort auf die Frage heraus, wie Christinnen und Christen mit Geld, Vermögen und Besitz umgehen. Die Botschaft Jesu ist da eindeutig. Sie betont, dass eine zu starke Bindung an Güter unterdrückt und versklavt. Evangelische Armut ist deshalb eine Chiffre. Sie steht für ein Leben, das frei ist und deshalb die Möglichkeit bietet, für andere da zu sein. Armut heißt, nicht einem „Man-muss“ oder „Man-soll“ zu gehorchen, sondern von inneren und äußeren Zwängen befreit das Richtige tun zu können. Evangelische Armut steht zudem für ein Leben, das nicht immer auf seinen eigenen Vorteil achten muss. Sie verhilft dazu, auch die Bedürfnisse der Anderen sehen zu können. Kurz: Freiwillige, evangelische Armut kann jeder Christin und jedem Christen einen Freiheitsgewinn ermöglichen und zugleich die Beziehung zu bedürftigen Menschen als Praxis der Gerechtigkeit lebendig halten.

Loslassen und Wertschätzen – praktische Konsequenzen

In der christlichen Tradition wird die Haltung, die hinter der bewussten und freiwilligen Armut steht, mit dem Begriff der Askese gefasst. Askese meint dabei mehr als nur das Verzicht, das asketische Leben. Askese, das heißt ursprünglich: „[s]ich ertüchtigen und die rechtschaffene Besonnenheit üben, sich sittlich üben und ethisch verantwortlich handeln“ (Dienberg 2005, 15). Christliche Askese ist entschiedenes Handeln im Geist Jesu. Sie heißt: umkehren und nachfolgen. Christliche Lebenskunst im Geist der Umkehr und Nachfolge kann damit gar nichts anderes sein als ein armes Leben, denn Besitz, Güter, Reichtum hindern bei der Nachfolge.

Aber noch ein zweiter Aspekt ist wesentlich: Selbst einen armen Lebensstil zu pflegen, das kann offen machen für das, was die tatsächlich Armen zu sagen haben, ihnen eine Stimme zu geben und auf sie zu hören. Die Besitzenden können von den Armen lernen, was eigentlich der Kern der Botschaft Jesu ist.

Praktisch ist der asketische Lebensstil derer, die nicht arm sind, durch zwei Haltungen geprägt. Die erste Haltung heißt: Loslassen – Loslassen des Materiellen. Diese Haltung setzt den Wunsch nach Einfachheit und Klarheit in die Praxis um. Sie verzichtet darauf, sich an Dinge und Zwänge zu binden. Zudem bietet diese Haltung die Chance der Freiheit. Loslassen ermöglicht es, frei zu werden gegenüber den Ansprüchen des Konsumierens und Haben-Wollens in allen Bereichen des Lebens. Dazu gehört der Verzicht auf das immer neueste Modell von Smartphone und anderen technischen Geräten. Dazu gehört es, sich von Selbstverständlichkeiten zu befreien: selbstverständlich für jede Besorgung das Auto zu benutzen, selbstverständlich jederzeit alles Wissen abrufen zu müssen, selbstverständlich Anspruch darauf zu haben, dass im Supermarkt alles jederzeit verfügbar ist.

Eine zweite Haltung heißt: Wertschätzung. Sich an Dinge zu klammern, das entwertet die Dinge. Weil sie wiederum selbst Besitz von einem ergreifen. Weil sie den Menschen beherrschen, sein Denken, seine Wünsche, sein Handeln. Zugleich aber bringt das Haben mit sich, dass einzelne Sachen und Güter gar nicht mehr wertgeschätzt werden können. Wer nicht weiß, wie viele und welche Kleidungsstücke im Schrank hängen, der entwertet nicht nur das einzelne Kleidungsstück. Der entwertet auch die Arbeit all derer, die dafür gesorgt haben, dass Hose, T-Shirt, Pulli jetzt in meinem Besitz sind.

Die beiden asketischen Haltungen des Loslassens und des Wertschätzens machen deutlich, dass der Verzicht, dass Armut kein Selbstzweck ist. In ihnen gibt sich zu erkennen, dass der Einsatz gegen die tatsächliche Armut von all denen, die etwas haben, Verzicht fordert. Auch wenn das Ende der Armut eine Utopie scheint. Ohne den Willen, etwas zu teilen, abzugeben, zu verzichten, wird ein wirksamer Kampf gegen die Armut vergeblich sein. Ohne diesen Willen bleibt auch ein christliches Leben Stückwerk.

Literatur

Boff, Clodovis/Pixley, Jorge, Die Option für die Armen. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit, Düsseldorf 1987.

Dienberg, Thomas, Loslassen. Die christliche Lebenskunst, Stuttgart 2005.

Eurich, Johannes u. a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011.

Papst Franziskus, Ansprache an die Teilnehmer der Pastoraltagung der Diözese Rom, 17.6.2013 (abgerufen am 28.11.2018).

Rahner, Karl, Theologie der Armut, in: ders., Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 435–478.

Speelman, Willem Marie u. a. (Hg.), Armut als Problem und Armut als Weg/Poverty as Problem and Poverty as Path, Münster 2018.

Arme Kirche – authentische Kirche

Papst Franziskus geht es nicht nur um eine Kirche, sondern um eine arme Kirche für die Armen. Dass diese Betonung berechtigt ist und wie sie sich auf das Wesen der Kirche auswirkt, erläutert Ursula Nothelle-Wildfeuer.

Ein Papst, der im vatikanischen Gästehaus Santa Marta statt im Apostolischen Palast wohnt, der in einem kleinen Fiat 500 im September 2015 zu seinem Staatsbesuch beim amerikanischen Präsidenten Obama vorfährt, der Gefangenen am Gründonnerstag die Füße wäscht, der in seinem ganzen Lebensstil Bescheidenheit verkörpert – eine perfekte Performance oder eine Neuakzentuierung der Botschaft des Evangeliums? Mit seinem Leben und mit seiner ganz auf Armut bezogenen Verkündigung stellt Papst Franziskus eine Herausforderung dar für die Kirche, die sich mit ihrer Tradition, ihrer machtorientierten Ämterstruktur und Hierarchie, mit ihren festgefahrenen „Das-war-schon-immer-so“-Wegen der Verkündigung so wohl eingrichtet hat. Er will wach- und aufrütteln mit dieser Fokussierung auf das Verhältnis von Armut und Kirche, als sein übergeordnetes Anliegen erweist sich die Authentizität der Kirche. Der Frage nach dem genaueren Verständnis von Armut im Kontext seines Denkens und seiner Verkündigung soll im Folgenden nachgegangen werden.



Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

1. Kirche im Aufbruch

Papst Franziskus hat „[e]ine Kirche ‚im Aufbruch‘“ (*Evangelii gaudium* 20) vor Augen, die im Rahmen des (Neu-)Evangelisierungsprozesses selbst missionarisch umzugestaltet ist. Das ist ein Anliegen, das in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* zunächst einmal in den kirchlichen Binnenraum hineingesprochen ist. Es geht die katholischen Christen an, sie sind gemeint und aufgefordert, die Initiative zu ergreifen. Aber das darf man nicht verengt interpretieren: Zum Innersten der so verstandenen Kirche gehört es nach Franziskus, die Botschaft nicht „in ein Gotteshaus einzuschließen und zum Schweigen zu bringen“ (EG 183). Vielmehr schließe ein authentischer Glaube immer konstitutiv den Wunsch ein, „die Welt zu verändern, Werte zu übermitteln, nach unserer Erdenwanderung etwas Besseres zu hinterlassen“ (ebd.). Hier klingt bereits das an, was Franziskus in besonderer und neuartiger Weise betont, was die Intention der Soziallehre von Anfang an war, was das Konzil in der Pastoralkonstitution theologisch formuliert und was dann die lateinamerikanische Theologie der Befreiung bzw. Theologie des Volkes konkretisiert hat: nämlich die Einheit von Glaube und Welt bzw. Glaube und Gesellschaft. So macht Franziskus auch eindringlich deutlich, dass es sich bei dieser Veränderung nicht nur um eine Veränderung auf der Ebene personaler Begegnung handelt, sondern dass alle Bereiche und gesellschaftlichen Ebenen eingeschlossen sind. Für all diese Bereiche beansprucht der Papst keine spezifische fach- und sachbezogene Kompetenz, sondern ihm geht es entscheidend um die Authentizität der Kirche in ihrer Evangelisierungsaufgabe.

Kirche im Aufbruch ist, so sagte es bereits Kardinal Bergoglio (2013) im Vorkonklave, „aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends.“

Eine Kirche im Aufbruch kreise nicht um sich selbst, lebe nicht für sich selbst und beanspruche Jesus nicht für sich selbst, sondern lasse ihn nach außen treten. Damit aber – so auch das, was in seinen Aussagen immer wieder anklingt – gibt sie gerade nicht sich selber auf, sondern kommt im Hinausgehen zu sich selber, d. h. zu Jesus Christus und seiner Botschaft. Diese sieht er zutiefst verbunden mit der Frage nach der Armut!

2. Arme Kirche für die Armen

Eine der zentralen und durchaus auch Widerspruch hervorrufenden Forderungen, die Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* aufstellt, ist die nach der „arme[n] Kirche für die Armen“ (EG 198). Kritiker fragen: Hätte es nicht auch gereicht, von der Kirche für die Armen zu sprechen? Oder, so der Vorschlag in einem Diskussionsforum, noch besser: von einer „gläubige[n] Kirche für die Gläubigen“? Die existentielle Ernsthaftigkeit, persönlich und auch auf die Kirche bezogen, mit der der Papst diese Forderung nach der Authentizität vertritt, lässt aufhorchen und macht all denen Angst, die sich bequem eingerichtet hatten mit der Kirche als machtvoller und auch prunkvoller Institution.

2.1 Option für die Armen

Mit dieser Forderung nach der „arme[n] Kirche für die Armen“ macht Papst Franziskus eine genuin theologische Aussage; er macht ernst mit der „Option für die Armen“, die „in erster

Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage [ist]“ (EG 198). Diese Option für die Armen kann sich in ihrer theologischen Grundlegung auf zwei zentrale Aussagen des II. Vatikanums berufen: zum einen auf den ersten Artikel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in dem es heißt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“; zum anderen auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, Artikel 8, in dem ausgesagt wird, dass die Kirche in den Armen, Schwachen und Leidenden das Bild Christi erkennt und sie mit ihrer Liebe umgibt. Es handelt sich genauerhin um ein ursprünglich genuin befreiungstheologisches Theologumenon, das nach heftiger Auseinandersetzung zwischen Glaubenskongregation und Vertretern der Theologie der Befreiung letztlich doch auch Einzug gehalten hat in die westeuropäische Theologie und die kirchenamtliche Sozialverkündigung. Seither gilt es als genuin theologischer Zugriff auf die Frage nach dem „Warum“ einer christlichen Sozialethik.

Dass wir Christen uns um die Armen kümmern sollen, gehört auf der einen Seite zum Grundbestand unseres christlichen Glaubens- und Handlungswissens; es gehört zu den am meisten thematisierten und außenwirksamen Aspekten des christlichen Glaubens. Die Sorge um die Armen ist inzwischen sogar weit über den Kontext des Christlichen hinaus als vorherrschende Verpflichtung erkannt und in den letzten Jahren allen politischen Bemühungen der nationalen Begrenzung und Abschottung zum Trotz auch eindrucksvoll realisiert in all dem, was wir Willkommens- und Integrationskultur für Menschen auf der Flucht nennen. Auf der anderen Seite aber ist in der theologischen Debatte um die „Option für die Armen“ offenkundig geworden, dass deren Bedeutungsgehalt differenziert zu untersuchen ist, steht doch hinter ihr der Anspruch, dass es sich dabei nicht einfach um ein pastorales oder moralisches Handlungskriterium unter mehreren handelt, sondern um einen grundlegend geforderten Perspektivwechsel, den Glauben zu denken und zu leben. Dieses Anliegen kommt auch in allem, was Papst Franziskus bislang getan und gepredigt hat, deutlich zum Ausdruck: Es geht ihm nicht um eine mögliche oder auch wünschenswerte Erscheinungsweise der Kirche, sondern um das Kirchesein prinzipiell. Kirche wird entweder arm sein oder sie wird nicht (Kirche) sein. Das ist die Botschaft des Papstes.

Mit Papst Franziskus ist der Kirche mithin auch – so beschreibt es der Jesuit Klaus Mertes – die „Möglichkeit zur Relecture einer auch innerkirchlich bewegten Konfliktgeschichte des Vatikans mit der Befreiungstheologie gegeben“. Mertes verortet den Papst theologisch unter „Befreiungstheologie minus Marxismus plus Volksfrömmigkeit“ (Mertes 2015, 12).

Freilich sind bei dieser Option für die Armen verschiedene Aspekte des Armutsbegriffs zu unterscheiden: Es gibt „materielle, wirtschaftliche, geistliche, soziale oder moralische Armut“ (Papst Franziskus 2014, 9), so unterscheidet der Papst, indem er das, was er in *Evangelii gaudium* ausführt, präzisiert.

An erster Stelle muss – so Franziskus – die wirtschaftliche Armut genannt werden, die vor allen Dingen im Westen oft gleichgesetzt werde mit dem Fehlen wirtschaftlicher Macht und die von daher negativ gewertet werde. Dieser Perspektive kann der Papst sogar durchaus etwas abgewinnen, denn im Geld erkennt er ein primär positiv zu wertendes „Mittel, das in gewisser Weise – wie das Eigentum – das Vermögen der menschlichen Freiheit erweitert und steigert“. Allerdings könne es sich auch gegen den Menschen wenden, ihn „vom Menschen entfernen[en] und ihn auf einen egozentrischen und egoistischen Horizont [begrenzen]“ (Papst Franziskus 2014, 9). Werden die erwirtschafteten Güter nur für den eigenen Bedarf oder den des eigenen Bekanntenkreises genutzt, dann werde dadurch Ungleichheit produziert, die in keiner Weise dem entspricht, was fundamentale Solidarität meint. Eine Frucht dieser Solidarität werde die Verringerung der wirtschaftlichen Armut sein, „die uns so sehr plagt“ (ebd. 11). Diese ökonomische Form der Armut ist also nicht die, die die Seligpreisungen meinen und die es aus religiösen Gründen gerade zu bewahren gilt, sondern eine Armut, die aus Gründen der Menschenwürde und der Gerechtigkeit zu beseitigen ist. Dabei ist es aber dem Papst zufolge hoch bedeutsam, den Armen nicht aufgrund einer Ideologie „zugunsten persönlicher oder politischer Interessen zu gebrauchen“, unseren Einsatz auch „nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen“ zu sehen, sondern dem anderen „aufmerksame Zuwendung“, „liebevoller Zuwendung“ als „Anfang einer wahren Sorge um seine Person“ (EG 199) zu schenken. Die Option für diese Armen hat ihren zutiefst christologischen Grund im Glauben an den Gott, der für uns Menschen arm geworden ist, um uns dadurch das ewige Heil zu schenken. Die Armen kennen in besonderer Weise „dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus“ (EG 198). Ihnen kommt daher eine besondere Aufgabe bei der Evangelisierung zu. Mit den Worten von Bischof Klaus Hemmerle: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“ (Hemmerle 1983, 309). Oder, noch einmal anders formuliert: Die Theologie des Volkes Gottes „sieht das Volk als [...] hermeneutischen Ort, von dem aus die Zeichen der Zeit gelesen werden können“ (Galli 2015, 17).

Eine zweite Form der Armut ist nach den Worten von Franziskus die kreatürliche, die darum weiß, dass jeder Mensch für seine eigene Existenz und in seinem Geschöpf-Sein auf die Hilfe und Fürsorge anderer angewiesen ist: „[U]nser Leben [hängt] nicht nur von ‚unseren Gütern‘ ab [...] Wir sind nicht von uns selbst geschaffen, und wir können nicht allein uns alles das geben, dessen wir bedürfen“ (Papst Franziskus 2014, 11). In dieser kreatürlichen Armut

erkennt Papst Franziskus dann kein Handikap, sondern sie wird zur Ressource für jeden Einzelnen und für das Gemeinwohl. Armut erhält so eine wesentlich geistliche Dimension, die Seligpreisung „Selig ihr Armen“ (Lk 6,20) bekommt einen neuen Stellenwert. In der Seligpreisung ist nicht einfach die ökonomisch-soziale Dimension von Armut gemeint. Vielmehr geht es „um die Armut der Nachfolge [...]: Alle Verheißungen Gottes für die Armen und Leidenden, für die Elenden und Gebeugten, die Weinenden und Hungernden findet erfüllt, wer dem Sohn glaubt“ (Baumann 2009, 24). Diese Armut ist das beste Zeugnis für das Scheitern menschlicher Selbsterlösung, das beste Zeugnis also für den Verweis darauf, dass wir Menschen uns nicht selber erlösen können, sondern Hilfe, Befreiung, Erlösung von einer anderen Stelle und einer anderen Instanz her erfahren müssen. Die Armen, die selig gepriesen werden, sind also nicht die, die kaum etwas zum Überleben haben, sondern die, die letztlich gläubig Zeugnis geben für dieses Angewiesensein auf andere, letztlich auf die Erlösungstat Gottes, die uns von außerhalb unserer selbst zuteilwird. Es geht um eine Haltung, die ganz von dem Bewusstsein gespeist ist, nichts aus sich selber zu haben, sondern sich und seine gesamte Existenz Gott zu verdanken, um eine Haltung, die getragen ist von der Bereitschaft, die Befreiung, die Gott schenkt, auch an sich geschehen zu lassen. Eine so verstandene Existenz überantwortet sich nicht vergänglichen Gütern, strebt nicht immer weiter nach neuen, sich in Besitz und Reichtum artikulierenden Erfolgen – genau das symbolisiert der eingangs bereits genannte kleine Fiat 500, mit dem der Papst zum Treffen mit Barack Obama vorfuhr. Vielmehr gewinnt eine so verstandene Existenz auf der Basis der in der Armut gewonnenen Unabhängigkeit eine neue Sicht für die Wirklichkeit hinter den Dingen, eine neue Freiheit für die Gestaltung des eigenen Lebens.

2.2 Selig eine arme Kirche

Dieses Armutsverständnis hat aber nun für Papst Franziskus nicht nur Bedeutung für den Einzelnen, sondern auch für die Kirche insgesamt, die nach den Worten des Pontifex eine „arme Kirche für die Armen“ sein soll. Sicher geht es ihm um eine Kirche, die ganz in der Nachfolge Jesu dann authentisch ist, wenn sie seine Impulse der Sorge um die Menschen am Rande der Gesellschaft, an den geographischen und existenziellen Grenzen aufnimmt und zum Zentrum ihres Selbstverständnisses macht. Im Anschluss an diese Aussage hat sich in der Rezeption des Papstschreibens und auch im Kontext der Debatte um die Limburger Ereignisse doch schnell eine Verständigung darüber eingestellt, dass die Kirche, um ihrem karitativen und diakonischen Auftrag gerecht werden zu können, entsprechende Mittel benötigt. Gemeint ist auch nicht die schlichte Forderung nach dem Verzicht auf die Kirchensteuer bzw. nach deren Abschaffung. Aber die arme Kirche ist die, die in ihrem Selbstverständnis nicht um sich und ihre Mittel kreist, diese nicht egoistisch und selbstbezogen bei sich behält – im Vorkonklave nennt Kardinal Bergoglio, der spätere Papst Franziskus, dies den „Geist des theologischen Narzissmus“ (Bergoglio 2013) –, sondern sie und sich selbst einsetzt, um nach außen zu treten und das Evangelium zu verkündigen. Eine solche Kirche ist transparent auf Gott hin, sie stellt sich ganz in seinen Dienst, um auf ihn zu verweisen. Eigene Machtansprüche stellt sie nicht, lässt sich nicht von anderen beweihräuchern, sondern sieht sich als die, die empfängt, indem sie weitergibt.

An dieser Stelle kommt der Gedanke an eine Verbindung zum Katakombenpakt auf, wie ihn 40 katholische Bischöfe kurz vor dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 geschlossen haben. Im Mittelpunkt stand ihr Verzicht auf Titel, Luxus und das Versprechen eines Lebens mit den Armen. Heute fordert Papst Franziskus diesen Stil für alle und für die Kirche als ganze. Auch wenn er selbst den Begriff des Katakombenpaktes nicht nutzt und sich selbst auch nicht *expressis verbis* in diese Tradition stellt, so ist es doch genau der Grundtenor seiner Verkündigung, der deutlich werden lässt, dass es hier eine große gedankliche Nähe gibt. Die arme Kirche, die Franziskus sich wünscht, macht Ernst damit, dass die Begegnung mit den Armen, was wir theologisch in der Dimension der Diakonia zum Ausdruck bringen, tatsächlich Gottesbegegnung ermöglicht, dass die Sorge um die Armen nicht zu Missionierungszwecken passiert, sondern frei von solcher Funktionalisierung ist, dass sie jedoch gerade nicht minderwertig im Vergleich zu den anderen Wesensvollzügen der Kirche, zur Liturgia und Martyria, ist. Nur im Dreiklang dieser Wesensvollzüge im Raum der Koinonia ist Kirche wirklich Kirche.

3. Veränderungen für die Kirche auf dem Weg in die Zukunft

In diesem Sinne gilt dann auch: „Selig eine arme Kirche“. Eine „arme Kirche“ ist deswegen seligzupreisen, weil sie ganz von sich absieht und ganz auf den verweist, der für uns Menschen arm geworden ist, um endgültig unsere Armut aufzuheben und zu erlösen.

Dass sich aus einer solchen armen Kirche auch konstitutive Konsequenzen ergeben für die so drängenden Fragen nach den notwendigen Struktur- und Systemveränderungen in der Kirche nach dem Offenbarwerden des Missbrauchsskandals, liegt auf der Hand. Nur eine Kirche, die das Amt nicht länger als Ausdruck von und Berechtigung zur Macht innerhalb des Systems und über die ihr Anvertrauten, sondern ausschließlich als Dienst an den Menschen versteht, nur eine solche Kirche kann sich auf die Botschaft des Evangeliums berufen und von dorthin die Chance zu einem Neubeginn erhalten. Nur eine Kirche, der es nicht primär um den eigenen Imageerhalt in der Gesellschaft und um das Bewahren ihrer Privilegien in einer säkularisierten Welt, sondern um das Wohlergehen, die Würde jedes einzelnen Menschen und schließlich um jedes Menschen Chance auf ein ewiges Leben bei Gott geht, kann eine missionarische Kirche werden. Nur eine Kirche, die nicht vorrangig von ihren Mitgliedern Armut fordert, sondern sich selber ganz unter diese Forderung stellt und ihr Ausdruck im

Literatur

Baumann, Klaus, Jesu Seligpreisung der Armen und die Caritas, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hg.), Hast du nichts, dann bist du nichts? Armut – Erscheinungsformen, Kriterien und Handlungsimpulse, Freiburg i. Br. 2009, 11–40.

Bergoglio, Jorge Mario, Die Kirche, die sich um sich selber dreht: Theologischer Narzissmus, 2013 (abgerufen am 13.11.2018).

Galli, Carlos Maria, Ein Lateinamerikaner in Rom, in: Phänomen Franziskus. Das Papstamt im Wandel (Herder Korrespondenz Spezial 1/2015), Freiburg i. Br. 2015, 16–19.

Hemmerle, Klaus, Was fängt die Jugend mit der Kirche an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 12 (1983) 306–317.

Mertes, Klaus, Der andere Bergoglio, in: Phänomen Franziskus. Das Papstamt im Wandel (Herder Korrespondenz Spezial 1/2015), Freiburg i. Br. 2015, 12–15.

Papst Franziskus, Geleitwort, in: Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), Armut. Die Herausforderung für den Glauben, München 2014, 7–13.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die

christgläubigen Laien über die

eigenen Denken, Sprechen und Handeln verleiht, kann authentisch sein und so transparent werden für die Botschaft des Gottes, der gekommen ist, nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen. Die „arme Kirche für die Armen“ wird genau darin zum Heilszeichen, dies bringt ihren sakramentalen Charakter zum Ausdruck!

Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute
(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

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

Armut: Elend und Verheißung

Ein systematisch-theologischer Umkehrruf

Insbesondere in Lateinamerika führte das Zweite Vatikanische Konzil zu einer Bewegung der pastoralen Umkehr, die versucht, als arme Kirche die Kirche der Armen und mit den Armen zu sein. Sie ist jedoch eine Aufnahme der franziskanischen Armutsspiritualität. In der Person und Verkündigung von Papst Franziskus kommen so mehrere Stränge zusammen, die zu einer pastoralen Neuorientierung auffordern.

In der Unterkirche der Basilika von Assisi gibt es ein Giotto di Bondone zugeschriebenes Fresko, in dem die Vermählung des heiligen Franziskus mit seiner Braut, der Armut, dargestellt wird (hier das [gesamte Gemälde](#) sowie der entscheidende [Ausschnitt](#)). Jesus Christus steht in der Mitte zwischen dem Heiligen und dessen Geliebter und bekräftigt den Ehebund zwischen beiden mit einem Segensgestus.

Die Braut steht im weißen Kleid in der Bildmitte – aber es ist ein Kleid aus Lumpen, form- und schmucklos, Ärmel und Ausschnitt zerrissen. Ein dreifach geknoteter Strick dient ihr als Gürtel. Sie ist einen halben Kopf größer als ihr Bräutigam – der muss zu ihr aufschauen. Ihr Gesicht entspricht in keiner Weise den heutigen Schönheitsidealen. Manche Betrachter beschreiben sie als alte Frau. Vergleicht man ihr Gesicht mit dem von Jesus, der neben ihr steht (und den sie noch ein wenig überragt!), so stellt man jedoch eine große Ähnlichkeit fest: Die beiden sind einander wie aus dem Gesicht geschnitten. Sie nehmen dieselbe Körperhaltung ein, richten denselben Blick auf Franziskus – wie Zwillinge.

Der *poverello* hat nur Augen für seine Braut. Er sieht die Äußerlichkeiten nicht. Er ist – ganz offenbar – bis über beide Ohren verliebt. Die trockenen Dornen vor der Braut Armut verwandeln sich hinter ihr, in Blickrichtung des Heiligen, in einen blühenden Rosenstrauch.

Der Maler hat Elend und Verheißung der Armut in ein faszinierendes Bild gebracht. Er stellt den Betrachter vor eine Entscheidung, die der heilige Franziskus für sich bereits gefällt hat. Diese Herausforderung gilt auch für uns Heutige, nicht zuletzt, weil auch Papst Franziskus uns mit ihr konfrontiert.

1. Vom Katakombenpakt bis Papst Franziskus. Die Lateinamerika-Connection

Es war ein anderer Papst, der 1963 dieses Thema dem Konzil ans Herz legte: Johannes XXIII. nannte die Kirche in einer Radioansprache genau einen Monat vor Beginn des Konzils „die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen“. Bischöfe aus aller Welt griffen diesen Gedanken dankbar auf. Aber trotz der Unterstützung einiger einflussreicher Kardinäle gelang es nicht, die franziskanische Liebe zur Armut und die entschiedene Bekämpfung des Elends an seiner Wurzel konsequent in die Konzilsdokumente aufzunehmen (vgl. Arntz 2015, 29–75).

Für den algerischen Bischof Georges-Louis Mercier lag das daran, dass die große Mehrheit der Bischöfe keinerlei lebenspraktische und spirituelle Erfahrungen mit der Armut gemacht hatte. Etwa vierzig Konzilsbischöfe versprachen jedoch in einer lange unbekannt gebliebenen Selbstverpflichtung, die Armut persönlich zu leben, in ihren Diözesen zu verwirklichen und zugleich den realen Kontakt mit den armen Menschen unmittelbar zu suchen: Der so genannte Katakombenpakt wurde unterzeichnet.

Zwei wichtige lateinamerikanische Bischöfe aus der Gruppe, die den Pakt vorbereitet hatte, die Erzbischöfe Manuel Larraín (Chile) und Hélder Câmara (Brasilien), brachten die Erfahrungen, die Theologie und die prophetischen Visionen aus den Diskussionen um die Kirche der Armen während des Konzils sogleich in ihr nächstes Projekt ein: Die lateinamerikanischen Bischöfe wollten während ihrer zweiten Generalkonferenz in Medellín (1968) die Beschlüsse des Konzils für die Wirklichkeit ihres Kontinentes präzisieren (vgl. ebd. 108–120).

Larraín und Câmara, Präsident und Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, wurden zu maßgeblichen Impulsgebern der Konferenz von Medellín. Das Bekenntnis zu den Armen war nicht nur einer der roten Fäden der Konferenz. Vor allem entwickelte sich Medellín zu einem entscheidenden Wendepunkt in der Spiritualität, dem persönlichen Leben und der Pastoral vieler Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien des Kontinents (und weltweit).

Die Option für die Armen begann, das Leben der Kirche auf dem Kontinent zu prägen, und brachte eine eigene theologische Bewegung hervor, die Befreiungstheologie. In ihr wurde das Elend der Armut als Sünde, als Herausforderung und als Verheißung theologisch reflektiert. Es dauerte nicht lange, bis der Vatikan diese eigenständige kirchliche Entwicklung zu



Dr. Stefan Silber ist Professor für Didaktik der Theologie im Fernstudium mit Schwerpunkt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn.

bremsen begann. Er konnte dabei auf die aktive Unterstützung durch jene Kreise der Kirche in Lateinamerika rechnen, die über den Bruch mit der jahrhundertealten Allianz der Kirche mit den Reichen und Mächtigen empört waren. Die Liebe zur Armut, zu den Armen und der Kampf gegen die Armut und ihre Ursachen wurden selbst bekämpft, verleumdet und systematisch strukturell ausgegrenzt.

Dennoch konnte das Erbe von Medellín nie wieder ganz ausgemerzt werden. Auch wenn die Generalkonferenzen von Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) zahlreiche Einschränkungen und sogar Rückschritte brachten, auch wenn durch die gezielte Ernennung von Bischöfen, Regenten, Professoren und Ordensoberen versucht wurde, die Befreiungstheologie zurückzudrängen, blieb die Option für die Armen als wichtige Inspiration von Teilen der lateinamerikanischen Kirche immer lebendig.

Die fünfte Generalkonferenz des CELAM, die 2007 im brasilianischen Aparecida stattfand, brachte schließlich eine Wende. Das Abschlussdokument, in dem die Option für die Armen ausdrücklich ins Zentrum gestellt wird, atmet wieder den Geist von Medellín. In diesem Geist werden auch die Selbstverpflichtungen des Katakombenpaktes und die „Kirche der Armen“ von Johannes XXIII. wieder lebendig.

Es ist kein Zufall, wenn der Vorsitzende der Redaktionskommission dieses Abschlussdokuments sechs Jahre später als Papst in seiner ersten Pressekonferenz ausruft, wie sehr er sich „eine arme Kirche für die Armen“ wünsche, um zu begründen, warum er den Namen Franziskus gewählt habe. Es ist kein Zufall, denn die Sehnsucht nach dieser Kirche der Armen war fünfzig Jahre lang in der lateinamerikanischen Kirche lebendig, trotz aller Ausgrenzung und Verfolgung, und konnte in vielen Fällen auch verwirklicht werden.

2. Geliebte elende Armut: Der franziskanische Umkehrruf

Armut ist hässlich. Und dennoch kann man sie lieben. Armut verursacht Leid und Scham, Krankheit und Tod. Und dennoch gibt es Menschen, die sie suchen und sich freiwillig für sie entscheiden. Wie kann das sein?

In der Geschichte der Kirche gibt es beide spirituelle Erfahrungen: die Armut lieben und gegen die Armut kämpfen. Deswegen gibt es auch vielfältige theologische Variationen über das Thema Kirche und Armut. Im Folgenden werde ich vier verschiedene Durchführungen dieses Themas aufzeigen, die sich nicht widersprechen oder ausschließen, sondern kontrapunktisch ergänzen und erhellen.

2.1 Ein Elend! Armut schreit zum Himmel

Armut ist etwas Schreckliches. Sie ist ein Elend. Sie bringt Hunger und Krankheit, Gewalt und Ausbeutung, Entwürdigung und Scham, Unglück und Tod mit sich. Vielfach geht sie mit Vertreibung und Flucht, Krieg und Vernichtung, zerrissenen Beziehungen und zerstörter Ökologie einher.

Diese Armut ist nicht nach dem Willen Gottes. Hier ist das Zeugnis der Bibel ziemlich eindeutig: Armut schreit zum Himmel. Gott hört das Schreien der Armen, und die Armen schreien in ihrer Armut zu Gott: Vom Blut Abels (Gen 4,10) über das Volk in Ägypten (Ex 2,23) bis zu den Fremden, Witwen und Waisen in Israel (Ex 22,22) – in der Bibel gilt der Schrei der Armen als berechtigt und wird von Gott auch gehört.

Insbesondere weiß die Bibel darum, dass die Armut Verantwortliche und Verursacher kennt: Es gibt Armut, weil es Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Unterdrückung gibt. Sie fällt nicht vom Himmel, sondern entsteht aus einer verfehlten menschlichen Beziehung: aus der Sünde. Armut aus Ungerechtigkeit ist selbst eine Sünde, eine sündige gesellschaftliche Struktur, strukturelle Sünde.

Hier unterscheiden sich Tora und Propheten von einem anderen biblischen roten Faden, in dem materielles Wohlergehen als göttliche Belohnung für gesetzeskonformes Verhalten und Armut und Elend als Strafe für die Sünde angesehen werden. Bereits in der Bibel selbst, vor allem im Buch Ijob, wird dieses theologische Konstrukt jedoch als zu einfach gestrickt kritisiert, weil es auch der tief verwurzelten Überzeugung entgegensteht, dass Gott mit den Leidenden ist.

Es wird aber noch in der Gegenwart, vor allem in Lateinamerika und Afrika, aber auch in den Vereinigten Staaten, durch das so genannte „Wohlstandsevangelium“ wieder aufgegriffen. Die Prediger dieses materiellen Heilsversprechens behaupten, dass sich Gottes Segen unmittelbar am finanziellen Kontostand ablesen lasse, und verbinden dies mit einer vollständigen Entsolidarisierung in Bezug auf die Leidenden. Dies widerspricht jedoch dem biblischen Zeugnis von Gott, der sich auf die Seiten der Armen stellt: Gott hört das Schreien der Armen, handelt selbst und ermöglicht es den Glaubenden, selbst zu handeln.

Dieses Handeln kann – ebenfalls nach dem Zeugnis der Bibel – sehr unterschiedliche Dimensionen annehmen: vom Almosen und dem selbstlosen Helfen nach dem Beispiel des Samariters über die Sozialgesetzgebung der Tora und das prophetische Einklagen derselben bis hin zur liturgischen Klage über die Ungerechtigkeit und das Elend in den Psalmen. In der Gegenwart muss darüber hinaus ausdrücklich das politische und gesellschaftliche Handeln für eine strukturelle Überwindung der Armut mit genannt werden. Armut aus Ungerechtigkeit und Sünde schreit zum Himmel und soll nach Gottes Willen nicht sein: Gott ruft uns dazu auf, sie zu beseitigen.

2.2 Gott ist bei den Armen. Und wo ist die Kirche?

Gott ist hungrig, Gott ist durstig, Gott ist fremd und obdachlos, Gott ist nackt, Gott ist krank, Gott ist im Gefängnis (vgl. Mt 25,36 f.). Gott ist bei den Armen. Das ist auch im Leben Jesu nachzulesen, der sich von den Großstädten und Machtzentren seiner Zeit fernhielt (außer von Jerusalem, mit tödlichen Konsequenzen) und stattdessen die Armen seligpries. Die Bettler und die Aussätzigen, die Ausgeschlossenen und Marginalisierten seiner Zeit waren sein täglicher Umgang. Zu den Reichen lässt er sich einladen, um ihnen den Spiegel vorzuhalten und sie zur Umkehr aufzurufen.

Paulus schreibt über den sozialen und wirtschaftlichen Status der Menschen, welche die erste Gemeinde in Korinth bilden: „Das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,28).

Die Armen sind die wahren Stellvertreter Christi. Das wusste auch Papst Paul VI. und sprach es den Bauern und Bäuerinnen, Arbeiterinnen und Arbeitern bei seinem Besuch in Kolumbien im Jahr 1968 zu: „Ihr seid Christus für uns“ (Silber 2018, 135).

Dieser Besuch war der Auftakt zur Konferenz von Medellín, in der die Bischöfe des Kontinentes sich zur Gegenwart Gottes in den Armen bekannten. In den folgenden Jahren kam es zu einer Welle von Ortswechseln in der Kirche Lateinamerikas: Ordensgemeinschaften verlegten ihren Sitz in die Elendsviertel oder zogen in die Dörfer auf dem Land. Bischöfe wie Dom Hélder Câmara verließen ihre Paläste und zogen in einfache Wohnungen. Seminaristen gründeten Wohngemeinschaften, um ihre Priesterausbildung nicht mehr abgeschirmt von der Gegenwart Gottes in der Welt durchlaufen zu müssen.

Der Ortswechsel war vielfach dabei nur der äußere Ausdruck einer tiefen geistlichen Bekehrung: Es geht um die Nachfolge der kenotischen Praxis Jesu, der „sich selbst erniedrigt“ (Phil 2,8), um nicht nur den Menschen gleich zu werden, sondern *als solcher* zum Sklaven zu werden. Eine Kirche, die sich zu diesem Gott bekennt, muss den Weg Jesu gehen, der „das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte“ (*Lumen gentium* 8). Dieser Weg führt nicht nur im Sinne eines Ortswechsels *hin zu den Armen*, sondern auch *in ihre Armut*.

2.3 Die Armut wird euch frei machen

Der Weg in der Nachfolge Jesu in die Armut der Armen eröffnet eine neue Perspektive auf diese Welt: Die Armut ist zwar ein Ausdruck der strukturellen Sünde, aber sie ist auch der Ort, den Gott sich zur Wohnung erwählt hat. Denn der christliche Glaube verweist uns auf einen Gott, der „sich selbst arm gemacht“ (vgl. 2 Kor 8,9) und an das unterste Ende der sozialen Hierarchie gestellt hat (vgl. Phil 2,7 f.).

Der Weg in die Armut ist daher nicht nur ein Weg an den Ort des Elends, das nicht nach Gottes Willen ist, sondern zugleich ein Weg zur Begegnung mit demselben Gott, der sich freiwillig an diesen Ort begeben hat. Der Weg der Kirche und der Glaubenden in die Armut ist ebenso freiwillig, und er kann mit dem Blick der Liebe geschehen, mit dem der heilige Franziskus die Dornen der Armut in Blüten verwandelt.

Es ist ein Weg in die Freiheit. Das ist im Zeugnis des Heiligen von Assisi deutlich zu spüren, aber es ist auch die Erfahrung einer jahrtausendealten christlichen (und nicht nur christlichen) spirituellen Tradition: Der freiwillige Verzicht auf den Reichtum – die Sicherheiten, die dieser bietet, und die Abhängigkeiten, die er fordert – macht frei für das Leben des Geistes. Wer Gott dienen will, kann nicht zugleich dem Mammon dienen, sagt Jesus (Lk 16,13). Und er *muss* auch nicht mehr dem Mammon dienen, sondern wird frei von der Versklavung unter die Ökonomie.

Die Armut bleibt ein Elend, eine Ungerechtigkeit und Ausdruck einer Sünde, die in der Welt der Menschen mächtig ist. Aber in der freiwilligen und glaubenden Nachfolge dessen, der sich selbst arm gemacht hat, führt sie auch zur Gemeinschaft und Solidarität mit denen, unter denen Gott selbst zu finden ist. Nur in dieser engen Wechselwirkung von geistlicher Armut und materieller Armut ergeben beide wirklich Sinn und können sich gegenseitig befruchten. Nur in dieser Verbindung drücken sie wirklich aus, worum es in der Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu geht, was die Freiheit der Kinder Gottes ist (Röm 8,21).

Indem die Kirche die Armut der Armen mit dem franziskanischen Blick der Liebe umarmt, gelingt es ihr, die Welt aus der Perspektive der Armen zu sehen und damit – wie der heilige Óscar Romero sagt – sie so zu sehen, wie sie wirklich ist. Aus dieser Perspektive klären sich viele Ungereimtheiten und Widersprüche der Gegenwart. Die Armen zeigen uns die Wahrheit über die Welt und die Kirche, über die Sünde und die Erlösung.

Die Nachfolge Jesu in die Armut bedeutet aber auch, und darauf haben Befreiungstheologen wie Jon Sobrino immer wieder hingewiesen, sich mit der Perspektive der Armen auch ihre Verfolgung und ihr Martyrium zu eigen zu machen. Romero ist auch dafür ein Vorbild.

Die Freiheit zum Martyrium ist eine extreme Konsequenz. Das Martyrium zeigt jedoch, wie frei Menschen werden können, die wie Franziskus die Liebe zur Armut erwählt haben. Es ist keine absolute Freiheit, sondern gleichzeitig eine Bindung in Solidarität mit den Menschen, die durch ihre Armut unfrei geworden sind. Der *poverello* nennt die Armut daher auch seine Herrin: Weil er sich ganz in ihren Dienst stellt, macht sie ihn paradoxerweise frei.

2.4 Die Armen sind die Kirche

Die Nachfolge Jesu verlangt nicht nur, dass die Kirche geistlich und materiell arm wird, sondern zugleich, dass sie anerkennt, dass die Armen schon längst selbst Kirche sind. Die Armen erinnern die Theologie daran, dass die Kirche nicht nur im Vatikan, nicht nur in den

Zentren der Macht und im Realsymbol des geweihten Amtes existiert, sondern in erster Linie in der glaubenden Nachfolge Jesu.

In der Hinwendung zu den Armen und zu Gott, der in ihrer Welt anwesend ist und sie begleitet, erkennt die Theologie, dass der Geist Gottes sich unter den Armen selbst eine Gemeinschaft der Glaubenden beruft, die in Liebe und Solidarität, Kampf und Kontemplation für das Reich Gottes eintreten. Wenn das Reich den Armen gehört, dann auch die Kirche, und wir Reichen sind es, die wir uns zur Kirche erst bekehren müssen.

Dies ist ein wesentlicher Umkehrschritt für Kirche und Theologie im reichen Norden des Planeten: Die Armen sind die Kirche, die Bewohnerinnen und Bewohner der Elendsviertel, die Geflüchteten und Vertriebenen, die indigenen Völker, die marginalisierten LGBT* [Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender etc.; d. Hg.], die vergewaltigten Frauen und Kinder.

Aber auch all die Frauen und Männer sind Kirche, die mitten in und trotz der Armut Widerstand leisten, sei es durch den politischen Kampf, sei es durch die weise Resilienz im Alltag, sei es durch die hoffnungsvolle Freude mitten im Elend. Auch das Engagement in den sozialen Bewegungen und in der Politik ist Ausdruck ihres Kircheseins. Das ist der tiefere Sinn des Dialogs, den Papst Franziskus mit den sozialen Bewegungen der Welt führt.

3. Schluss: Kein romantischer Spaziergang

Ein Umkehrruf birgt immer auch eine Verheißung. So ist es auch mit dem Ruf des heiligen Franziskus zur Herrin Armut. Es ist die Verheißung der Freiheit, die die Armut schenkt, aber auch die Verheißung der Nähe zu Gott, die in den Armen sichtbar wird. Schließlich wird uns als Kirche auch verheißen, dass wir durch die Liebe zur Armut Christus immer ähnlicher werden – auch wenn dies bedeutet, Ja zu den Lumpen und Stricken, zu den Beulen und dem Schmutz (vgl. *Evangelii gaudium* 49) zu sagen.

Ein romantischer Spaziergang mit der Geliebten wird das dennoch nicht werden. Zumindest in unseren deutschen Diözesen verlangt die Hinwendung zur Armut eine klare Bekehrung der Kirche. Und zwar auf allen Ebenen. Von Pastoral und Spiritualität über Theologie, Liturgie und Kirchenrecht bis zu Fragen der Struktur und der Ämter: Immer müssen wir uns die Frage stellen, wie die Bevorzugten Gottes, die Stellvertreter Christi, wie die Kirche der Armen bei uns überhaupt vorkommen, welchen Stellenwert sie besitzen, welche Autorität wir ihnen *über uns selbst* einräumen. Damit sind die Armen der Welt ebenso gemeint wie die Armen bei uns selbst. Vielleicht verlangt die letztgenannte Gruppe uns sogar die für uns schwerste Umkehr ab.

Kein romantischer Spaziergang wird das sein, sondern ein Weg mitten durch die Dornen. Aber wer weiß, vielleicht sehen wir ja auch die Blüten.

Literatur

Arntz, Norbert, Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche (topos taschenbuch 1037), Kevelaer 2015.

Eckholt, Margit, An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus – Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015.

Ellacuría, Ignacio, Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg 2011.

Gutiérrez, Gustavo, Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 293–311.

Silber, Stefan, Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr, Würzburg 2018.

Klimawandel und globale Gerechtigkeit

Armut hat auch einen weltweiten Aspekt: Die Armut in den Ländern des globalen Südens verschärft sich vielfach, nicht zuletzt durch Klimaveränderungen, die durch den Energieverbrauch vor allem der Länder des globalen Nordens verursacht werden. Julia Moos und Claudio Moser beschreiben aus der Perspektive eines kirchlichen Hilfswerks Zusammenhänge zwischen Armut, Klima und Fragen der globalen Gerechtigkeit – und mögliche Konsequenzen für den persönlichen Lebensstil.

Armut als Vulnerabilität gegenüber Extremwetterereignissen

In den letzten Jahren haben Krisen und kriegerische Konflikte weltweit zugenommen. Die Zahl von Menschen, die vor Gewalt, Verfolgung und Krieg fliehen, ist so hoch wie noch nie zuvor. Ende 2017 waren 68,5 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht (vgl. UNO-Flüchtlingshilfe 2018). Gleichzeitig sind die Folgen des fortschreitenden Klimawandels unübersehbar geworden. Laut einem Bericht der Weltbank aus dem Jahr 2018 werden bis zum Jahr 2050 mehr als 143 Millionen Menschen aufgrund der Folgen des Klimawandels gezwungen sein, ihre Heimat zu verlassen (vgl. World Bank 2018, 28). Im Jahr 2050 werden sich nach Schätzungen zwischen zwei und fünf Milliarden Menschen nicht angemessen ernähren können. Derzeit leidet eine Milliarde Menschen Hunger. Dürren und Überschwemmungen bedrohen schon heute in vielen Regionen der Erde Millionen Menschen und fordern immer mehr Todesopfer. So werden Hurrikans in der Karibik, Taifune im Pazifischen Ozean und Waldbrände beispielsweise in Chile und den USA in der Tendenz immer häufiger und stärker. Der Klimawandel führt dazu, dass Regenzeiten unregelmäßig werden und die Ernte bedrohen. Durch Konflikte um Wasser, Land und Rohstoffe, die durch die zunehmende Wasserknappheit in vielen Regionen drohen, werden Migrationsbewegungen verstärkt. Verteilungskonflikte werden sich verschärfen und die Wahrscheinlichkeit klimabedingter Konflikte innerhalb von und zwischen Staaten wird wachsen. Darüber hinaus können durch den Anstieg des Meeresspiegels in Folge der globalen Erwärmung fruchtbare Flussdeltagebiete und ganze Inseln verschwinden (vgl. Backes 2018).

Der IPCC Sonderbericht 2018 über die Folgen der globalen Erwärmung stellt fest, dass die klimabedingten Risiken für Gesundheit, Existenzgrundlagen, Nahrungs- und Wasserversorgung, menschliche Sicherheit und Wirtschaftswachstum bereits bei einer Erwärmung um 1,5° C gegenüber vorindustriellem Niveau zunehmen und bei 2° C weiter ansteigen werden. Die Folgen des Klimawandels betreffen zwar alle Menschen, aber nicht alle sind von Extremwetterereignissen und Klimaveränderungen gleich stark betroffen. Die klimabedingten Risiken hängen dabei vom Ausmaß und der Geschwindigkeit der Erwärmung, der geographischen Lage, dem Entwicklungsstand und der Vulnerabilität sowie der Umsetzung von Anpassungsmöglichkeiten ab (vgl. Deutsche IPCC-Koordinierungsstelle 2018). Das Potsdamer Institut für Klimafolgenforschung (PIK) spricht im Hinblick auf die Wechselwirkungen zwischen Umwelt und Armut aufgrund der Klimaveränderungen von einer „differenziellen Vulnerabilität“, also einer unterschiedlichen Betroffenheit von Regionen und sozialen Gruppen. So besteht eine doppelte Verwundbarkeit der armen Länder und dort speziell der armen Bevölkerungsgruppen: einerseits eine biophysikalische Verwundbarkeit durch Naturkatastrophen, Umweltkrisen und regionale Klimaveränderungen, da arme Menschen sehr häufig in Regionen leben, in denen sie mit extremen Klimaschwankungen und Wetterextremen umgehen müssen; andererseits eine soziale Verwundbarkeit der Armutgruppen durch ihre mangelnde Fähigkeit, mit sozialen und ökologischen Krisensituationen umzugehen (vgl. Nuscheler 2012, 94 f.). Aus verschiedenen Gründen leiden Menschen oder ganze Staaten, die von Armut betroffen sind, besonders stark unter den Folgen des Klimawandels. Arme Menschen bauen ihre Häuser häufig auf risikoreiche Flächen, da ihnen kein anderes Bauland zur Verfügung steht. Durch unzureichende Kanalisation und Müllentsorgung leiden sie unter der Verschmutzung von Wasser, Luft und Boden. Der Lebensunterhalt dieser Menschen beruht oft auf Landwirtschaft und Fischerei und ist somit sehr klimasensibel. Zudem fehlt es armen Menschen häufig an Informationen, um sich rechtzeitig auf drohende Gefahren vorzubereiten, und sie haben kaum finanzielle Ressourcen, um individuelle Schutzmaßnahmen zu treffen. Zugleich sind sie unzureichend an politischen Prozessen beteiligt, wodurch sie nach einer Naturkatastrophe nur erschwerten Zugang zu staatlicher Unterstützung erhalten (vgl. Backes 2018). Je nach Erwerbsgrundlage, Einkommen, Bildungsstand, Geschlecht, Alter und sozialem Status sind Menschen in ein und derselben Region also unterschiedlich stark verwundbar gegenüber dem Klimawandel.

Laut Prof. Edenhofer vom Potsdamer Institut ist Armut aber nicht nur eine Folge von Umweltzerstörung, sondern auch eine der Ursachen, wenngleich ihr globaler Beitrag im Blick auf den Klimawandel verglichen mit den Industrieländern sehr gering ist. So können Arme



Julia Moos arbeitet als Projektassistentin bei Caritas international im Referat Lateinamerika/Europa.



Claudio Moser ist Referatsleiter bei Caritas international im Referat Lateinamerika/Europa.

oft nur durch Waldrodung etwas Land für ihr Überleben erhalten oder durch Abholzen Brennmaterial gewinnen. In der Folge werden sie zu Hauptopfern von dadurch ausgelösten Umweltschäden wie Überschwemmungen und Erdbeben infolge von Bodenerosion. Die daraus entstehende Wechselwirkung wird als ökologische Armutsfalle bezeichnet (vgl. Edenhofer 2010, 25).

Zusammenhang sozialer und ökologischer Fragen im Hinblick auf Armutsbekämpfung

Schon heute untergraben die Folgen des Klimawandels die internationalen Bemühungen zur Armutsbekämpfung. Die Veränderungen der Lebensbedingungen der Menschen in Folge des Klimawandels haben massive Auswirkungen auf die Ernährung und die Wasserversorgung, welche zwei Grundprobleme von Armut darstellen. Deshalb braucht es in der humanitären Hilfe einen ganzheitlichen Ansatz, der neben ökonomischen auch ökologische, politische, soziale und kulturelle Faktoren einschließt. Eine wirksame Armutsbekämpfung ist nur möglich, wenn die wechselseitigen Verknüpfungen zwischen dem Klimawandel und dessen Auswirkungen auf das soziale Zusammenleben der Menschen systematisch berücksichtigt und gemeinsam verfolgt werden. Diesen Zusammenhang von sozialen und ökologischen Fragen arbeitet auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'*, die 2015 kurz vor der UN-Klimakonferenz in Paris veröffentlicht wurde, sehr deutlich heraus. Er schreibt: „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern“ (*Laudato si'* 139). Der Klimawandel und dessen anthropogene Ursachen, der Verlust der biologischen Vielfalt sowie die Müllproblematik und der Zugang zu sauberem Trinkwasser nehmen in der Enzyklika eine zentrale Stelle ein. Dabei betont Papst Franziskus immer wieder deren soziale Konsequenzen, die vor allem die Ärmsten zu spüren bekommen (vgl. Neher 2016, 2).

Vor diesem Hintergrund stellt sich Caritas international als Hilfswerk des Deutschen Caritasverbandes den vielfältigen Herausforderungen des Klimawandels und begegnet ihnen mit Not- und Katastrophenhilfe sowie mit der Unterstützung für Prävention, Wiederaufbau und soziale Entwicklung. Die Arbeit in diesen Bereichen geht oft Hand in Hand und ergänzt sich. Durch die Verbindung von Katastrophenhilfe und sozialer Facharbeit werden Synergien zwischen den beiden Arbeitsfeldern geschaffen und nachhaltige strukturelle Entwicklungsprozesse vorangetrieben. Sämtliche Maßnahmen sind verbunden mit dem Ziel, die Eigenverantwortung und Selbstständigkeit der Menschen zu stärken. Die Nothilfe der Caritas geht, wo immer möglich, vom Partnerprinzip und dem sich damit ergänzenden Prinzip des Gemeinwesenansatzes aus. Die Hilfe kann so in der Regel auf lokal gut verankerte Strukturen aufsetzen. Projekte werden in Kooperation mit lokalen Partnern geplant und implementiert. Dadurch gewährleistet Caritas international nicht nur die Nähe zu den betroffenen Menschen vor Ort und fördert deren Eigenverantwortung (Subsidiaritätsprinzip), sondern unterstützt auch die Entwicklung gesamtgesellschaftlicher weltweiter Solidarität. Als z. B. der Hurrikan Matthew im Oktober 2016 auf Haiti traf und allein in diesem Land nach offiziellen Schätzungen ca. 1.000 Todesopfer forderte, war es notwendig, möglichst schnell Nothilfe zu leisten. Gleichzeitig wurde mit der Reparatur der beschädigten bzw. dem Wiederaufbau von zerstörten Häusern begonnen. Hunderte von Betroffenen wurden dabei unterstützt, Zugang zu sauberem Trinkwasser zu erhalten oder ihre Nahrungsmittelversorgung aus eigener Kraft z. B. durch den Anbau von schnellwachsendem Gemüse etc. zu verbessern. Für die Präventionsarbeit heißt das konkret, dass z. B. in Haiti stabile Schutzgebäude errichtet werden, in denen die Menschen Zuflucht finden können, wenn ein Hurrikan ihre Häuser zu zerstören droht. Es heißt aber auch, dass die Gemeinden sich organisieren, um im Falle eines Falles sofort zu reagieren und die nötigen Selbsthilfe-Maßnahmen einzuleiten. Die Zusammenarbeit mit dem staatlichen Zivilschutz ist hierbei wichtig, aber von Land zu Land, von Region zu Region sehr unterschiedlich ausgebildet. Dort, wo die Zivilgesellschaft es schafft, sich gut zu artikulieren, gelingt es meistens besser. Gemeinwesenorientierung und Einflussnahme auf staatliche Strukturen können sich unmittelbar auf den Katastrophenschutz auswirken und somit lebensrettend sein. Daher müssen im Sinne der nachhaltigen Katastrophenhilfe Aspekte der sozialen Sicherung, der politischen Einflussnahme und der Prävention mit der Nothilfe verknüpft werden. Experten des Welternährungsprogramms gehen davon aus, dass sich rund die Hälfte der Kosten für humanitäre Hilfe einsparen lassen, wenn eine Gemeinde oder eine Region auf die Folgen des Klimawandels eingestellt ist. Doch viel wichtiger noch: Es können Leben gerettet werden, wenn Katastrophenhilfe nicht nur auf eine akute Katastrophe ausgerichtet ist, sondern insbesondere ärmere Gemeinden mit Weitsicht und vorausschauend auf die Folgen des Klimawandels vorbereitet werden. Entwicklungsorientierte und nachhaltige Katastrophenhilfe und -vorsorge leistet in diesem Sinne einen Beitrag zu globaler Gerechtigkeit, indem sie das Recht aller Menschen auf ein menschenwürdiges Leben anerkennt und einen Beitrag zur Anpassung an die Folgen des Klimawandels leistet (vgl. Caritas international 2013, 6 ff.).

Klimawandel und Gerechtigkeit

Für die Verknüpfung von Klimaschutz und Armutsbekämpfung sind die Chancengerechtigkeit, die Bedarfsgerechtigkeit und die Verfahrensgerechtigkeit essentiell, die sich aus den allgemeinen Menschenrechten ableiten lassen (vgl. Backes 2018). Nach dem Prinzip der Chancengerechtigkeit sollen alle Menschen die gleichen Chancen haben, Leistungsfähigkeit zu entwickeln und Leistungen hervorzubringen, wobei es möglich sein muss,

mehr oder weniger große Erfolge zu erzielen. Da das Konzept der Chancengerechtigkeit nicht in der Lage ist, dem Bedarf der nicht Leistungsfähigen, z. B. der Kranken, Alten und Kinder, gerecht zu werden, bedarf es zusätzlich der Bedarfsgerechtigkeit. Diese berücksichtigt den „objektiven“ Bedarf von Menschen und insbesondere deren Mindestbedarf (vgl. Hradil 2012). Der Hauptaspekt der Verfahrensgerechtigkeit ist die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, die für ausnahmslos alle Menschen gelten muss. Es geht um eine Norm zur Beurteilung des Verhaltens gegenüber anderen, bei der gleiches Verhalten gleich behandelt werden muss. Die Verfahrensgerechtigkeit ist somit ein zentraler Aspekt der Rechtsstaatlichkeit (vgl. Schlösser 2007). Auch wenn bei der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 die Folgen des Klimawandels noch nicht im Blick waren, können die Auswirkungen als Verletzung von Menschenrechten verstanden werden. So hat auch der UN-Menschenrechtsrat im März 2008 in Genf eine Resolution verabschiedet, in der er den Klimawandel als eine Gefährdung der Menschenrechte bezeichnet. Die Befriedigung fundamentaler menschlicher Bedürfnisse, wie der Zugang zu ausreichender Nahrung und sauberem Trinkwasser, hat dabei eine hohe Priorität (vgl. Edenhofer 2010, 56 ff.).

In der Diskussion um Gerechtigkeit im Kontext des Klimawandels rückt zunehmend ein weiteres Gerechtigkeitsprinzip ins Bewusstsein: die Gendergerechtigkeit. Sie berücksichtigt die Unterschiede zwischen den Geschlechtern im Hinblick auf die Folgen des Klimawandels. Durch den Klimawandel wird die Diskriminierung von Frauen, die in vielen Gesellschaften stattfindet, nämlich zusätzlich verschärft. Frauen sind weltweit vom Klimawandel stärker betroffen als Männer, besonders in ländlichen Regionen des Globalen Südens. Sie haben zumeist einen geringeren sozialen Status und verfügen über weniger politische und wirtschaftliche Macht als Männer, weshalb sie auch besonders häufig von Armut betroffen sind. So starben beispielsweise beim Tsunami in Südostasien 2004 mancherorts viermal so viele Frauen wie Männer. Viele Frauen konnten im Gegensatz zu Männern nicht schwimmen und wurden durch die traditionelle lange und eng anliegende Kleidung bei der Flucht behindert. Zudem hielten sich zum Zeitpunkt der Katastrophe viele Frauen im Haus auf und wurden zu spät gewarnt, während die Männer überwiegend bei der Arbeit waren. Außerdem konnten sich Frauen nicht so schnell in Sicherheit bringen, da sie für Kinder und ältere Familienmitglieder verantwortlich waren. Die Folgen des Klimawandels wie etwa Dürren, Überschwemmungen und Seuchen haben für Frauen zudem schlimmere Konsequenzen, da sie sich häufiger als Männer um die Landwirtschaft und den Haushalt kümmern. So müssen sie bei Trockenheit etwa weitere Wege zurücklegen, um Wasser zu holen. Wenn aufgrund von Hitze und starken Regenfällen Seuchen oder Malaria verstärkt auftreten, kümmern sich vor allem Frauen um die Pflege der Kranken. Mädchen brechen oft schon im jungen Alter die Schule ab, um ihre Mütter bei den Arbeiten zu unterstützen. Zudem führen Klimaveränderungen häufig dazu, dass überwiegend Männer in andere Regionen migrieren, während die Frauen alleine zurückbleiben und unter prekären Bedingungen für das Überleben der Familie sorgen müssen. Nicht zuletzt leiden Frauen auch im Nachgang von Extremwetterereignissen in stärkerem Maße, unter anderem da sie häufiger Opfer sexueller Gewalt werden. Durch eine stärkere Teilhabe von Frauen an politischen Entscheidungen, die Verbesserung ihres Zugangs zu finanziellen Ressourcen und Bildung sowie eine Verbesserung ihrer Stellung in der Gesellschaft kann also auch den Folgen des Klimawandels effektiver begegnet werden (vgl. Ehrenhauser 2016).

Wer ist verantwortlich, dem Klimawandel entgegenzuwirken?

Treibhausgase, die bei der Verbrennung fossiler Brennstoffe (Kohle, Braunkohle, Erdöl, Erdgas) entstehen, tragen die Hauptverantwortung für die Folgen der Erderwärmung. Wie aus dem fünften Bericht des Weltklimarats IPCC aus dem Jahr 2014 hervorgeht, sind schon heute die Städte weltweit für rund 70 Prozent des Energieverbrauchs und der energiebezogenen Treibhausgas-Emissionen verantwortlich, die G-20-Länder sind weltweit für 85 Prozent der Kohlendioxid-Emissionen verantwortlich. Neben dem Verkehr treiben auch die industrielle Landwirtschaft und der hohe Verbrauch an Konsumgütern die klimaschädlichen Emissionen in die Höhe (vgl. Backes 2018). Während arme Menschen besonders stark unter den Folgen des Klimawandels leiden, haben sie also am wenigsten dazu beigetragen, dass die Treibhausgas-Emissionen zu einer Bedrohung für unseren Planeten wurden. Nach dem Verursacherprinzip tragen die reichen Industrienationen eine besonders große Verantwortung dafür, schädliche Emissionen zu reduzieren und ärmere Länder bei der Anpassung an den Klimawandel und der Bewältigung von dessen Folgen zu unterstützen, um so ein menschenwürdiges Leben für alle heutigen und zukünftigen Menschen zu ermöglichen. Zudem verfügen reiche Länder über mehr wirtschaftliche, finanzielle, technologische und politische Möglichkeiten, um in besonderem Maße zum Klimaschutz beitragen zu können.

Grundsätzlich stehen alle Menschen und Staaten in der Pflicht, die Treibhausgase entsprechend ihrer Kapazitäten und Möglichkeiten zu reduzieren. Zunächst kann jeder Einzelne durch seinen eigenen Lebensstil zu einem verantwortungsvollen Umgang mit Ressourcen beitragen: „Ist es beispielsweise nötig, mit jedem Modellwechsel ein neues Handy zu kaufen, wenn bekannt ist, dass der hierfür notwendige Rohstoffabbau für die Umwelt der betreffenden Länder schädlich ist und die Arbeitsbedingungen schlecht sind? Konsumenten haben die Möglichkeiten, durch ihre Entscheidungen Unternehmen zum Umdenken zu zwingen“, so Prälat Dr. Neher, Präsident des Deutschen Caritasverbandes (Neher 2016, 6). Die internationalen Zusammenhänge zwischen Klimawandel und Ressourcenabbau einerseits

Literatur

- Backes, Martina, Klimawandel und humanitäre Notlagen. Häufig gestellte Fragen, in: Caritas international, Dossier Klimawandel als humanitäre Herausforderung, 2018 (alle Internetquellen abgerufen am 19.11.2018).
- Caritas international (Hg.)/Ritthaler, Gernot, Fachkonzept Nachhaltige Katastrophenhilfe. Hilfe über die Krise hinaus, 2013.
- ProClim/Deutsche IPCC-Koordinierungsstelle/Umweltbundesamt GmbH (Hg.), IPCC-Sonderbericht über 1,5 °C globale Erwärmung, 2018.
- Edenhofer, Ottmar (u. a.), Global aber gerecht. Klimawandel bekämpfen, Entwicklung

und prägenden Konsummodellen andererseits müssten dafür mehr ins Bewusstsein der Bevölkerung rücken.

Zudem braucht es mehr Druck durch eine Öffentlichkeit und eine Zivilgesellschaft, die sich für eine soziale und nachhaltigere Politik und Wirtschaft einsetzen. Länderübergreifende kirchliche Strukturen (wie zum Beispiel das kirchliche Netzwerk für Amazonien REPAM) können dazu beitragen, dass die politische Einflussnahme auch auf internationaler Ebene erfolgt. Auch wenn damit ein erster wichtiger Schritt getan wäre, ist gleichzeitig auch klar, dass die Umweltkrise eine globale Krise ist, die primär von Politik und Wirtschaft gelöst werden muss. Papst Franziskus betont in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*, dass die Logik der Ertragsmaximierung das Denken in Wirtschaft und Politik prägt und dadurch die ganzheitliche Entwicklung des Menschen aus dem Blick gerät. Laut Papst Franziskus braucht es einen grundlegenden Perspektivwechsel. Der Mensch muss sich wieder stärker als Teil der Natur begreifen und sich seiner Verantwortung gegenüber der Schöpfung bewusst werden (vgl. Neher 2016, 3 f.). Zudem müssen Vereinbarungen darüber getroffen werden, wer die Kosten für umweltschonendere Technologien und Produktionsweisen zu tragen hat. Politik und Unternehmertum reagieren nur sehr langsam und sind noch weit davon entfernt, den weltweiten Herausforderungen gewachsen zu sein. Oft sind es Unternehmer aus dem globalen Norden, die von Großprojekten und dem Rohstoffabbau profitieren oder sie selbst durchführen. Während die lokale Bevölkerung deren soziale und ökologische Folgen tragen muss, ist sie nicht an den Gewinnen des Abbaus beteiligt. Doch auch die Länder des Globalen Südens stehen hinsichtlich des Klimawandels in der Verantwortung, wenn sie beispielsweise aufgrund von schlechter Regierungsführung sehr stark auf den Export von Ressourcen setzen, die sie unter massiver Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft und Zerstörung der Natur gewinnen (vgl. Edenhofer 2010, 25). Erschwert werden klimafreundliche Lösungen dadurch, dass Staaten oft in einem nationalen Egoismus verharren, anstatt globale Kompromisse zu suchen. Der Schutz natürlicher Ressourcen ist eine internationale Problematik, die nur gemeinsam angegangen werden kann. Es braucht deshalb verstärkt einen Dialog in der internationalen Politik, um gemeinsam und wirksam die Herausforderungen des Klimawandels anzugehen (vgl. Neher 2016, 6 f.). Vor dem Hintergrund der drastischen Folgen des Klimawandels ist dabei höchste Dringlichkeit geboten.

ermöglichen, München 2010.

Ehrenhauser, Astrid, *Klimagerechtigkeit und Geschlecht: Warum Frauen besonders anfällig für Klimawandel & Naturkatastrophen sind*, 2016.

Hradil, Stefan, *Soziale Gerechtigkeit*, in: ders. (Hg.), *Dossier Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde*, Bonn 2012.

Neher, Peter, „Klima, Gerechtigkeit + Solidarität in der Einen Welt. Zur Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus“. Vortrag beim Samstags-Forum Regio Freiburg am 9. Juli 2016.

Nuscheler, Franz, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*, Bonn 2012.

Schlösser, Hans-Jürgen, *Wirtschaftspolitik und gesellschaftliche Grundwerte*, in: *Staat und Wirtschaft* (Informationen zur politischen Bildung 294), 2007.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Enzyklika LAUDATO SI' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn 2018.

UNO-Flüchtlingshilfe, *Flüchtlinge weltweit. Zahlen & Fakten*, 2018.

World Bank, *The World Bank Annual Report 2018*, Washington, DC 2018.

Ein Schritt nach vorn auf dem Weg zurück

Was obdachlose Menschen brauchen. Ein Praxisbericht aus dem Franziskustreff in Frankfurt am Main

Obdachlosigkeit ist die wohl extremste Form von Armut, und sie ist in unseren Städten sichtbar. In den letzten Jahren ist die Zahl der Betroffenen immer weiter angewachsen. Br. Michael Wies OFMCap, Leiter des Franziskustreffs in Frankfurt am Main, erläutert Ursachen von Obdachlosigkeit und wie betroffenen Menschen Hilfe angeboten wird – und dies aus einer franziskanisch geprägten Perspektive.

In Deutschland sind ca. 52.000 Personen obdachlos, leben also auf der Straße bzw. im öffentlichen Raum; hinzu kommen ca. 860.000 Personen, die eine Unterbringung, jedoch keine eigene Wohnung haben. Diese Zahlen basieren auf Schätzungen. Sie werden veröffentlicht von der Bundesarbeitsgemeinschaft (BAG) Wohnungslosenhilfe, einem bundesweit tätigen Verein mit Sitz in Berlin. Diese leistet Koordinations- und Integrationsaufgaben für die kommunale und frei-gemeinnützige Wohnungslosenhilfe und versteht sich als Interessenvertretung der wohnungslosen und sozial ausgegrenzten Menschen. Sie koordiniert auf Bundesebene die Kommunikation und den fachlichen Austausch über fachübergreifende Probleme mit angrenzenden Hilfesystemen der Sozialarbeit und den Sozialleistungsträgern der Sozial-, Gesundheits- und Wohnungspolitik sowie den Akteuren der Gesellschafts- und Sozialpolitik. Unter ihrem Dach finden sich öffentliche und freie Träger der Wohlfahrtspflege ebenso wie Selbsthilfeorganisationen der wohnungslosen Menschen.

Es braucht eine Bundesstatistik!

Die genannten Schätzzahlen müssen aus Befragungen der Mitglieder der BAG gewonnen werden. Denn – und das ist ein Skandal – in Deutschland fehlt eine bundeseinheitliche Wohnungsnotfallstatistik. Diese würde zu einer bundeseinheitlichen Wohnungsnotfallberichterstattung führen. Auf deren Basis könnten auf Bundes-, Landes- und Kommunalebene passgenauere Hilfen angeboten werden in Zusammenarbeit mit den vielen freien Trägern in diesem Bereich. Dies würde wohl zu Mehrausgaben führen, was seitens der Bundesregierung schon seit Jahrzehnten vermieden werden soll. Wegen der fehlenden offiziellen Zahlen, die von allen Behörden anerkannt werden müssten, bleibt es bei einem oft zufälligen und unkoordinierten Hilfeangebot, das an den Symptomen laboriert und nicht in der Tiefe notwendige Veränderungen herbeiführt. Es wäre wünschenswert, dass sich die Forschung vermehrt dem Thema Wohnungslosigkeit in Deutschland zuwendet, um auch von dieser Seite Druck auf die Regierung auszuüben.

Leben in der Obdachlosigkeit

Armut begegnet uns im Franziskustreff in verschiedener Form. Zum einen finden Menschen zu uns, darunter die, die im öffentlichen Raum leben und schlafen. Einigen sieht man das auch deutlich an, da sie ihr Äußeres vernachlässigen. Andere geben darauf acht, dass man ihnen auf den ersten Blick nicht ansieht, dass sie draußen leben. Sie achten auf ihre Körperhygiene, indem sie Angebote zum Duschen oder Kleiderwäsche und Kleiderspenden in Einrichtungen der Wohnungslosenhilfe annehmen.

Der Schlafplatz obdachloser Menschen, die nicht das ihnen zustehende Bett in einer Unterkunft annehmen wollen oder können, ist eher etwas abseits. Für den Schlafsack und Dinge des persönlichen Gebrauchs müssen sie immer wieder neue Orte ausfindig machen, damit sie vor Nässe und Diebstahl geschützt sind. Es gibt zu wenig bezahlbare öffentlich zugängliche Schließfächer für sie.

Draußen zu leben ist sehr aufwändig. Zur stets notwendigen Suche nach neuen Plätzen kommt die Angst vor Räumung durch Ordnungsamt und Polizei, bei der man wieder das meiste von dem Wenigen verliert, was man besitzt. Die Termine, die wegen des Andrangs für die Körperpflege oder das Wäschewaschen in den Tagesaufenthalten vergeben werden, können oft nicht eingehalten werden, von den Betroffenen selbst oder von der Einrichtung. Das bedeutet, dass die Tüten mit Bekleidung wieder umhergetragen werden müssen. Wenn die Wäsche gewaschen werden konnte, muss sie am Nachmittag wieder abgeholt werden.

Täglich müssen „Sitzungen“ zum Sammeln von Zuwendungen durch Passanten gemacht werden, die oft an einer bestimmten Stelle und zu bestimmten Zeiten erfolgen. Der Erfolg hängt von den täglich vorbeigehenden Passanten ab, die einen schon kennen. Manchmal sind es persönliche Beziehungen, die zu Spenderinnen und Spendern entstehen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, diesen bestimmten Menschen direkt zu unterstützen.

Unter unseren Gästen finden sich auch solche, die über einen mietrechtlich gesicherten



Br. Michael Wies OFMCap leitet den Franziskustreff der Kapuziner für arme und obdachlose Menschen in Frankfurt am Main.

Foto: Kiên Hoàng Lê.

eigenen Wohnraum verfügen. Persönliche oder zum Teil auch gesundheitliche Probleme führen dazu, dass sie die alltäglichen Erfordernisse vom Reinigen bis zum Bezahlen von Rechnungen und Miete nicht mehr hinbekommen. So wird es nach und nach immer schwerer, den wachsenden Berg abzarbeiten. Ein Teufelskreis beginnt. Keine Bearbeitung der Behördenbriefe, neue Briefe, nicht bearbeitet, wieder neue Briefe. Wenn dann noch der Kühlschrank streikt oder die Waschmaschine, sind der Zusammenbruch und die Räumungsklage nicht mehr weit.

Zusammenbruch des geregelten Lebens

Wenn Probleme über den Kopf wachsen, wird auch die Gefahr einer Sucht- oder einer psychischen Erkrankung oder auch von beidem zusammen größer. Es ist schwer, den Faden zu finden, wo etwas wieder angegangen und schrittweise gelöst werden kann.

Verpflichtungen wie die Vorsprache beim Jobcenter zur Einhaltung der Zielvereinbarungen sind nicht einlösbar, was fatale Auswirkungen hat. Wenn beim Amt nicht beantragt wurde, die Miete direkt an den Vermieter zu überweisen, kann dies mit dem Wohnungsverlust verbunden sein. Was bleibt, ist der Rückzug auf das Leben im Abseits. Sozialhilfe und kommunale Versorgungsangebote sind mit der Einhaltung von Terminen und Absprachen verbunden, die einzuhalten oft die Kraft fehlt – oder der Suchtdruck hindert daran. Die Betroffenen ziehen sich zurück und erfahren buchstäblich am eigenen Leibe: Wer keine Wohnung mehr hat, ist in der Gesellschaft am extremsten ausgegrenzt.

Weitere Punkte, die zur Armut führen, sind Scheidung, Krankheit, Jobverlust, Schulden oder Beziehungsprobleme. Zu betonen ist, dass es nicht nur Einzelschicksale sind, sondern auch eine neoliberale Politik zur Verdrängung und Verschärfung am Arbeits- und Wohnungsmarkt zur extremsten Form der Armut, nämlich der Obdachlosigkeit, führt.

Obdachlosigkeit wird international

Anders als etwa in Ungarn – so merkwürdig es ist, dies besonders herausstellen zu müssen – ist Obdachlosigkeit in Deutschland Gott sei Dank nicht illegal. Seit 2006, dem Jahr der Föderalismusreform, sind nun ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre als unterste Gefahrenabwehrbehörde die örtlichen Kommunen verantwortlich dafür, dass niemand obdachlos ist oder wird und dafür geeignete Maßnahmen zu ergreifen – und das, ohne offizielle Zahlen zu kennen oder erheben zu dürfen (s. o.).

Obdachlosigkeit in Deutschland betrifft auch die Menschen aus jenen Ländern, die in Deutschland im Rahmen der Niederlassungsfreiheit in der EU Arbeit und auch Wohnung suchen. Dabei ist zu betonen, dass die meisten von ihnen sozialversicherungspflichtig beschäftigt sind und wie bei den Deutschen auch unter den Ausländern nur ein kleiner Teil obdachlos ist oder in Wohnungsnot. In der Praxis entsteht seit einigen Jahren ein ordentliches Maß an zusätzlicher Arbeit in verschiedenen Sprachen, weil jeweils geprüft werden muss, welche Ansprüche etwa dieser oder jener EU-Bürger, diese oder jene EU-Bürgerin hat und nach dem Sozialgesetzbuch stellen darf oder ob er/sie nach dem Ordnungsrecht lediglich unterzubringen ist.

Kommunale Hilfen sind gesetzlich vorgeschrieben

In Frankfurt gehen wir von ca. 2.700 *wohnungslosen* Menschen aus, die das ihnen vom Steuerzahler zur Verfügung gestellte Bett in einer Unterkunft annehmen. 40 bis 60 *obdachlose* Menschen halten sich Tag und Nacht im Frankfurter Flughafen auf, ca. 200 in der Innenstadt. Hinzu kommen die Menschen, deren Lebensform es seit alters her ist, auf der Straße zu leben, mit ihren Familien, und die nach der Öffnung der Grenzen nun auch hier zum Stadtbild gehören.

Zur Betreuung und Begleitung obdachloser Menschen im Winter bieten wir wie zahlreiche Kommunen in Deutschland auch sogenannte Winterhilfen an. So fährt ein sogenannter Kältebus jede Nacht von Obdachlosem zu Obdachlosem und bietet Tee oder eine Decke an. Zudem werden temporäre Übernachtungsmöglichkeiten geöffnet, hier in einer U-Bahn-Station und in Einrichtungen der Caritas sowie der Diakonie. Mit Beginn des Frühlings, wenn die Winterhilfen auslaufen, verschwindet das öffentliche Interesse an direkter Unterstützung obdachloser Menschen deutlich, das Problem jedoch bleibt.

Leider sind trotz zahlreicher Anstrengungen in der vergangenen Wintersaison 2017/2018 in Deutschland mindestens sieben wohnungslose Menschen an den Folgen von Unterkühlung gestorben (Stand 17.4.2018).

Einige Kommunen und Städte bieten in Deutschland auch Straßensozialarbeit an, um die Klienten auf der Straße aufzusuchen und ihnen Hilfen anzubieten. Auf diese Weise ist in Frankfurt sichergestellt, dass obdachlose Menschen fast täglich angesprochen werden und mit ihnen auf diese Weise Kontakt gehalten wird.

Beispiel: unser Franziskustreff

Der Franziskustreff kümmert sich mitten in der Innenstadt von Frankfurt zwischen Deutschlands umsatzstärkster Einkaufsmeile, der Zeil, und dem Rathausplatz Römer um arme und obdachlose Mitmenschen. Unser Kapuzinermitbruder Wendelin Gerigk († 2010) rief ihn am 24. November 1992 ins Leben. An jedem Werktag und an hohen kirchlichen Feiertagen laden wir zu einem Frühstück und zu Sozialberatung ein.

Uns ist wichtig, dass wir jeden als Gast willkommen heißen, ohne ihn nach dem Namen zu fragen oder danach, ob er anspruchsberechtigt ist. Er wird im Gastraum am Tisch bedient und kann vom Frühstückstisch weg fachkundige Sozialberatung erhalten. Dafür geht eine

Sozialarbeiterin öfter durch den Raum, um direkt ansprechbar zu sein und nach kurzem Gespräch am Tisch oder im eigens eingerichteten Gesprächsraum für Sozialberatung kurz zu klären, ob man sich für nachmittags und ein längeres Gespräch vereinbaren will. Vom Tisch weg ergibt sich so manchmal ein Schritt nach vorn auf dem Weg zurück in die Gesellschaft.

Vier Hauptamtliche und 60 Ehrenamtliche bilden jeden Tag ein aktives Team von sieben Mitarbeitenden. So ist ein ruhiger, gastfreundlicher Ablauf gesichert. Die Lebensmittel, die wir anbieten, sind frisch eingekauft. Manche der Wohltäterinnen und Wohltäter, von deren Geldspenden allein wir dieses Angebot bestreiten, bringen Marmelade und Kuchen aus der eigenen Küche.

Des Weiteren lädt der Franziskustreff die Gäste ein, gemeinsam ins Museum zu gehen, sich kreativ in einem Maltreff zu betätigen, ins Kino zu gehen oder ein Sommerfest mitzugestalten. Wir sind froh, dass wir auch als offen wahrgenommen und angenommen sind von Menschen, die von Altersarmut betroffen sind oder unter Beziehungsarmut nicht nur im Alter leiden – oder die im Niedriglohnssektor tätig sind und denen das Einkommen nicht einmal für die Dinge des Alltags ausreicht.

Die Franziskustreff-Stiftung

Damit dieses persönliche Angebot Bestand hat, haben wir Kapuziner im Blick auf die Zukunft entschieden, den Franziskustreff zu sichern, indem wir eine eigene Stiftung dafür gründen. Seit dem 13. März 2013 – übrigens dem Wahltag von Papst Franziskus – ist es die Stiftung, nicht mehr der Orden, der die Spenden der Wohltäterinnen und Wohltäter entgegennimmt; sie ist Anstellungsträgerin für die Hauptamtlichen, sichert den Betrieb der Einrichtung und bringt das Anliegen durch eine intensive Öffentlichkeitsarbeit in die Gesellschaft ein. Vorstand der Stiftung ist zur Zeit der Kapuziner Bruder Paulus. Die Stiftung ist dann auch Rechtsträgerin, wenn Gäste sich ein gesicherteres eigenständiges Wohnen wünschen, aber ihnen die Voraussetzungen fehlen. Mit der Stiftung mieten wir z. B. eine Wohnung, sofern wir eine finden, und bieten obdachlosen Menschen Wohnen ohne Vorbedingungen an.

Unsere franziskanische Grundhaltung

Unsere Einrichtung trägt den Namen des heiligen Franziskus, der auch „Bruder aller Menschen“ genannt wird. Er entdeckte den beziehungsreichen und beziehungserschaffenden Gott, der in Jesus Christus demütig besonders den Armen begegnet und ihnen vermittelt, dass sie der Wohnort der Herrlichkeit des Vaters sind im Heiligen Geist. Diese göttlich gestiftete Würde des Einzelnen bringt ihn auf Augenhöhe mit allen Mitmenschen; keiner darf sich über den anderen erheben, keiner darf den anderen kleinmachen. Bei uns drückt sich dies darin aus, dass jeder Gast mit 50 Cent zum Frühstück beiträgt als Zeichen des gegenseitigen Respektes: Geld als Kommunikationsmittel, das verbindet und Mittel der gegenseitigen Anerkennung ist, Leben verstanden als Geben und Nehmen. Wer sich an den Tisch setzt und unseren Ehrenamtlichen auf diese Weise Respekt zollt, zeigt, dass er verstanden hat, dass wir hier nicht von oben herab Almosen geben, sondern jedem geben, was ihm von Gott her sowieso gehört – zumindest im Rahmen des Frühstücks. Wir prüfen nicht, wir dienen jedem Gast, gleich welcher Herkunft, Nationalität oder Religionszugehörigkeit. Unsere Gäste und Mitarbeitende aller Religionen und Weltanschauungen fühlen sich in der Atmosphäre der franziskanischen Geschwisterlichkeit im Schatten des Kapuzinerklosters und der Liebfrauenkirche spürbar angenommen und tragen, jede und jeder auf ihre und seine Weise, dazu bei. Im Kirchenjahr feiern wir mit allen Advent, Weihnachten, Ostern und Pfingsten mit besonderen, auch gottesdienstlichen Akzenten. Trauriger Höhepunkt ist die alljährliche ökumenische Feier zum Gedenken an die verstorbenen Wohnungslosen und Drogentoten eines Jahres.

Unsere Gäste schätzen es, dass ich als geistlicher Bruder aus dem Kapuzinerorden mit dem Ordensgewand erkennbar und ansprechbar bin.

Wachsen mit den Armen

Die Armen wecken in staunenswert vielen Menschen den Willen, sich für sie einzusetzen. Unsere obdachlosen und armen Gäste laden in ihrer Wehrlosigkeit zu einer Liebe ein, die manchen unserer Ehrenamtlichen immer neu zum Staunen führt. Viele hätten nicht gedacht, dass eher sie beschenkt werden, obwohl sie doch eigentlich schenken wollten. Werte wie ein einfaches Wort, ein dankbarer Blick oder auch ein klares Ja oder Nein kommen neu zur Geltung. Wir lernen, wieviel der Mensch eigentlich tragen kann, und auch, was Menschen einander antun können; für uns eine tägliche Mahnung, Achtsamkeit und den Glauben an einen Gott, der zum Neuanfang befähigt, zu pflegen. In der franziskanischen Gewissheit, dass jede und jeder reich ist und dass vom Teilen noch keiner arm geworden ist, werden unsere Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen zu Botschafterinnen und Botschaftern in die Gesellschaft hinein. In einer Zeit, in der alles immer schneller gehen muss und alle gern sofort noch heute Ergebnisse sehen wollen, lernen wir von unseren Gästen, dass alles seine Zeit braucht, Liebe vor allem einen langen Atem meint, göttliche Geduld und eine barmherzige, sprich: stets neu sich entfaltende einladende Haltung. Was für den einen ein kleiner Schritt ist, ist für einen anderen Gast ein riesiger. Unser Team bietet Beziehungsaufnahme an, zwingt aber niemanden; wir pflegen die Gastfreundschaft und können sie auch schützen, indem wir jemanden bitten, zu gehen und dann wiederzukommen, wenn er sich auf unsere Art, ihm Nächstenliebe anzubieten, wieder einlassen kann. Mit unseren Erfahrungen können wir nicht schweigen. Uns drängt die Mission, die Themen von armen und obdachlosen Menschen öffentlich zu machen und ihnen auch so, als Lobby, zur Seite zu

stehen.

Vielfalt schätzen und schützen

Mir geht mein Glaube an den dreifaltigen Gott in meiner Arbeit im Franziskustreff neu auf. Er wird dort praktisch. Denn jede und jeder ist in der Situation der Obdachlosigkeit ganz eigen wertvoll. Es ist nicht alles mono, eher stereo und mehr, was ich höre und sehe. Denn jeder und jedem freundlich zu begegnen, sie und ihn so anzunehmen, wie sie und er ist, kann ich nur, weil ich so dem dreifaltigen Gott die Ehre gebe. Es sind alles seine Kinder, ich bin unter ihnen ein Bruder, der respektvoll umgehen will mit der und dem andern und der seinerseits auch respektiert werden will. Das erfordert von mir als Leiter der Einrichtung Klarheit und auch Konsequenz, damit im Gastraum eine gastfreundschaftliche Atmosphäre bleibt, zum Schutz aller Gäste, aber auch der Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen. Mich leitet dabei, dass ich auch im Konflikt jede und jeden ernst nehmen und ihre und seine Würde achten will, indem ich sie oder ihn dort abhole, wo sie oder er gerade steht, und sie oder ihn nicht bloßstelle.

Deutschland muss sich bewegen

Im Rhein-Main-Gebiet sind unsere Gäste besonders betroffen von den gesellschaftlichen und wohnungspolitischen Rahmenbedingungen. Wir brauchen in Deutschland eine offizielle Wohnungsnotfallstatistik. Es muss viel mehr gesetzlich geregelt werden, wie Wohnungsverlusten entgegenzutreten ist. Wer obdachlos ist, sollte in Normalwohnungen in der Gesellschaft integriert werden. Es muss klarer werden, dass es ein gesellschaftlicher Auftrag ist, bezahlbaren Wohnraum vorzuhalten. Finnland spielt da eine Vorreiterrolle mit dem Konzept des *Housing First*; dort kam es zu einem erfreulich starken Rückgang der Obdachlosigkeit. Deutschland muss sich bewegen, um seinen obdachlosen Mitbürgerinnen und Mitbürgern glaubwürdige Rahmenbedingungen zu schaffen, damit diese einen Schritt nach vorn tun können und wollen auf dem Weg zurück in die Gesellschaft.

Los, los, los!

Die Hauskirche kafarna:um als Gemeinde neuen Typs

Mitten in der Aachener Innenstadt, nur einen Steinwurf vom Dom entfernt, existiert seit etwas über zehn Jahren kafarna:um. „Hauskirche für Jugendliche und junge Erwachsene“ steht auf dem Plakat über den Fenstern. Und tatsächlich ist das Auffälligste an dieser Form von Jugendkirche zunächst, dass sie das urchristliche Ideal der Hauskirche neu für sich entdeckt hat. Auf anderthalb Etagen eines Pfarrheims finden sich Wohnküche, Gottesdienstraum, Tonstudio, Lounge und Garten mit Grillmöglichkeit. Von außen sieht das alles nicht unbedingt nach Kirche aus, drinnen wird jedoch gebetet, gesungen, über Gott und die Welt diskutiert und praktische Solidarität gelebt. Das alles institutionell gesehen unter dem Dach einer fusionierten Großpfarre, jedoch nicht einfach als „Pfarrjugend“, sondern als eigenständige Personalgemeinde mit Leitungsgremium, Jahresbudget und eigenem Gottesdienstprofil.



Im Windschatten der schweren Finanzkrise des Bistums Aachen Mitte der Nullerjahre war kafarna:um eher aus der Not heraus gegründet worden und hat seitdem vieler Voraussagen zum Trotz auch die Krise der Jugendkirchenbewegung überstanden.

Menschen zwischen 15 und 25, zwischen Schule, Ausbildung, FSJ, Studium oder Berufseinstieg bilden heute eine bunte, kaum klar abgrenzbare Gemeinschaft, eine Gemeinde neuen Typs. Mehrere Dutzend von ihnen beleben mit ihrem Schlüssel zu jeder Tages- und Nachtzeit die Räumlichkeiten, andere sind mal regelmäßig, mal sporadisch da und viele weitere empfinden sogar über die Distanz große Zugehörigkeit zu kafarna:um als prägendem Ort ihres geistlichen Lebens.

Wie sind junge Menschen in den vergangenen Jahren auf kafarna:um gestoßen? Auch wenn die Wege häufig sehr individuell geprägt sind, lassen sich vier hauptsächliche Zugänge beobachten:

Viele Jugendliche wurden von **Freunden** zum ersten Mal nach kafarna:um mitgebracht. Mira, die heute 18 Jahre alt ist und bereits im zweiten Jahr in Folge Verantwortung im Leitungsteam übernimmt, hatte schon eine Weile über ältere Jugendliche aus einer befreundeten Familie von kafarna:um gehört. Als dann ein Theaterprojekt auf die Beine gestellt wurde, übernahm sie eine kleine Rolle. Gepröbt wurde in der Jugendkirche. Bald kam sie auch zu den Taizégebeten, musste danach jedoch schnell nach Hause, fuhr zu ersten Freizeiten mit. Geblieben ist sie vor allem, „weil einfach akzeptiert wurde, dass ich da war und es okay war, wenn ich zu schüchtern war, um selber was zu sagen. Man hat sich trotzdem gefreut, dass ich da war.“

Die jährlichen **Ferienfahrten** sind bis heute für viele Leute der Erstkontakt mit kafarna:um. Jakob (17) erinnert sich, dass er damals in der Stadt jongliert hat – bis heute seine große Leidenschaft – und ihn einer der damaligen Leiter einer solchen Ferienfahrt einfach angesprochen hat, ob er nicht Lust auf Jonglieren am Meer hätte. Mehrere Ferienfahrten und viele weitere Aktionen später verbringt Jakob heute auch oft Zeit nach der Schule in kafarna:um und öffnet mit seinem Schlüssel auch vielen anderen die Räumlichkeiten. „Mir hat von Anfang an der Zusammenhalt hier gefallen und dass jeder Einzelne eine Rolle spielt“, sagt er auf die Frage, was ihn bewogen hat, Teil der Gemeinschaft zu werden.

Jedes Jahr gibt es in kafarna:um auch die Möglichkeit, sich auf die **Firmung** vorzubereiten. Als Alternative zu den meist mehrmonatigen Vorbereitungen in den umliegenden Pfarreien ist die Firmvorbereitung von kafarna:um ein Intensivkurs. Fünf Tage vor Ostern wird in einem Haus am Meer die Verbindung von Glauben und Leben sehr deutlich und ist für manche Jugendliche der Grund, warum sie auch nach der Firmung noch nach kafarna:um kommen. Die 17-jährige Luna nahm zunächst vor allem deshalb teil, weil die Vorbereitung besser in ihren Zeitplan passte, hat sich dann aber schnell wohlfühlt und kam auch an den folgenden Ostertagen wieder – vor allem, weil sie hier auf Gleichaltrige traf. „Mit ihnen



Elisabeth Quarch (22) studiert katholische Theologie in Sankt Georgen und hat im Leitungsteam von kafarna:um Verantwortung getragen und Firmkurse sowie Ferienfreizeiten von kafarna:um mitentwickelt.



Judith Reinders (20) studiert katholische Theologie in Bonn und hat ein Freiwilliges Soziales Jahr in kafarna:um geleistet. Seitdem engagiert sie sich im Umfeld von kafarna:um unter anderem in neuen Formaten der Glaubensweitergabe.



Dr. Christian Schröder (35) ist seit 2013 geistlicher Leiter der Hauskirche kafarna:um und arbeitet als Pastoralreferent im Bistum Aachen außerdem in der Berufungspastoral.

konnte ich ohne Angst, direkt in eine Schublade gedrängt zu werden, über meinen Glauben und meine Überzeugungen reden. Ich habe von ihnen schon oft Anstöße gekriegt, meinen Glauben zu hinterfragen, zu konkretisieren und damit zu festigen.“

Gelegentlich stoßen Menschen auch auf kafarna:um, weil sie aktiv nach Gottesdiensten für jüngere Leute gesucht haben. Oft sind dies Studierende, die neu nach Aachen kommen und beispielsweise eine Affinität zu **Taizé** haben. Dank guter Suchmaschinenoptimierung und hoher Verlässlichkeit des wöchentlichen Taizégebets wird kafarna:um für sie eine erste kirchliche Anlaufstation, in der sie zunächst einmal das Bedürfnis nach einem zu ihnen passenden Gottesdienst befriedigen. Für manche ist das schon vollkommen ausreichend, andere nehmen darüber hinaus dann auch intensiver am Leben in der Hauskirche teil.

Fast alle, die sich kafarna:um zugehörig fühlen, erzählen davon, dass sich ihr Bild von Kirche durch die Erfahrung hier positiv verändert hat. Luna hat hier erlebt, dass es in der Kirche auch Raum für kritische Fragen gibt. „Kirche kann so sein, dass ich meinen Verstand nicht ausschalten muss, sondern ihn brauche, um einen gefestigten Glauben zu haben.“ Jakob sieht seinen Glauben gerade dadurch gestärkt, dass er hier mit sehr unterschiedlichen Herangehensweisen an den Glauben konfrontiert wird. Vor allem im service:intervall, dem monatlichen Wortgottesdienst mit integriertem Abendessen, findet er für ihn relevante Themen wieder. Bei Mira hat der Kontakt mit kafarna:um das Interesse für Glaubensfragen überhaupt erst tiefer geweckt. „Manchmal weiß ich nicht, ob manche Sachen hier mir gefallen, weil sie halt gar nicht so kirchlich sind, oder ob sie nicht vielleicht gerade kirchlich sind und ich das bisher nur nie mit Kirche in Verbindung gebracht habe.“

Wie bei vielen Formen von Kirche, die sich dem weiten Feld der „*fresh expressions*“ zuordnen lassen, finden sich in kafarna:um überwiegend Menschen, die sich in klassischen kirchlichen Kontexten nicht wohlfühlen oder bisher wenig bis keine Erfahrung mit Kirche hatten. So finden sich hier ehemalige Obermessdienerinnen, denen irgendwann die Gleichaltrigen in ihrer Wohnortpfarre fehlten, ebenso wie nicht getaufte Skeptiker, die deswegen früher immer frei bekamen, wenn die anderen zum Religionsunterricht mussten.

Vor einigen Jahren ist eine Serie von Aufklebern entstanden, die anfangs nur dazu gedacht war, in der Community häufig benutzte Ausdrücke als kleines Give-away auf Schulordner und Handyhüllen zu transportieren und dadurch Zugehörigkeit zu stärken. Die Sprüche transportieren aber in radikal reduzierter Form auch die pastoralen Grundhaltungen, die kafarna:um charakterisieren.



Du bist großartig!

kafarna:um ist eine Gemeinde mit fluiden Zugehörigkeit. Häufig sind Leute eine Zeit lang sehr intensiv dabei, manche auch nur ganz punktuell, einige aber auch über Jahre sehr konstant und hochengagiert. Wichtig ist, dass alle, die kommen, merken, dass sie sich nicht erst Meriten durch Engagement verdienen müssen. Sie können sofort ihre eigenen Ideen verwirklichen, sie können auch schon nach sehr kurzer Zeit für das Gemeindeteam kandidieren, sie müssen nie in irgendeiner Form Mitglied werden. Diese Vorgehensweise begründet sich aus einer Haltung, die sich auch im Menschenbild und der Praxis Jesu wiederfindet. Unabhängig von gesellschaftlicher Leistung, Stand oder Lebensalter erkannte Jesus den immensen Wert jedes Menschen. Menschen, die er zu seinen Jüngern berief, hatten vorher keine besondere Leistung erbracht und waren auch nicht unbedingt besonders fromm. Die Verwirklichung des eigenen Potentials legte er in die Verantwortung des Einzelnen. In kafarna:um sollen junge Menschen deshalb erfahren, dass sie wertvoll sind und ihnen etwas zugetraut wird – und zwar unabhängig von der Dauer ihres Engagements.



wunder:voll

Anfangs war die Gründung von kafarna:um als Hauskirche eher aus der Not geboren, weil für ein großes Jugendkirchenprojekt in einem Sakralraum das Geld und die Entscheidungsfreudigkeit von Verantwortlichen fehlten. Mittlerweile lässt sich erkennen, dass es ein großer Gewinn ist, in alltäglichen Kontexten Kirche weiterzuentwickeln und Glaubensfragen zu thematisieren. Wenn eben nicht nur der Gottesdienstraum „zur Kirche“ gehört, sondern auch die Küche, das Tonstudio und die Lounge, dann lässt sich, ignatianisch gesprochen, „Gott in allen Dingen suchen“. Die Hauskirche wird dadurch zum Raum, in dem Evangelium und alltägliche Existenz miteinander kreativ konfrontiert werden (Rainer Bucher).



Voll gut!

„Voll gut!“ ist ein Ausruf der Anerkennung und des Erstaunens über die erlebten Geschichten der anderen. Denn kafarna:um ist natürlich nicht der einzige Ort, an dem die Jugendlichen Glaubenserfahrungen machen. Aber es ist vielleicht gerade der Ort, an dem sie davon erzählen können. In diesem Sinn lässt sich die Hauskirche vielleicht als eine Art religiöses Backpacker-Hostel verstehen. Hier treffen häufig Menschen aufeinander, deren Lebensreisen sich eher zufällig kreuzen. Abends sitzen sie am Tisch der Gemeinschaftsküche und erzählen sich, was sie auf ihren Reisen erlebt haben und welche Schlüsse sie für ihr Leben daraus ziehen. Dadurch inspirieren sie einander für die nächsten Etappen. Denn Hostels sind keine Einfamilienhäuser. Hier schläft man nur vorübergehend. Das Volk Gottes muss weiterziehen.



Los, los, looos!

kafarna:um veröffentlicht kein Halbjahresprogramm. Die meisten Gottesdienste finden nur statt, wenn sie auch jemand vorbereitet. Wenn es „so etwas noch nie hier gab“, ist das eher ein Grund, es auszuprobieren, als eine Idee abzulehnen. Auch in kafarna:um gibt es natürlich gewisse Verlässlichkeiten. Donnerstags ein schönes Taizégebet, Glaubens- und Firmkurse und eine Ferienfahrt im nächsten Sommer. Aber im Grunde ist auch bei diesen Dingen klar, dass sie nur so lange stattfinden, wie es Menschen gibt, die sich darum kümmern. Die Gemeinde lässt sich daher als eine fluide Form von Kirche beschreiben, in der sich prinzipiell die konkreten Vollzüge auch alle ändern dürfen.

Deswegen versucht man in kafarna:um, nicht allzu lange zu warten, bevor eine Idee realisiert wird. Wer weiß, ob Energie und Gelegenheit nächstes Jahr noch da sind? Wer weiß, ob nicht nächstes Jahr wieder das Geld vom Bistum alle ist? Das ist kein Aktionismus, sondern eine Kirche, die sich beständig wandelt (*ecclesia semper reformanda*) und den Kairos nutzen will.

Aus der Erfahrung der Hauskirche kafarna:um lassen sich drei Empfehlungen für jugendpastorale Gemeindegründungen formulieren:

1. Wer möchte, dass Jugendliche sich eine Kirche zu eigen machen, muss auch wirklich Verantwortung und damit Kontrolle abgeben können. Wenn Öffnungszeiten am Ende doch von der Präsenz eines Hauptamtlichen abhängen, werden sie sich immer nur zu Gast fühlen, aber die Räume nie wirklich als „ihre“ Räume annehmen.
2. Die Bedürfnisse und Fragen der Jugendlichen bestimmen die Agenda. Gottesdienste und Glaubensgespräche, Feste und Feiern werden gefüllt von der aktuellen Lebenserfahrung und dann bereichert durch die Schätze der christlichen Tradition – und nicht umgekehrt. Sonst besteht die Gefahr, dass am Ende doch nur diejenigen kommen, denen der kirchliche Sprach- und Symbolcode sowieso noch vertraut ist. Aber ihre Freunde, die mit Kirche bislang nichts anfangen konnten, werden sie dann nicht mitbringen.
3. Es muss leicht sein mitzumachen. Im durchgetakteten Bildungsalltag ist das Erarbeiten eines ausführlichen Konzepts oder die Rückbindung an undurchsichtige Bistumsstrukturen oft so langwierig, dass die Energien und Ressourcen längst verpufft sind, bevor sich etwas bewegt. Daher: Nicht zu lange überlegen, sondern zügig an die Umsetzung gehen. Oder um es mit den Worten der Band Kettcar zu sagen: Irgendwann ist irgendwie ein anderes Wort für nie.

Literatur

Sobetzko, Florian, Ekklesiopreneure und Elektrotechniker, in: Lebendige Seelsorge 63 (1/2012) 23–28.

Schröder, Christian, Meine Kirche ist Open Source, in: Elhaus, Philipp/Hennecke, Christian (Hg.), Gottes Sehnsucht in der Stadt. Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, Würzburg 2011, 271–277.

„Was mein Leben bestimmt? Ich!“ Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute

Eine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts (SI) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Nicht nur in der katholischen Kirche gab es 2018 eine Jugendsynode, auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) befasste sich mit diesem Thema: Die 12. Synode der EKD arbeitete auf ihrer fünften Tagung im November 2018 in Würzburg zum Glauben junger Menschen. Das Sozialwissenschaftliche Institut (SI) der EKD hatte im Vorfeld eine kleine Studie durchgeführt, in der Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen im Alter von 19 bis 27 Jahren exploriert wurden.

Dazu wurden eine quantitative und eine qualitative Erhebung durchgeführt: Im Rahmen einer für Deutschland repräsentativen Online-Panelbefragung wurden 1.000 Männer und Frauen der besagten Altersgruppe danach befragt, wie sie ihre eigene Religiosität einschätzen, was ihr Leben am meisten bestimmt, in welche Zusammenhänge sie sich am stärksten eingebunden fühlen, was für sie besonders wichtig im Leben ist, wovor sie am meisten Angst oder Sorgen haben und welche Einstellungen sie zum Glauben und zur Kirche haben. Zu den gleichen Fragestellungen wurden vier Gruppeninterviews im Rahmen von Fokusgruppen durchgeführt, die mit sechs bis acht Teilnehmenden aus der Altersgruppe von 19 bis 27 Jahren in Frankfurt/M. und Leipzig stattfanden. Die Teilnehmenden der Fokusgruppen waren konfirmiert, standen aber zur evangelischen Kirche in einer „freundlichen Distanz“, d. h. sie waren weder hochverbunden noch grundsätzlich ablehnend gegenüber der Kirche. An jedem Ort wurde eine Fokusgruppe mit Personen aus der Großstadt und eine mit Personen aus kleinstädtischem bzw. dörflichem Umfeld durchgeführt.

Die Altersgruppe der 19- bis 27-Jährigen macht 10 % der Gesamtbevölkerung Deutschlands aus. Sie gehört noch mehrheitlich (zu 74 %) einer Religionsgemeinschaft an: In der Repräsentativbefragung sind 33 % evangelisch, 28 % katholisch, 6 % muslimisch, 5 % gehören einer anderen christlichen, 2 % einer anderen nicht-christlichen Religionsgemeinschaft an, 26 % sind konfessionslos. Sie bezeichnen sich jedoch nur noch zu etwa einem Fünftel als religiös: 19 % stufen sich auf einer fünfstufigen Skala als religiös (15 %) oder sehr religiös (4 %) ein, 61 % dagegen als weniger religiös (24 %) oder gar nicht religiös (37 %). Bei den Evangelischen sind es 18 %, bei den Katholiken 21 %, bei den Muslimen 58 % und bei den Konfessionslosen 3 %, die sich als religiös oder sehr religiös bezeichnen.

Sowohl die quantitative als auch die qualitative Erhebung zeigen, dass die jungen Menschen ihre Lebenswelt als recht eng beschreiben: Sie wird vor allem durch sie selbst, Familie und Freunde geprägt. „Ich selbst“ lautet mit 84 % die mit Abstand am häufigsten gegebene Antwort auf die Frage, wer oder was das Leben am meisten bestimmt. (Hinsichtlich dieser Frage gibt es einen statistisch signifikanten Unterschied zwischen denen, die sich als religiös bezeichnen [72 %], und denen, die sich als nicht religiös bezeichnen [87 %].) Am stärksten eingebunden erfährt man sich in die Familie (81 %) und den Freundeskreis (69 %); Vereine, die eigene Stadt, Kirchengemeinden oder politische Gruppierungen erreichen nur zwischen 12 und 3 %.

Die Autoren der Studie interpretieren dies so, dass die großen gesellschaftlichen Trends der Individualisierung, Mobilität und Digitalisierung sich in den Äußerungen der Befragten niederschlagen. Die große Mehrheit der jungen Erwachsenen hat „die in ihrer prägenden Lebenszeit kolportierte Botschaft, der Staat müsse sich zunehmend von vielen fürsorglichen Aufgaben lösen und so ein stärkeres individuelles, privates Engagement erforderlich machen, aufgenommen und nachhaltig verinnerlicht“ (36). Man empfindet sich als selbstbestimmt und in hohem Maße für sein Leben selbst verantwortlich. Eine hohe Selbstwirksamkeit, also die Überzeugung, Schwierigkeiten im Leben aus eigener Kraft bewältigen zu können, bedeutet im Umkehrschluss, dass diejenigen Dinge am wichtigsten erscheinen, die man weniger selbst bestimmen kann: Auf die Frage, was einem besonders wichtig im Leben ist, werden an erster Stelle Familie (62 %), Gesundheit (58 %) und eine glückliche Partnerschaft (52 %) genannt. Entsprechend sind die am häufigsten genannten Ängste die vor einer schweren Krankheit (60 %), vor dem Verlust eines Familienmitglieds oder davor, im Alter nicht genügend Geld zur Verfügung zu haben (38 %); Ängste, die mit der gesellschaftlichen Situation zu tun haben, wie z. B. vor Krieg, Terror oder dem Klimawandel, werden deutlich seltener angegeben.

Dass die Angst vor Krankheit bzw. gesundheitlichen Einschränkungen und dem dadurch bedingten Angewiesensein auf andere die zentrale Sorge der jungen Erwachsenen ist, verweist auf zweierlei: Zum einen wird deutlich, dass die Befragten mit ihrer Lebenssituation



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

so weit zufrieden sind und sonst keine Entbehrungen kennen – nur Gesundheit wird als endliche Ressource wahrgenommen und eingeschränkte Gesundheit als Kontrollverlust empfunden. Zum anderen ist die gesellschaftliche Perspektive zwar nicht verschwunden, aber sie hat doch deutlich an Bedeutung verloren. Kollektive Stützen jenseits der Familie gibt es kaum noch. Vielmehr erscheinen Familie und vielleicht noch der Freundeskreis als eine Art vergrößertes Ich. Der Trend der Individualisierung radikalisiert sich also noch einmal zur „Singularisierung“ (Andreas Reckwitz): Nicht mehr nur die Subjekte, sondern auch Dinge, Orte, Ereignisse, Projekte oder Gemeinschaften folgen nunmehr den Kriterien des Außergewöhnlichen und Einzigartigen.

Auch die Kirche wird nicht als gesellschaftliche Kraft wahrgenommen, die etwa Toleranz und gesellschaftlichen Zusammenhalt fördern könnte. Überhaupt bieten Kirche und Religion den Befragten mehrheitlich wenig Anknüpfungspunkte in ihrem derzeitigen Leben. Die Autoren resümieren: „Kirche muss sehen, dass die Gruppe der jungen Erwachsenen eigentlich so gut wie nichts mehr von ihr erwartet“ (36). In den Fokusgruppen (an denen, wie gesagt, Konfirmierte mit freundlicher Distanz zur Kirche teilnahmen) zeigt sich bei der Frage nach dem eigenen Glauben noch eine stärkere christliche Verankerung, die häufig durch die Familie geprägt ist. Doch bleibt dieser Glaube eine innere Angelegenheit: „[E]s findet so gut wie kein Austausch über den eigenen Glauben statt. Er zeigt sich im ‚Selbstgespräch‘: in Gebeten und dem Nachdenken über religiöse Themen. Er wird nicht öffentlich“ (35).

Im Rahmen der quantitativen Studie zeigen diejenigen, die sich selbst als religiös einschätzen, einen positiveren Bezug zu Glauben und Kirche und eine wertschätzendere Haltung gegenüber der Kirche als Institution. In den anderen hier beschriebenen Dimensionen unterscheiden sie sich in ihren Antworten jedoch nicht wesentlich von den weniger oder nicht religiösen Befragten. Zusammenfassend stellt die Studie fest, dass wir es mit den jungen Erwachsenen zwischen 19 und 27 mit einer nachchristlichen Generation zu tun haben, die fast alle Brücken zur Kirche abgebrochen hat. Religiöse Kommunikation verläuft in dieser Altersgruppe, wenn überhaupt, höchst selbstreferentiell – sie ist immer weniger allgemein plausibel und braucht gegenseitige Bestätigung.

Kirchlicherseits muss man also realistischerweise anerkennen: „Folglich muss der christliche Glaube – und seine Agentur, die Kirche – seine Fremdheit in dieser Generation wahr- und annehmen. Es ist eine – vielleicht die erste – wirklich postchristliche Generation. Gott ist weitgehend verschwunden. Und es ist nicht nur vergessen, dass man ihn vergessen hat: Es hat sich ein anderer Gott auf den Thron gesetzt: ‚Ich weiß nicht, ich würde mich vielleicht selber an die Stelle von Gott setzen‘“ (40 f.). Kirche als Organisation – evangelisch wie katholisch – hat somit nicht nur ein Nachwuchsproblem, sondern vor allem auch ein Relevanzproblem: Sie muss die Bedeutung der von ihr zu verkündenden Botschaft im Kontakt mit den unterschiedlichen Generationen immer wieder neu kommunizieren lernen, denn: „Es gibt keine außerreligiösen Gründe mehr, religiös zu sein“ (Niklas Luhmann).

[Endewardt, Ulf/Wegner, Gerhard, „Was mein Leben bestimmt? Ich!“ Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute \(SI aktuell\), Hannover 2018.](#)

Vermittlerin zwischen pastoraler Praxis und pastoraltheologischer Reflexion

Die Arbeitsstelle KAMP hat ein neues Grundlagenstatut erhalten

Die Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz hat der ihr zugeordneten Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) ein neues Grundlagenstatut gegeben. In der Präambel benennen die Bischöfe die „Erneuerung und Vertiefung der Sendung der Kirche“ angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die von einer „pluralen, individualisierten Religiosität in zunehmender Distanz zu den kirchlichen Formen religiösen Lebens“ geprägt ist, als Ziel pastoraler Bemühungen.

Gleichzeitig stehe „die Kirche in Deutschland [...] vor grundlegenden Transformationsprozessen“, die eine „Suche nach neuen Formen der Verkündigung und einem neuen Zueinander der unterschiedlichen Berufungen, Charismen und Dienste, eine Neuordnung der pastoralen Räume und nicht zuletzt neuer Formen des Kircheseins notwendig“ machen.

Der Arbeitsstelle KAMP kommt daher die Aufgabe zu, pastorale Transformationsprozesse in den deutschen (Erz-)Diözesen zu beobachten, sie im Licht einschlägiger kirchlicher Dokumente zu analysieren und gemeinsam mit den Bistümern Handlungsoptionen zu entwickeln.

Mit einer Anbindung an die Seelsorgeamtsleiterkonferenz wird die Arbeitsstelle als Instrument der Transformationsprozesse der (Erz-)Diözesen qualifiziert und in die Kommunikation zwischen der Pastorkommission, dem Bereich Pastoral im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, der Konferenz der Seelsorgeamtsleiterinnen und -leiter sowie der Pastoraltheologie hineingenommen. Sie soll eine Vermittlerfunktion zwischen pastoraler Praxis und pastoraltheologischer Reflexion erfüllen.

Organisatorische Regelungen sind in diesem Zusammenhang die Bündelung der Dienst- und Fachaufsicht in der Person des Bereichsleiters Pastoral sowie die Bestellung der Mitgliederversammlung des Trägervereins KAMP e.V. als fachlicher Beirat, der ebenfalls Verantwortung für die Sondierung der Bedarfe und für die Formulierung von Projektaufträgen übernimmt.

Für die Arbeitsstelle in Erfurt geht damit eine Veränderung der Referatsstruktur einher. Neben dem Referat Evangelisierung und Gesellschaft wird es ein Referat für Evangelisierung und Charismenorientierung, ein Referat für Evangelisierung, Verkündigung und Katechese sowie ein Referat Evangelisierung und Digitalisierung geben. Die Beschäftigung mit Sekten- und Weltanschauungsfragen wird künftig nicht mehr mit einem eigenen Referat abgebildet. Im Bereich der bisherigen Internetseelsorge wird das Thema geweitet auf die grundlegenden Fragestellungen hin, die sich mit der Digitalisierung für die Pastoral ergeben. Unschwer sind die pastoralen Entwicklungen der letzten Jahre zu erkennen, die im Wort der deutschen Bischöfe „Gemeinsam Kirche sein“ (2015) als Zukunftsthemen identifiziert wurden: eine Kirche der Beteiligung, die sich aus der Würde und Dynamik der Getauften ergibt, das Zueinander von Diensten und Ämtern, von Getauften und Geweihten, vielfältige Formen von Leitung und Verantwortung sowie die strukturellen Veränderungen in den pastoralen Strukturen (große pastorale Räume) und die Pastoral in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten. In diesen Themenbereichen werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter künftig aktiv ihren Wahrnehmungs-, Analyse- und Begleitungsdienst anbieten. Derzeit werden in einem Change-Prozess Ziele, Strukturen, Arbeitsprozesse und Kommunikationskonzepte überprüft und dem neuen Statut angepasst. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der KAMP sind zuversichtlich, mit Impulsen, Publikationen und gemeinsamen Veranstaltungen nach wie vor einen wichtigen und guten Dienst der Unterstützung und Begleitung in den Lern- und Veränderungsprozessen auf dem Weg einer sich als missionarisch verstehenden Kirche in Deutschland zu leisten.



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

Die Kirche und ihr Personal

Eine Tagung des Theologischen Forschungskollegs in Erfurt

Im Juni 2018 teilte das Erzbistum Köln mit, dass sich die Zahl seiner Seelsorgerinnen und Seelsorger binnen zehn bis zwölf Jahren voraussichtlich halbieren werde. Viele Bistümer in Deutschland verändern ihre pastoralen Strukturen: Weniger hauptberufliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind für größere Bereiche zuständig. Verbunden mit pastoralen Zielsetzungen einer zunehmenden Beteiligung der Getauften und Gefirmten für das Kirchesein vor Ort (z. B. in ehrenamtlichen Leitungsteams in örtlichen Gemeinden, durch Beauftragungen für die Leitung von Wortgottesdiensten oder Begräbnisfeiern etc.) verändern sich massiv die angezielten Rollen und Selbstverständnisse von hauptberuflichen pastoralen Mitarbeitern. Von einer Kirche der Versorgung zu einer Kirche der Beteiligung, von Betreuung zu Motivation, Ausbildung, Begleitung und Ermöglichung freiwilligen Engagements in Orientierung an den von Gott geschenkten Gaben: Damit sind die Veränderungspotenziale angedeutet. Grund genug für das Theologische Forschungskolleg der Universität Erfurt, in einer Tagung in Erfurt am 25./26. Oktober 2018 das Thema „Kirche und ihr Personal“ aufzunehmen.

Andreas Henkelmann lenkte den Blick auf die historische Entwicklung der Laienberufe. Der erste nicht-priesterliche Seelsorgeberuf entstammt den Anfängen der Großstadtseelsorge 1906–1945. Eine Phase der Verkirklichung führte in den 50er und 60er Jahren zur „Seelsorgehelferin“ als diözesanem Beruf mit der Entstehung von neuen diözesanen „Seminaren“ zur inneren Vorbereitung unter kirchlicher Führung; oft lebten die Berufsträgerinnen in einer (expliziten oder unausgesprochenen) Verpflichtung zur Ehelosigkeit. Nach dem Konzil entwickelte sich der Beruf zur *Gemeindereferentin* weiter, er stand dann auch Männern offen; ein Studium an katholischen Fachhochschulen trat zur Seminausbildung hinzu. Der Seelsorgeberuf *Pastoralreferent* startete, als 1969 wegen des absehbaren Priestermangels in der Diözese München und Freising analog zu Religionslehrern zunächst (männliche) Laientheologen angestellt wurden. Man war guter Hoffnung, die Laientheologen als *viri probati* bald ordinieren zu können, mit ihnen wurden freiwerdende Kaplansstellen besetzt. Später kamen Frauen als Pastoralreferentinnen hinzu. Mit der Grundordnung 1970 wurden die neuen Dienste als „ministeria“ beschrieben, 1972 („ministeria quaedam“) folgten mit Akolyth (später Kommunionhelfer) und Lektor weitere, ehrenamtliche Laiendienste. Die Entwicklung der Laiendienste führte zwar zu einer Vielfalt von verschiedenen pastoralen Diensten, die einerseits nicht ein Notbehelf sein sollten. Jedoch war durch deutliche Abgrenzung der Schutz der priesterlichen Identität ein Hauptanliegen. Die Abgrenzung des/r Pastoralreferenten/in vom Ordo führte zu einer Unterscheidung von Amt und Dienst, Heils- und Weltdienst, und dazu, als Pastoralreferent/in keine Beteiligung an Gemeindeleitung zu haben, sondern als Spezialist für einzelne Sachgebiete (Kasualpastoral) oder im Pfarrverbund tätig zu sein.

Sebastian Holzbrecher zeigte für den Bereich der ostdeutschen Diaspora als kleruszentrierter Gemeindekirche, dass es erst ab den 80er Jahren möglich war, Theologie zu studieren, ohne Priester zu werden. Neben den Seelsorgehelferinnen, für die das Heiratsverbot erst in den 80er Jahren gekippt wurde, gab es die „Katecheten“, die nach einem halbjährigen Kurs im Seminar im Sinne des Laienapostolats in ihren Beruf zurückgingen; man nannte sie „ungeweihte Kapläne“. Die „Diakonathelfer“ vollzogen als „Laiendiakone“ Kommunionsspendung auf den Außenstationen. Die Entwicklung kirchlicher Berufsbilder erfolgte in der DDR pragmatisch, problemorientiert, experimentell und karitativ-pastoral orientiert. In ihrer regionalen Unterschiedlichkeit zeigten sich die Rollen als Bereicherung, problematisch war jedoch, dass die Rollenbilder der 50er Jahre nicht umgestellt wurden.

Samuel-Kim Schwöpe stellte in seinem Beitrag über Sendungs- und Beauftragungsfeiern für pastorale Laiendienste fest, dass diese als Personalbenediktion (vgl. Beauftragung zum Lektorat/Akolythat, Benediktion von Abt/Äbtissin, Jungfrauenweihe) in ihrer Struktur durchaus Ähnlichkeit zur Ordination haben. Sendung, Weihe und Beauftragung liegen liturgisch ganz nah beieinander und weisen folgende Struktur auf: namentliche Berufung – Ausdruck der eigenen Bereitschaft – anamnetisch-epikletisches Segens-/Weihegebet – ausdeutende Zeichenhandlungen. In den Bereitschaftserklärungen stellte Schwöpe vage Beschreibungen fest, „die ihnen gestellten Aufgaben zu übernehmen“. Weitere Inhalte seien Aufbau der Kirche, vor allem der Verkündigungsauftrag werde genannt: Gottes Wort verkünden, Zeugnis geben. Es fehlten Aussagen zur Diakonie und Liturgie. Schwöpe sieht darin ein Ringen um eine stimmige Beschreibung des Dienstes, bemängelte die Verlegenheit in der präzisen Bestimmung des jeweiligen Amtes. Angesichts der weit verbreiteten Orientierung an den kirchlichen Grundvollzügen wies er darauf hin, dass das Konzil nicht



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

von Grundvollzügen, sondern von den drei Ämtern Christi spreche. Ist dann das Segensgebet ein frommer Anhang einer nicht-sakramentalen Feier? Schwöbe votierte dafür, dass die Ausbreitung der Hände über dem, der benediziert wird, am sakramentalen Charakter aller Sendungen der Kirche teilhat. Ein Segensgebet mache deutlich: Hier geschieht etwas von Gott her.

Guido Bausenhardt fragte angesichts des Plurals von Berufen nach der jeweiligen Identität. Das II. Vatikanum habe mit seiner sakramentalen Aufwertung des Bischofsamtes ein 1000 Jahre dauerndes Priestermonopol beendet. Das Konzil sieht den Bischof als die Fülle des Amtes, alle andere Amtlichkeit sei vom Bischof her gedacht, damit auch das *triplex munus*, das dreifache Amt der Heiligung, Leitung und Verkündigung. Bedingung für einen möglichen Plural von kirchlichen Berufen sei eine berufliche Identität, die nicht von einem anderen Beruf abgeleitet ist. Zusammenarbeit (auf Augenhöhe) sei gefragt, nicht Mitarbeit (Helfer) am Dienst des anderen. Ein auf Dauer institutionalisierter Dienst sei ein „Amt“.

Bestimmungen für einen pastoralen Beruf sind nach Bausenhardt:

- ein pastoraler Dienst für den Aufbau des Leibes Christi
- ein Charisma als geschenkte Berufung, durch die der Geist in seiner Kirche wirksam werden will
- ein amtlicher Dienst, im Auftrag des Bischofs, der das Charisma in Dienst nimmt
- ein Handeln in besonderer Kompetenz (Zuständigkeit und Fähigkeit)
- ein an den vorgegebenen Grundauftrag der Kirche gebundenes Handeln in persönlicher Identifikation (nicht immer mit der empirischen Kirche, aber mit dem Fundament der Apostel und mit der Bereitschaft, dieses Fundament lebendig zu erhalten und weiterzubauen)

Die Identität eines pastoralen Berufes markiert auch gleichzeitig die Differenz zu anderen. Die Kreierung neuer Ämter ist nach Bausenhardt möglich, insofern Kirche in geschichtlicher und kontextueller, synchroner und diachroner Pluralität immer Stiftung von Beziehung anzielt. Das Motuproprio *Ministeria quaedam* ermutige dazu, auf regionale Bedürfnisse zu reagieren. Die Kirche Jesu Christi existiert nur, insofern sie transparent ist auf Christus und präsent auf den Marktplätzen dieser Welt. Sie ist nicht präsent auf der Agora um ihrer selbst willen, sondern um das Evangelium voranzustellen, zu inkarnieren und zu inkulturieren. Die grundlegende Frage ist also, ob Laien den Auftrag zur Evangelisierung (Apostolat) erst über einen Auftrag durch das kirchliche Amt oder unmittelbar vom Herrn (*ab ipso Domino*) haben. Insofern ist in einer Kirche, die sich von ihrer Sendung her versteht, das klassische Schema des Apostolats Christus – Amtsträger – Laien aufgebrochen.

Ansgar Pohlmann, Regens des Erfurter Priesterseminars, markierte für den Priesterberuf Spannungsfelder, die sich nicht einfach auflösen lassen, z. B. zwischen Sakramentalität und Profanität, Erneuern und Bewahren, menschlicher Nähe und professioneller Distanz. Die Zukunft des priesterlichen Dienstes sieht er u. a. als Wanderprediger. Zur Verkündigung und Feier des Glaubens brauchten Priester nicht notwendig die Leitung zu übernehmen.

Der Münsteraner Kirchenrechtler Thomas Schüller befasste sich mit der Spannung von Amt und Dienst. Gegenüber einer Meinung, die nur Klerikern ein Amt zubilligt, zeigte er auf, dass ein Kirchenamt (*munus*, s. *Lumen gentium* 32) als Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie auch zu geistlichen Zwecken (*finis spiritualis*) vergeben werden kann. *Officium* ist nach can. 145 CIC jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient. Durch Partikularrecht oder mit Dekret als Rechtsakt können solche Dienste eingerichtet und übertragen werden. Nach LG 27 handeln nur Papst und Bischöfe als Stellvertreter Christi. Kirchenrechtlich sind nach Schüller Pastoral- und Gemeindereferent/innen *officia ecclesiastica*. Die Grenze ist die umfassende Hirten Sorge (*cura pastoralis*), die dem Pfarrer vorbehalten ist und die die Priesterweihe erfordert. Der Pfarrer, so Schüller, hat jedoch so gut wie keine *potestas iurisdictionis*, nur die Vermögensverwaltung in Deutschland durch den Vorsitz im Kirchenvorstand. Die Leitungsgewalt ist sehr stark auf die Bischöfe bezogen, nicht auf die Pfarrer. Was soll also – so fragt Schüller – Letztverantwortung sein? Nur geteilte Verantwortung ist möglich; Gemeindeleitung und Bistumsleitung sind keine theologischen Begriffe, haben keine kirchenrechtliche Dimension, sondern sind praktische, profane. Leitung bestehe darin, die Gläubigen zu ermächtigen, aus der Dimension des Glaubens zu leben. Das Wort der Bischöfe „Gemeinsam Kirche sein“ (2015) betone nicht eine Abgrenzung nach Weihe und Sendung und unterschiedliche Kompetenzen, sondern die gemeinsame Verantwortung für die, für die man geweiht und gesendet ist. Das bedeute keinen Paternalismus und die Pflege der eigenen Profilneurose, sondern die Freude aus dem Evangelium. Alle Seelsorgeberufe üben ein Amt aus – in allen drei *munera* des Lehrens, Heiligens und Leitens. Im Bistum Osnabrück gebe es jetzt einen nicht geweihten Leiter nach can. 517,2, der Dienstvorgesetzter des zuständigen Priesters sei.

Schüller wagte einen Ausblick: Die Seelsorgeberufe seien auf die noch unklare Situation neuer Gemeinschaftsformen von Kirche hin zu konzipieren. Eine kleinere Kirche mit weniger Macht, aber mehr persönlichem Zeugnis und neuen Formen gemeinschaftlichen Lebens führe dazu, dass Ehrenamtliche Sakramente spenden und Eheassistenten leisten. Es gehe für Hauptberufliche darum, zur Freiheit und zur Teilhabe zu ermächtigen. Die vorrangigen Fragen seien: Wo kommen wir mit Menschen in Kontakt? Welche Kompetenzen brauchen

wir? Die zukünftige Seelsorge werde „ortloser“ werden, es brauche keine Kirchenbeamten, sondern Menschen auf dem Weg.

Christoph Jakobs stellte zentrale Ergebnisse aus der Seelsorgestudie vor. Er votierte für eine Anerkennung der jeweils anderen Ressourcenprofile, für neue Gratifikationen und neue Durchlässigkeit. Der andere sei Ergänzung, nicht Bedrohung im Blick auf den Leib Christi. Er warnte davor, die Dynamik von Personen durch Aufrechterhaltung des Status quo zu blockieren. „Wir haben eher eine Selektion von den lahmen Leuten.“ Zentral sei eine ehrliche Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Spiritualität und Macht. Eine unterschiedliche Wertigkeit und das Überstülpen von Spiritualitätsformen sah Jakobs als eine Gefahr.

Michael Böhnke zeigte pneumatologische Perspektiven auf. Man solle die Ämter von denen her bestimmen, denen die Sendung der Kirche und das pastorale Handeln gilt. Herausforderungen dazu seien: a) Christsein ist keine Voraussetzung mehr, um am gesellschaftlichen Leben teilnehmen zu können; das Leben richtet sich nicht mehr nach dem Glauben, sondern umgekehrt, b) die Heilsnotwendigkeit der Kirche fällt aus und das sei auch gut so.

Nach Gisbert Greshake handelt Gott heilvoll nicht nur am Menschen, sondern mit dem Menschen. Gottes Offenbarung kommt erst mit der Zustimmung des Menschen zum Ziel. Pastorales Handeln ist nicht als Herrschaft oder Pastormacht zu realisieren, sondern kommt erst mit der Zustimmung derjenigen zum Ziel, denen es gilt.

In systematisch-theologischer Hinsicht meinte Böhnke: Eine Segensbitte, d. h. die heilvolle Gegenwart Gottes zuzusprechen, bedeute nicht, diese herzustellen, sondern darzustellen. Ehepaare sagen sich gegenseitig realsymbolisch die Gegenwart Gottes zu, Eltern den Kindern. Für Begräbnisleiter, Priester und Bischof gelte: Das personale Sakrament ist als Verpflichtung der gesamten Existenz zu verstehen. Pastoral heißt daher, Menschen verbindlich die heilschaffende Gegenwart Gottes zuzusagen. Dies setzt die Legitimation durch eine Instanz voraus, in deren Namen die Wirklichkeit verbürgt wird. Diese Instanz ist nach Böhnke die biblische Verheißung der Treue Gottes, die somit essenziell für den Selbstvollzug von Kirche ist.

Der Berliner Generalvikar Manfred Kollig beschrieb den kirchlichen Dienst im Kontext von Natur, Gnade und Situation. Man dürfe die Natur nicht unberücksichtigt lassen. „Sie wirkt, indem sie durch die Gnade veredelt wird.“ Das System müsse diese Kompetenzen dann „abrufen“, das finde jedoch oft nicht statt. „Wir haben viele Leute entwickelt, was aber nicht wirksam wird. Wir lassen viele Leute Führerschein machen, haben aber nicht die Straßen, auf denen die Leute fahren können; das System würdigt das nicht oder will das nicht ...“

Das inkarnatorische Prinzip (Fleischwerden) bleibt fragmentarisch, und es fragt danach, wie die Kirche als eine Lerngemeinschaft Christus darstellen und horizontal und vertikal Verbindung schaffen kann. Dabei betonte Kollig, dass die Communio nicht gemacht wird, sie ist uns gestiftet. Man solle sich nicht allein leiten lassen von dem, was außen gut ankommt; ein Perfektionismus führe dazu, zu viel zur selben Zeit zu wollen. Dagegen setzte Kollig Elementarisierung und Priorisierung. Er warb dafür, Konsistenz (also das Annehmen der aktuellen Bedingungen) als Gestaltung dieser Institution im Sinne eines Daseins und Fürseins Gottes einzubauen.

Albert-Peter Rethmann informierte über die Personalführung und Personalentwicklung in einem christlichen Unternehmen, bei den Barmherzigen Brüdern, einem sozialen Träger mit Sitz in Trier. Die Dienstgemeinschaft beinhalte auch Verantwortung für Kolleginnen und Kollegen, die sich in Grundsätzen und Leitlinien niederschlägt. „Die Mitarbeiter sind unser wichtigstes Potenzial.“ Dies beginne schon bei der Einstellung, bei der neben Fachlichkeit, Sozialkompetenz und personaler Kompetenz auch christliche Wertorientierung und Interesse an Überzeugungen und Einstellungen der Mitarbeiter deutlich würden. Ein „Mitarbeiterlebenszyklus“ beinhaltet die Gestaltung von Gewinnung, Einarbeitung, „Leben“, Förderung und Austritt/Fluktuation. Es gibt ein Einarbeitungskonzept, Anforderungsprofile für Stellen, Mitarbeitergespräche mit Zielvereinbarungen und Personalentwicklungsgespräche. Die Schulung und Begleitung der Führungskräfte ist zentral, damit sich ein Klima der Subsidiarität entwickelt: „Wir brauchen nicht Befehlsempfänger, sondern eigenständige Mitarbeiter.“

Jan Löffeld verwies in seinem verlesenen Vortrag auf die Gemeinde im Realitätsstrudel, wie sie als Ideal unter Druck gerät. Punktuelle und anlasshafte Partizipation sei hingegen kaum bedacht. Ein Konzept von „Gesamtpastoral“ sei in der Lage, Transformation konzeptionell zu würdigen. Kirchliche Orte müssten vernetzter, ereignishafter und vielfältiger, dynamischer und mit Außenbezug gedacht werden.

Zu lange habe man sich mit der Verhältnisbestimmung von Priestern und Laien beschäftigt. Ausgehend von der Sendung des Gottesvolkes müssten daher die Berufsgruppen in der Verschränkung von Evangelium und Welt bestimmt werden. Kriterium sei, was hilft, mit dem Evangelium heilvolle Erfahrungen zu machen, nicht die Erhaltung einer bestimmten Sozialform. Überall da, wo Evangelium und Lebenswelt in Resonanz kommen, ereigne sich Pastoral, „das ist Seelsorge“.

Künstliche Intelligenz – und die Frage nach dem Menschen

Eine der wesentlichen treibenden Kräfte des Megatrends Digitalisierung machen Technologien und Konzepte aus, die unter dem Oberbegriff „Künstliche Intelligenz“ zusammengefasst werden können. Viele davon sind bereits in unseren Alltag integriert, sei es in unserer eigenen Nutzung von elektronischen Geräten und Online-Diensten oder indem sie Prozesse in unserer Umwelt steuern, die uns mitbetreffen – oft, ohne dass wir uns dessen bewusst sind. Öffentlich diskutiert werden vor allem die Zukunftsvisionen, die Chancen und Risiken, die mit der fortschreitenden Entwicklung der KI und ihrem immer breiteren Einsatz verbunden sind, wie die zu erwartenden massiven Veränderungen der Arbeitswelt und die sich daraus ergebenden gesellschaftlichen Folgen. Der Einsatz von KI bringt eine große Zahl ethischer, insbesondere sozioethischer Fragen mit sich. Indem KI Maß nimmt am Menschen und seiner Intelligenz und sich auf seine Lebensumstände auswirkt, bringt sie aber auch den Menschen neu ins Blickfeld – wie er sich selbst sieht und versteht.

Starke und schwache KI

Es gibt keine klare Definition von Künstlicher Intelligenz – wenig verwunderlich, da auch Intelligenz ein durchaus schillernder Begriff ist. In der Entstehungszeit der Idee und des Begriffs der Künstlichen Intelligenz, den 1950er Jahren, war der leitende Gedanke, durch die Computertechnik kognitive Leistungen entsprechend denen eines Menschen zu erbringen.

Der bekannte, von Alan Turing 1950 vorgeschlagene Turing-Test etwa möchte einem Computersystem dann Intelligenz zusprechen, wenn es überzeugend wie ein Mensch (schriftlich) kommuniziert, dabei die von einem Menschen zu erwartenden Fähigkeiten und ein entsprechendes Wissen beweist, so dass ein menschlicher Gesprächspartner nicht sicher unterscheiden kann, ob er sich mit einem Menschen oder einem Computersystem unterhält. Turing ging offenbar davon aus, dass eine KI, die in der Lage wäre, sich so zu verhalten und glaubwürdig als menschlicher Kommunikationspartner wahrgenommen zu werden, die Denkfähigkeit eines Menschen voll und umfassend erreichen würde und mit einem Menschen kognitiv gleichauf, wenn nicht ihm überlegen wäre. Dies wäre eine sogenannte *starke KI* – eine technisch realisierte Intelligenz mit hoher Flexibilität und fähig zu zielgerichtetem Handeln. Als Aufgaben, die eine starke KI umfassend leisten muss, gelten logisches Denkvermögen, das Treffen von Entscheidungen bei Unsicherheit, Planen, Lernen, Kommunikation in natürlicher Sprache und die Kombination all dieser Fähigkeiten zum Erreichen eines (vorgegebenen) Ziels.

Bis heute existieren weder KI-Systeme, die den Turing-Test bestehen, noch solche, die als starke KI gelten können. Alles, was derzeit realisiert ist, fällt in den Bereich der sogenannten *schwachen KI*. Damit werden Systeme bezeichnet, die in einzelnen abgegrenzten Anwendungsgebieten dem Menschen entsprechende oder ihn übertreffende Leistungen erbringen – etwa Bildverarbeitung, Mustererkennung, Sprachverarbeitung, Entscheidungsfindung oder auch ein komplexeres Zusammenspiel mehrerer Anwendungsgebiete wie die Steuerung eines autonomen Fahrzeugs. Im Grunde genommen ist auch das überzeugende Nachahmen menschlicher Kommunikation und der in einem Gespräch beweisbaren Fähigkeiten ein abgegrenztes Anwendungsgebiet, weshalb fraglich ist, ob das Bestehen des Turing-Tests tatsächlich ein ausreichendes Kriterium für eine starke KI wäre.

Ihre schnelle Weiterentwicklung in den letzten Jahren verdankt die KI dem maschinellen Lernen mit Hilfe sogenannter künstlicher neuronaler Netze, die die Strukturen miteinander vernetzter und verschalteter Neuronen und die damit erfolgende Informationsverarbeitung in Software nachbildet. Diese Strukturen werden durch das Einspeisen einer Anzahl von Datensätzen zur zu lösenden Aufgabe (z. B. Bilder, auf denen ein bestimmter Gegenstand erkannt werden soll) trainiert; dabei passt das neuronale Netz seine Struktur und internen Parameter immer wieder entsprechend den Eingaben an. Danach wird an weiteren Datensätzen überprüft, ob das neuronale Netz seine Aufgabe (in diesem Fall das Erkennen des Gegenstandes) zuverlässig bewältigen kann, ehe es eingesetzt wird.

Während andere Techniken wie etwa regelbasierte Expertensysteme mit von Menschen formulierten, das menschliche Wissen abbildenden Regeln arbeiten, bilden sich beim maschinellen Lernen implizite, nicht in natürlicher Sprache wiederzugebende Regeln im neuronalen Netz ab. Ob das neuronale Netz einen Sachverhalt korrekt gelernt hat oder nicht, kann sich daher nur an den Ergebnissen zeigen und im Fehlerfall nur durch weiteres bzw. neues Training mit besser ausgewählten Daten korrigiert werden.



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

Ausgeklammert bleiben bei der Definition der starken KI menschliche Eigenschaften wie Emotionalität, Bewusstsein, Selbsterkenntnis oder Empathie. Während eine Mehrheit der Forscher die Realisierung einer logisch denkenden und planvoll handelnden starken KI für möglich und in wenigen Jahrzehnten erreichbar hält, bleibt die technische Realisierbarkeit dieser Eigenschaften fraglich.

Nicht eindeutig zu beantworten ist auch die Frage, ob eine starke KI tatsächlich die Fähigkeit entwickeln könnte, intentional eigene Ziele zu setzen und zu verfolgen sowie vom Menschen definierte Grenzen zu missachten – ein Gedanke, der so manchem dystopischen Science-Fiction-Szenario zugrunde liegt. Auf jeden Fall wäre es jedoch möglich, durch Fehler in der Aufgabenstellung und Abgrenzung die Kontrolle über das Verhalten einer KI zu verlieren. Daher sind grundsätzlich hohe Sicherheitsregeln für die KI-Entwicklung zu gewährleisten.

Auswirkungen des Einsatzes von KI

Künstliche Intelligenz begegnet uns bereits in vielen Zusammenhängen unseres Alltags – oft, um uns etwas zu vereinfachen oder mehr Komfort zu bieten. Zu nennen wären hier Anwendungen wie Internet-Suchmaschinen, automatische Sprachübersetzungen, Gesichtserkennung und Bildbearbeitungsmöglichkeiten unserer Smartphones, Chatbots im Kundenservice, Sprachassistenzsysteme und vieles mehr. Auch wer sich selbst bei der Nutzung digitaler Geräte und Dienste eher zurückhält, ist von Anwendungsgebieten wie der Optimierung der Verkehrssteuerung oder der Automatisierung von Abläufen etwa bei Banken, Versicherungen und der öffentlichen Verwaltung betroffen. KI steckt in Geräten und Software, die Menschen mit Behinderung das Leben erleichtern. In der Medizin unterstützt KI Ärzte beispielsweise bei der Diagnostik. In anderen Bereichen, wie etwa dem autonomen Fahren, lässt sich derzeit die Entwicklung zur Marktreife und das Näherrücken eines breiten Einsatzes mitverfolgen.

Vielfach werden die durch KI ermöglichten Annehmlichkeiten gern genutzt und eventuelle negative Folgen in Kauf genommen: Der Nutzer gibt viel von sich preis, wird manipulierbarer, leichter überwachbar. Ein Sprachassistenzsystem bedeutet Bequemlichkeit, aber auch die dauernde Anwesenheit eines Mikrofons, bei dem ich nur schwer sicher wissen kann, ob es ein- oder ausgeschaltet ist. Eine Gesichtserkennung in meinem Smartphone macht mir das Entsperren leicht, macht meine Gesichtszüge aber eventuell auch in anderen Zusammenhängen automatisch identifizierbar. In vielen Zusammenhängen ist zu fragen, ob die KI nicht Persönlichkeitsrechte und letzten Endes menschliche Freiheit einzuschränken droht – ein mahnendes Beispiel hier das staatliche *social scoring* in China, das jedes durch Überwachungskameras oder andere automatisierte Überwachungsformen dokumentierte Fehlverhalten eines Bürgers sofort z. B. mit der Einschränkung seiner Möglichkeiten, bestimmte Dienste zu nutzen, bestraft.

Wo KI-Scoringverfahren beispielsweise über Versicherungsverträge, Kreditwürdigkeit oder Personalfragen (mit-)entscheiden, mögen menschliche Willkür, Launen oder Fehler ausgeschlossen werden, nicht jedoch Vorurteile, die sich schon in den Trainingsdaten der KI niedergeschlagen hatten und sich so in den Entscheidungen der KI fortsetzen. Dies ist dann möglicherweise noch schwerer nachzuweisen und anzufechten als eine ungerechte oder unsachgemäße Entscheidung eines Menschen.

Die Beispiele zeigen, dass es immer auch notwendig ist, den Einsatz von KI rechtlich zu regeln und Kontroll- und Monitoringverfahren zu unterziehen.

Folgen für die Arbeitswelt

Bereits viel diskutiert werden die in der Arbeitswelt zu erwartenden Veränderungen. Ein großer Teil, nach Schätzungen bis zu 80 % und mehr, der Produktions-, Verwaltungs- und Dienstleistungsaufgaben, die heute von Menschen erledigt werden, soll in Zukunft durch KI-Systeme automatisiert leistbar sein, eine große Zahl von Berufen dadurch überflüssig werden.

Positiv betrachtet kann dies natürlich eine Entlastung des Menschen von belastenden und wenig attraktiven Tätigkeiten bedeuten. Negativ betrachtet werden zunächst einmal viele Arbeitsplätze verlorengehen, unter Umständen ganze Berufsgruppen arbeitslos werden, ohne dass absehbar ist, ob und in welchen Bereichen diese Menschen andere bezahlte Arbeit werden finden können. Es werden sicher andere Aufgaben und damit Arbeitsplätze entstehen, aber möglicherweise in viel geringerer Zahl und mit anderen Qualifikationsvoraussetzungen. Dies dürfte einen größeren gesellschaftlichen Umbau erforderlich machen. Der Stellenwert (bezahlter) Arbeit könnte sich deutlich verändern, wenn immer weniger angenommen werden kann, dass jede/r, der oder die arbeitsfähig ist, auch fähig ist, sich und Familienangehörige durch ihre/seine Arbeit selbst zu unterhalten. Wie Arbeit, Geld und Güter sowie Lebensmöglichkeiten dann gerecht und sinnvoll verteilt werden können, muss gesellschaftlich ausgehandelt und gelöst werden. Die Entwicklung der KI ist damit eine der Antriebskräfte eines umfassenden gesellschaftlichen Wandels.

Was ist der Mensch?

Letzten Endes rückt die fortschreitende Entwicklung und Bedeutung der KI wieder die Frage nach dem Menschen in den Mittelpunkt. Was macht ihn aus?

In gewisser Weise konnte der Mensch bisher seine Intelligenz als Alleinstellungsmerkmal auf unserem Planeten betrachten. Sie hat es ihm ermöglicht, immer wieder neue Lebensräume zu erschließen, Sprache, Schrift, Kultur zu entwickeln, mit Werkzeugen und Hilfsmitteln

seine Möglichkeiten zu erweitern. Diese Intelligenz hat ihn auch befähigt, mit der KI etwas zu erschaffen, was ihn in dieser besonderen Eigenschaft in Frage stellt und sogar, zumindest punktuell in bestimmten Aufgabenbereichen, vielleicht aber auch insgesamt, übertreffen könnte.

Es bleibt, jedenfalls nach bisherigem Stand, doch noch einiges, was die KI nicht kann und hat: Bewusstsein, Selbsterkenntnis, Emotionen, Beziehungen, Empfindungen. Es ist freilich Vorsicht geboten, denn das könnte auch die immer kleiner werdende Lücke des nur noch nicht Erreichten sein. Das Zusammenspiel zwischen der Gebundenheit an einen biologischen Körper – samt den damit verbundenen existenziellen Erfahrungen von Geburt, Kindheit, Reife, Krankheit, Alter, Tod – und der Fähigkeit, dies zu erkennen und zu reflektieren, dürfte jedoch erst einmal einzigartig bleiben. Auf dieser Basis sind Emotionen und Beziehungen, Selbsterkenntnis und Kreativität bedeutsam. Möglicherweise liegt hier auch die Wurzel zur Fähigkeit des Menschen zu einem religiösen Glauben, zum Vertrauen auf Gott.

Dieses Miteinander von Körperlichkeit und Reflexionsvermögen könnte den Bereich abstecken, wo der Mensch unersetzbar ist und bleibt – und welche Tätigkeiten es sein könnten, zu denen er „befreit“ wird, wenn die KI einen großen Teil dessen übernimmt, was mit Logik und Datenverarbeitung zu lösen ist: nämlich all das, was mit Beziehung und Begegnung, einem menschlichen Dienst füreinander zu tun hat, mit dem Menschen selbst, seiner Entwicklung und Reifung und seinem Selbstausdruck. Mit anderen Worten: Erziehung und Bildung, Therapie und Beratung, Leib- und Seelsorge, Kunst, Kultur, Geistes- und Humanwissenschaften, Handwerkliches und Gestalterisches.

Umso vorsichtiger gilt es zu sein, wenn KI in diesen Bereich vordringt. Hier gilt es zu unterscheiden, wo sie eine sinnvolle Unterstützung ist und wo nicht. Ein „Pflegeroboter“, der schwere Hebearbeiten übernimmt und dabei so vorsichtig und flexibel wie ein menschlicher Pfleger agieren kann, mag sinnvoll sein – aber ein Roboter-Kuscheltier, das menschliche Zuwendung oder zumindest ein lebendes Haustier ersetzen soll? Ein psychologischer Beratungs-Chatbot kann möglicherweise eine Form der Hilfe zur Selbsthilfe sein, aber eine KI wird nicht eine therapeutische Beziehung zu einem anderen Menschen ersetzen können, ebenso wenig eine seelsorgliche.

KI, Theologie und Pastoral

Das Thema Künstliche Intelligenz ist für eine theologische Auseinandersetzung und für die pastorale Praxis relevant. Im Gesamtzusammenhang der Digitalisierung stellt sich die Frage nach einer theologischen Deutung dieser gesamten Entwicklung, nach einer Theologie der Digitalität.

KI wirft insbesondere viele ethische Fragen auf, sowohl im Bereich von Grenzen und Regeln für den Einsatz von KI als auch sozialetische Probleme im Blick auf die gesellschaftlichen Folgen, zu deren Klärung Moraltheologie und Christliche Sozialethik beitragen können. Sie provoziert eine neue Auseinandersetzung mit dem Menschenbild und dadurch in manchen Punkten auch mit unseren Gottesbildern. Wenn der Gedanke einer „KI-Religion“, in der die übermächtige KI zur Gottheit wird, auch abseitig erscheint, stellt er doch auch Fragen an heutige Sichten des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Relevanz für die Pastoral hat KI als Teil des gesellschaftlichen Wandels, innerhalb dessen pastorales Handeln heute geschieht und auf den die Pastoral antworten und in dem sie Menschen begleiten muss. Ganz praktisch wird zu überlegen sein, ob es KI-Anwendungen gibt, deren Nutzung in der Pastoral möglich und angemessen ist – auch wenn es wohl sicher weder ein Seelsorge-Chatbot noch ein Beerdigungs-Roboter sein werden.

Einfach nur Jesus?

Eine Kritik am „Mission Manifest“

Im Januar 2018 erschien das *Mission Manifest* (vgl. dazu die [Rezension](#) sowie die [Analyse](#) in euangel) – und fand erstaunlich viel Echo in kirchlichen Kreisen. Ebenso erstaunlich ist, dass im Oktober desselben Jahres bereits ein Band mit theologischen Kritiken vorliegt, den es hier zu besprechen gilt. Für den akademischen Betrieb eine schnelle Produktion!

Und so ist es auch nicht verwunderlich, dass der relativ dünne Sammelband Zeichen dieser schnellen Produktion aufweist, etwa relativ viele inhaltliche Doppelungen in den Beiträgen – bestimmte zentrale Defizite des *Mission Manifests* werden wiederholt thematisiert. Auch wird das *Mission Manifest* als Einheit behandelt: Das ist nicht selbstverständlich, da die Verfasser der einzelnen Kapitel des *Mission Manifests* doch jeweils deutlich ein eigenes Profil erkennen lassen, aber vereinfacht die Analyse und lässt sich auch sachlich rechtfertigen, da das *Mission Manifest* sich auf ein übergreifendes Kernprogramm (nämlich die zehn Thesen) bezieht. (Zudem ist in den meisten Beiträgen des zu besprechenden Bandes bei Bezugnahmen auf das *Mission Manifest* neben der Seitenzahl auch jeweils der Autor angegeben.)

Zu den Hauptkritikpunkten, die sich jeweils bei mehreren der acht Autorinnen und Autoren finden, gehören: eine einseitige (negative) Weltwahrnehmung, die Ersetzung theologischer Reflexion durch Entscheidung und Pathos, das Setzen auf Vereinfachung statt der Auseinandersetzung mit Komplexität, die Vernachlässigung der diakonischen Dimension von Christsein und Kirche, die Abwertung anderer Weisen des Christseins, ein mangelhaftes Verständnis von Schrift und Tradition etc. Auch die Nähe zum evangelikal-charismatisch-freikirchlichen Christentum wird untersucht.

Wenn hier die Autorinnen und Autoren mit ihrer Kritik in dieselbe Richtung gehen, verweist das zum einen darauf, dass sie alle zu einer ähnlichen Richtung der Theologie gehören, die u. a. die anthropologische Wende der Theologie mit dem Zweiten Vatikanum stark betont, zum anderen, dass es offenbar keine systematisch abgesprochene Aufgabenteilung gab. Dennoch setzen die einzelnen Beiträge auch eigene Akzente, die hier nur exemplarisch genannt werden können:

Gunda Werner betont die dichotomische Grundstruktur des *Mission Manifests*, also das wertende Aufstellen von Gegensätzen (etwa zwischen Theologie und Gotteserfahrung), verbunden mit dem Versuch, Ambiguität in Eindeutigkeit aufzulösen, und sieht hier eine Nähe zu Deutungsmustern im Pentekostalismus.

Hans-Joachim Höhn vermisst das „Moment des Dialogischen“ (45) im Missionsverständnis und kritisiert „spirituelle Echokammern“ (51), in denen sich die hinter dem *Mission Manifest* stehende Szene selbst bestätigt, ohne wirklich eine „neue Sprache“ (52) für die christliche Botschaft zu finden.

In ähnlicher Weise bemängelt *Magnus Striet*, dass das „Entscheidenchristentum“ (59) sich als „Märtyrer, der dem ‚Zeitgeist‘ nicht nachgibt“ (61), inszeniert und sich damit Anfragen von außen entzieht; doch sei das *Mission Manifest* selbst so „Ausdruck eines bestimmten Zeitgeistes in Reinform“ (62).

Ursula Nothelle-Wildfeuer spricht gar von einer „demagogischen Grundstruktur des ganzen Textes“ (77) und verweist dazu darauf, dass im *Mission Manifest* Zitate im eigenen Sinn umgedeutet werden; weiterhin spricht sie sich entschieden gegen „ein Leistungs- und in Folge ein Elitechristentum“ (92) aus.

Franca Spies erinnert an den „Zusammenhang von Mystik und Politik“ (118) und kritisiert: „An einem weltpolitischen Engagement um seiner Selbst [sic!], nicht um des ‚Comeback[s]‘ der Kirche‘ willen, zeigt das *Mission Manifest* ebenso wenig Interesse wie an einer wirklich zeitgemäßen Gestalt christlicher Frömmigkeit, die das Individuum als autonomes, zweifelndes, fragendes ernst nimmt“ (119).

Bernhard Spielberg fragt – was in den bisherigen Beiträgen so nicht der Fall war – explizit danach, was Theologie von den Thesen des *Mission Manifests* lernen kann, fokussiert dann freilich doch stark auf seine eigenen Thesen, die sich um die kirchliche Kommunikation nach außen und die kirchliche Strukturentwicklung nach innen drehen.

Albert Gerhards schließlich betrachtet das *Mission Manifest* unter liturgiewissenschaftlichem Blickwinkel, entlarvt dabei Einseitigkeiten in manchen Thesen und hebt hervor, was in Liturgiewissenschaft und -praxis jenseits eines Christentums à la *Mission Manifest* bereits an Innovativem da ist.

Aus dem Rahmen fällt – nicht inhaltlich, aber formal – der Beitrag von *Christiane Florin*: Er ist keine theologische Abhandlung, sondern ein journalistischer Meinungsartikel.



Ursula Nothelle-Wildfeuer/Magnus Striet (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“* (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg im Breisgau: Herder 2018, ISBN: 978-3-451-38318-2, 158 Seiten, € 18,00.

Insgesamt bietet der Sammelband eine reiche Fundgrube und Hilfestellung für jeden, der sich nicht einfach von der missionarischen Begeisterung des *Mission Manifests* mitreißen lassen will, sondern nach der theologischen Fundiertheit des dort propagierten Programms fragt. Man wird aufmerksam gemacht auf Aussagen, die man vielleicht überliest, die aber einer kritischen Bewertung bedürfen, sowie auch auf das, was im *Mission Manifest* an den Rand gedrängt bzw. nicht thematisiert wird.

Der Band ist jedoch nicht nur kritische Analyse, sondern dokumentiert auch, wie im gegenwärtigen Katholizismus verschiedene Richtungen zusammenstoßen. Die Autorinnen und Autoren stellen die eigene theologische Linie dem *Mission Manifest* deutlich entgegen. Dabei ist das Bemühen, sich vom Denken der *Mission-Manifest*-Autorenschaft selbst kritisch anfragen zu lassen, unterschiedlich ausgeprägt. Dass hier aber nicht nur Fronten geklärt werden, sondern der Sammelband auch zu einem kritischen Austausch über zukünftige Formen von Kirche beiträgt, ist zu hoffen.

Martin Hochholzer

| Katholische Arbeitsstelle
| für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion

Making Missionaries – Junge Evangelikale und ihre Mission

Ethnografie einer Jugendorganisation auf Reisen

Das Buch behandelt eine deutsche Niederlassung eines internationalen pfingstlich-evangelikalen Missionswerks bzw. einen dortigen Ausbildungskurs für junge Menschen. (Eine Identifizierung der Organisation wird durch Anonymisierung verhindert.) Hanna Rettig hat im Rahmen ihrer ethnografischen Doktorarbeit diesen Ausbildungskurs zeitweise mitgemacht und auch auf Missionsreisen begleitet. In ihrer Arbeit stellt sie die Frage in den Mittelpunkt, wie hier Innen und Außen konstruiert werden, insbesondere, wie trotz einer deutlichen Abgrenzung zur „Welt“ ein missionarischer Dienst in und an der Welt stattfindet.

Leider sehe ich mich nicht in der Lage, den vorliegenden Band in seiner Qualität als ethnografische Arbeit zu bewerten – ich bin kein Ethnologe. Mir ist erst während der Lektüre bewusst geworden, dass ich das Buch mit eigenen Interessen und einem eigenen Erkenntnisintergrund lese – und beides steht zumindest teilweise offenkundig quer zu den Forschungsfragen und auch zur Expertise der Autorin. Deutlich wird das etwa, wenn Rettig unter der relativ nichtssagenden Überschrift „Draußen beten“ (214) Aktivitäten aus dem Kontext der neocharismatischen geistlichen Kriegsführung beschreibt, aber diesen Begriff nicht nennt und sich auch nicht mit der dahinterstehenden Theologie auseinandersetzt, sondern diese nur beiläufig streift (vgl. auch 52). Von Theologie und Weltanschauungsarbeit herkommend liegen meine Interessen hier anders. Für mich sind die Einblicke in Aktivitäten und Vorstellungswelten spannend, die ich nur aus Sekundärliteratur kenne: Bestätigt sich mein theoriebasierter Eindruck von dieser Form des Christentums in den Schilderungen aus dem praktischen, alltäglichen Leben einer beispielhaften Gruppierung?

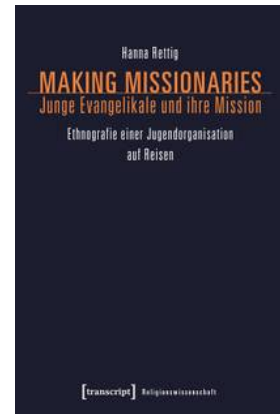
Auch für die kirchliche Pastoral sind solche Einblicke wichtig, fundieren sie doch eine notwendige Auseinandersetzung mit evangelikalen bzw. neocharismatischen Angeboten und Denkmustern. Man denke nur an neocharismatische Aktionen (z. B. Wächterruf-Gebetskreise oder Marsch des Lebens), die auch um Unterstützung aus der katholischen Kirche werben, oder an Johannes Hartl und das Gebetshaus Augsburg.

Solche Einblicke bietet das Buch durchaus, freilich eingebettet in Reflexionen der Autorin, die (etwa durch Paraphrasen von O-Tönen) etwas schleifenhaft wirken; trotzdem ist das Buch, obwohl eine Dissertation, gut lesbar und kaum mit Fachvokabular „belastet“. Durchaus finden sich aber „Verfremdungen“: Bezugnahmen auf Gott und Religion (Gebet, religiöse Deutungen etc.) fasst Rettig im Begriff „Transzendieren“; das evangelikal-pfingstliche Feld fasst sie unter „das Evangelikale“. Man kann fragen, ob diese Begrifflichkeiten, die Rettig großen, komplexen Phänomenen überstülpt, sinnvoll sind. (Insbesondere fällt mir ihr Verzicht auf Differenzierung im evangelikal-pfingstlichen Feld [13–18] negativ auf.) Auf der anderen Seite steht dies im Kontext einer entschieden nicht-christlich und nicht-theologisch geprägten Betrachtung des Untersuchungsgegenstands. Eine solche „neutrale“ Perspektive hat ihren Eigenwert; in ihr zeigt sich m. E. aber auch das begrenzte Wissen zu Religion und Christentum der Autorin, die auch ihre eigene Religiosität und religiöse Sozialisation bewusst ausblendet (57 Anm. 18). Eine explizite Einordnung der Theologie und des Glaubens hinter der Missionsorganisation, ohne die ihre Praktiken nicht verständlich sind, fehlt jedenfalls; nur *en passant* bekommt man dazu Einblicke – aber leider kein umfassendes Bild.

Diese Einblicke offenbaren aber doch etliches, etwa einen ausgeprägten Dualismus: Das Missionswerk definiert sich selbst und seinen missionarischen Auftrag dadurch, dass ein scharfer Gegensatz zur Welt gezeichnet wird. Die Außenwelt wird als dämonisch belastet verstanden und muss durch Gebet gereinigt werden (z. B. 52, 145); insbesondere werden auch fremde Religionen dämonisiert (192 f., 210, 239). Die Kehrseite der Medaille ist eine bewahrende Mentalität der Missionsorganisation gegenüber den Kursteilnehmern, die bis hin zu Internetzensur geht (79 f.).

Deutlich wird, wie sehr diese Ausprägung des Christentums in einem Gegensatz zu einer modernen Theologie steht, die in Begriffen wie Kontextualität und Inkulturation denkt. Zwar ist die Organisation international ausgerichtet – sie bildet ja junge Menschen für missionarische Kurzzeittrips insbesondere im Ausland aus –, doch kommt im Buch schön heraus, wie die Spezifika des jeweiligen Einsatzortes in den Hintergrund treten, weil man sich von Gott mit einem Auftrag versehen und vom Heiligen Geist geführt weiß.

Besonders spannend finde ich, dass wir in dieser ethnografischen Studie nicht nur „offizielle“ Positionen des Missionswerks kennenlernen, sondern erleben, wie konkrete



Hanna Rettig, *Making Missionaries – Junge Evangelikale und ihre Mission*. Ethnografie einer Jugendorganisation auf Reisen (Religionswissenschaft 9), Bielefeld: transcript Verlag 2017, ISBN: 978-3-8376-3760-1, 264 Seiten, € 32,99.

Menschen (Teilnehmer des Ausbildungskurses, Mitarbeiter, Leiter) damit umgehen. Konkrete Menschen, die sich zwar in die Denk- und Organisationslogiken des Missionswerks einfügen, das völligen *change* anzielt (122–124), die aber dennoch ihre eigene Persönlichkeit behalten und zwischen Alltags- und Organisationslogik changieren (193–196): Sie schaffen sich Freiräume und Privatsphäre im Ausbildungshaus, das wenig Privatsphäre vorsieht (74–76); sie hinterfragen Entscheidungen der Leitung (128); Missionierung etwa im Einkaufszentrum kostet sie Überwindung (181–184); die Populärkultur der „Welt“ ist ihnen nicht fremd, obwohl das Missionswerk vom Gegensatz dazu lebt (56, 133 f.); und sie müssen teilweise mühsam aushandeln, wie sie mit der Autorin umgehen, die als Ethnografin nicht in die gängigen Organisationslogiken passt (46–59).

Auch wenn aus meiner Perspektive (aber das ist, wie gesagt, eine andere Perspektive als die der Autorin) manches im Buch eher dünn erscheint – etwa der Umgang mit religionswissenschaftlicher Sekundärliteratur oder die Auseinandersetzung mit der Theologie des Missionswerks –, so bietet das Buch doch wertvolle Einblicke und auch Analysen zu einem im evangelikalen (und pfingstlichen) Spektrum verbreiteten Phänomen, das m. E. in der deutschsprachigen Forschung relativ wenig Beachtung findet: missionarische Kurzeinsätze und -reisen sowie Organisationen, die darauf spezialisiert sind, Menschen für Evangelisationseinsätze u. Ä. vorzubereiten. Mittlerweile gibt es auch etliche katholische Initiativen, die junge Menschen zu Missionaren etc. ausbilden – und sich dabei teilweise auch von evangelikalen bzw. neocharismatischen Vorbildern inspirieren lassen. Wer sich mit missionarischer Pastoral und Evangelisation befasst, wird um eine kritische Auseinandersetzung mit solchen Angeboten und mit deren Theologien und Praktiken nicht herumkommen.

Martin Hochholzer

Christentum als Stil

Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa

Der in Paris lehrende Fundamentaltheologe und Jesuit Christoph Theobald versucht mit diesem Buch, christliche Existenz in der Gegenwart als Glaube an die ungeahnte Lebenskraft des Evangeliums neu zu entdecken und zu vermitteln. Wie kann heute Hoffnung bezeugt und Vertrauen ermöglicht werden? Für Theobald ist klar: Die neuen Bedingungen des Christseins in Europa sind Diasporasituation von Kirche, Exkulturation des Glaubens aus der Gesellschaft und Glaubwürdigkeitskrise. Er sieht gerade darin die Chance, zum Eigentlichen des Glaubens vorzustoßen.

Dazu legt er eine innovative fundamentale Hermeneutik des Glaubens vor. Das Konzil mit *Dei verbum* und *Gaudium et spes* weist einen Weg vom Hören des Gotteswortes (auf verschiedene Weise) über seine Verkündigung bis hin zu den Empfängern und ihrem Glauben, Hoffen und Lieben.

Theobald versteht daher Glaube als „Lebensform“ und als „Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt“ (53; im Original kursiv). So entwickelt er eine Vorstellung eines elementaren Aktes eines Glaubens an das Leben, der in Verwundbarkeit und Offenheit dennoch Vertrauen wagt. Dies ist nach Theobald eine jedem Leben innewohnende Verheißung, die im Vertrauen angenommen wird, ein „Mut zum Sein“ (Paul Tillich). In der Gegenwart in Europa greift die bloße Unterscheidung von christlicher und nicht-christlicher Existenz zu kurz. Der Andere ist nicht nur ein Nicht-Glaubender, sondern nach Theobald ein „Glaubender“ in einem grundsätzlichen Sinne. Jeder Mensch lebt dank eines fundamentalen Vertrauensvorschlusses, er muss immer wieder einen zum Leben notwendigen Akt vollziehen, der jedoch nie endgültig vorliegt, sondern bei bestimmten Gelegenheiten und Ereignissen ganz neu aktiviert werden muss. Für Theobald sind es immer Andere, die diesen Akt in einem Menschen erzeugen, ohne allerdings diesen Lebensakt an dessen Stelle setzen zu können. Der Mensch vertraut sich in seiner Verwundbarkeit dem Geheimnis seiner Existenz in der Welt an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden.

Es gibt dann einen Übergang von dem elementaren „Lebensglauben“ zum Christusglauben der Jünger. „Das geheimnisvolle ‚Ganze‘, nicht nur meiner, sondern aller Lebensgeschichten, nicht nur meiner Lebenswelt, sondern der gesamten Welt füllt sich hier sozusagen von dem her, was sich zwischen Jesus, seinen Jüngern und den vielgestaltigen Sympathisanten abspielt“ (97).

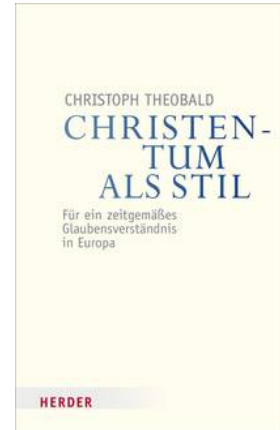
Glaube ereignet sich so in einer basalen Figur als Aufnahme einer grundlegenden Kommunikation der Menschen als Jünger und als Sympathisanten. Insofern nimmt Theobald das Konzept von *Dei verbum* als eines vielfach vernetzten Gesprächs (*dialogus*, *conversatio*, *colloquium*) und gemeinsamer Beratung (*deliberatio*) auf, das eine kritische Unterscheidung der Zeichen der Zeit zum Ziel hat.

Dieser glaubenstheologische Grundansatz wird dann von Theobald in den folgenden Kapiteln weiterentwickelt im Blick auf ein Missionsland Europa, wo man Glaube finden kann, wo man ihn nicht vermutet. Glaubensvollzüge sind vielseitig.

Das Prinzip der Pastoralität, wie es in der Eröffnungsrede Johannes XXIII. zum Konzil aufscheint, besagt, dass Gott bereits in den Vollzügen des Lebens aufscheint bzw. dass der Glaube prozesshaft in der pastoralen Beziehung zwischen den Verkündigern des Evangeliums und den möglichen Hörern schon vorfindbar ist und nicht erst „gemacht“ werden muss. So sieht Theobald eine große Pluralität von Gestalten des Glaubens und ein unlösbares Band zwischen dem „Glauben“ und der Interpretationskompetenz jedermanns, wie er dies nennt. Theobalds Glaubensverständnis ist komplex, weil niemals fixierbar, und prozesshaft. Glaube realisiert sich und wird genährt in einem allumfassenden Gespräch: „Das je heutige Hören der Stimme Gottes ist nur möglich *im* ‚stereophonen‘ Hören aller auf eine Vielfalt mitmenschlicher und mit-christlicher Stimmen und deren Echo im ‚Resonanzraum‘ des je eigenen Gewissens“ (43).

Aus der Hermeneutik und Phänomenologie entlehnt Theobald den Stilbegriff, den er als Lebensform und als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt weiterentwickelt, als Gestaltungskraft, die nur in einem solchen Begegnungsgeschehen ihre Wirkung entfaltet, in dem sich der Betrachter, Hörer oder Leser auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt. Stil ist das „Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen“ (52).

Wenn Glaube also ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt ist, dann sind



Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.: Herder 2018, ISBN: 987-3-451-34971-3, 363 Seiten, € 38,00.

Gastfreundschaft und Heiligkeit für Theobald die neuartige Art und Weise von Jesus selbst, die Welt zu bewohnen. Der Freiheitsraum der Gastfreundschaft, verbunden mit der Liebe des Fremden, erlaubt den Menschen, ihre eigene Singularität zu entdecken (Stil), die bereits in der Tiefe ihrer Existenz verborgen da ist und sich plötzlich in der Begegnung mit dem Mann aus Nazareth als Glaubensakt artikuliert.

Deshalb sollte man Mission nach Theobald nicht mit Proselytenmacherei verwechseln. Christlicher Glaube eröffnet eine ganz spezifische Glaubenserfahrung, den Zugang zur Intimität Gottes, indem er die Situation des Gegenübers wahrnimmt und den in ihm bereits wirksamen elementaren „Lebensglauben“ erspürt, bewusstmacht und stärkt, indem er dem anderen die Interpretationshoheit über seine Erfahrung überlässt. Theobald kritisiert daher eine weithin wahrgenommene Reproduktionspastoral der Kirchen. Es gelinge ihnen nicht, eine „Gründungsperspektive“ einzunehmen. Es fehle weithin die jesuanisch-neutestamentliche Fähigkeit, dort „Glauben“ zu finden, wo man ihn nicht vermutet.

Im Kapitel 5 schließlich legt Theobald eine stilistische Ekklesiologie vor. Die Kirche ist ein offener Raum heiliger Gastfreundschaft und als solche immer im Werden. Aus der paulinischen Charismenlehre folgert Theobald, dass Gnadengaben umsonst gegeben werden. Die Gaben des Geistes bilden die Sakramentalität der Kirche, nicht Funktionen und Hierarchien. „Diese hierarchisch strukturierte – und notwendig so strukturierte Oberfläche – lässt nämlich leicht vergessen, dass das Entscheidende nicht Funktionen, Ämter und Dienste sind, sondern die von Jesus dem Christus eröffnete missionarische Verwandlung der Welt, die paradoxerweise bei dem Letzten, dem Armen, dem als schwächer und weniger edel *geltenden* Glied beginnt“ (288). „Die sich unvorhersehbar zeigenden messianischen Zeichen *und* die *hic et nunc* geschenkten Charismen überschreiten die klassische Sphäre der sieben Sakramente und damit auch im gewissen Sinn den Raum der Kirche; sie können in dem oben erwähnten Bereich der Begegnung (dem ‚Narthex‘) erscheinen oder sich auch mitten im Alltag der Menschen realisieren“ (290 f.).

Gemeinde wird, wenn sie aus heiliger Gastfreundschaft lebt, zum Realsymbol oder Sakrament ständiger Dezentrierung. Aus der Phänomenologie des Alltags und des kirchlichen Alltags kann dann eine Leben zeugende Pastoral entstehen. „Kirche entsteht in solchen signifikanten Begegnungen, in denen das reine Interesse am immer bedrohten ‚Glauben‘ des Anderen an den Sinn seines Lebens der ‚Raum‘ werden, wo dieser Andere Christus entdecken *kann*“ (305). „Nur wenn die Christen Kirche nicht von außen importieren, sondern [...] an der Seite ihrer Mitmenschen den Schwierigkeiten des Alltags begegnen und *so und nicht anders* mit dem Evangelium Gottes auch ihr *Kirche-Werden* angehen, wird ihre Suche nach offenen Türen für ihren Glauben glaubwürdig“ (321).

Der Entwurf Theobalds im Schnittfeld von fundamentaltheologischer Glaubensbegründung und pastoraltheologischer Reflexion, in der Spannung zwischen postmoderner Freiheit, Unterscheidung der Geister und stilistisch-profilierendem Entwerfen des Glaubens als Dialog und heilige Gastfreundschaft fasziniert mich, weil es ihm gelingt, in einer Hermeneutik des Hörens auf die unterschiedlichen Stimmen (Schrift, die Anderen und Fremden mit ihren Charismen, die Tradition ...) ein neues Entdecken des Evangeliums zu postulieren, das, indem es geteilt und verkündigt wird, seinerseits als lebendig und fruchtbar wahrgenommen wird. Es ist befreiend zu lesen, dass es nicht um eine Reproduktionspastoral, sondern um eine wirkliche Mission geht, die sich in der Begegnung mit dem Auferstandenen manifestiert. Das Christentum ist nicht ein für alle Mal auf seine griechisch-hellenistische „Übersetzung“ festgelegt, sondern kann im Sinne der Pfingsterzählung in allen Sprach- und Kulturkreisen mit Gastfreundschaft rechnen, also „über-setzt“ werden. Das Buch lädt zum Nachdenken und Freiwerden ein.

Hubertus Schönmeyer

Literatur

Theobald, Christoph, Hören, wer ich sein kann. Einübungen (Bildung und Pastoral 5), Ostfildern 2018.
Feiler, Reinhard/Müller, Hadwig (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Ostfildern 2013.

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel3-2018_8

Bildnachweis Titelbild:

walkerud97 / 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:

Dr. Ralph Poirer (Vorsitzender)
Registergericht: Amtsgericht Bonn,
Register-Nr.: VR 9063,
Steuer-Nr.: Finanzamt Bonn Innenstadt: 205/5766/1873

Inhaltlich verantwortlich für diesen Internetauftritt:

Dr. Hubertus Schönmeyer
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:
© 2010–2018 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)

Titelbild Ausgabe 1/2018:
ElasticComputeFarm / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 2/2018:
auntmasako / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 3/2018:
walkerud97 / pixabay.com, public domain (CC0)

Gestaltung

Georgy · Büchner
www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann
www.yellowlabel.de