

3 | September 2012

# εὐαγγελ

Magazin für missionarische Pastoral



## Welt- kirchliches Lernen

mit Beiträgen von:

**Giancarlo Collet**

**Simone Rappel**

**Dieter Tewes**

**Markus-Liborius Hermann**

**Andrea Imbsweiler**

**Martin Hochholzer**

**Karl Gabriel**

Katholische Arbeitsstelle  
für missionarische Pastoral

ISSN 2191-3781

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

spätestens seit dem 11. September 2001 ist Religion ein globales Phänomen. Derzeit kann man das auch an den Reaktionen auf das Beschneidungsurteil des Kölner Landgerichts wie an der Debatte um die Aufführung des Mohammed-Schmähfilms ablesen. Wie sich Glaube, Kirche und Religion in Deutschland im gegenseitigen Beziehungsfeld von Säkularität und religiöser Vitalisierung entwickeln, ist nicht ohne den Blick über die Grenzen unseres Landes wahrzunehmen. Die Hauptthese, die dieser Ausgabe von *εὐangel* zugrunde liegt, ist die der Enteuropäisierung des Christentums (Giancarlo Collet). Der Glaube an Gott und die ihn bezeugende Kirche sind nicht mehr so zu denken, dass ein „Zentrum“ den Glauben als lineare Bewegung ohne Rückkoppelung mit der „Peripherie“ vermittelt, wie es noch das Verständnis des Missionarischen im Rahmen des Kolonialismus des 19. Jahrhunderts nahelegte. Die „Peripherie“, wenn es sie denn noch gibt, das Außen, wird zum Bezugs- und Ausgangspunkt religiöser Erfahrung und ihrer Deutung. Es ergibt sich so ein differenziertes vielseitiges

Netz von Kommunikation und Beziehungen, das sich zwischen den Akteuren bildet und das immer wieder aufrechterhalten und erneuert werden muss. Lernerfahrungen des Religiösen in



einer globalisierten und durch zunehmende Migration gekennzeichneten Welt sind darin nicht billige Blaupausen oder Imitationen des bereits Gewesenen. Vielmehr wächst durch gegenseitiges

Interesse und Verstehen das Bewusstsein, im Austausch auf Augenhöhe mit den Erfahrungen Anderer gerade die eigene Situation spezifisch anzunehmen und vom Glauben her zu gestalten. Dies gilt für gesellschaftliche wie für dezidiert kirchliche Prozesse und Strukturen. Auf dem II. Vatikanischen Konzil, dessen Beginn vor 50 Jahren wir in diesen Tagen begehen, hat die katholische Kirche einerseits gelernt, sich selbst von den Erfahrungen des Außen, des Fremden her zu verstehen. Sie hat andererseits den Dienst an der Einheit der Menschheit untereinander und mit Gott neu als ihre Sendung und sich selbst als wirksames (d. h. sakramentales) Zeichen und Werkzeug dieser Gemeinschaft entdeckt. Wir laden Sie ein zu einer Entdeckungsreise in die Welt religiöser Veränderung durch eine zusammenwachsende Menschheitsgemeinschaft.

Es grüßt Sie herzlich

Ihr

|                                                                                                                                                            |    |                                                                                                                                                                                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Editorial</b>                                                                                                                                           | 2  | <b>Das missionarische Projekt</b><br><i>Beate Zimmermann</i><br><b>xp-erience</b><br>Ein Pilot-Projekt der Erzdiözese Wien zur<br>Pastoral im Bereich Spiritualität und Esoterik                                                                   | 37 |
| <b>Schwerpunkt:<br/>Weltkirchliches Lernen</b>                                                                                                             |    |                                                                                                                                                                                                                                                    |    |
| <i>Giancarlo Collet</i><br><b>„Ent-Europäisierung des Christentums“</b><br>Ein Blick auf unsere Situation                                                  | 5  | <b>Die aktuelle Studie</b><br><i>Tobias Kläden</i><br><b>Katholische Kirche und Gemeindeleben<br/>in den USA und in Deutschland</b><br>Ergebnisse einer<br>ländervergleichenden Umfrage                                                            | 40 |
| <i>Simone Rappel</i><br><b>Einübung in eine Kultur des Teilens</b><br>Erfahrungen aus dem interreligiösen Dialog<br>in Asien                               | 9  | <b>Rezensionen</b><br>▶ <b>Hans Joas, Glaube als Option.<br/>Zukunftsmöglichkeiten des Christentums</b>                                                                                                                                            | 44 |
| <i>Dieter Tewes</i><br><b>Kirche unterwegs<br/>in christlichen Basisgemeinden</b><br>Ein Programm, das weltkirchliches Lernen<br>neu durchbuchstabiert hat | 13 | ▶ <b>Alexander C. T. Geppert / Till Kössler (Hg.),<br/>Wunder. Poetik und Politik des Staunens<br/>im 20. Jahrhundert</b>                                                                                                                          | 46 |
| <i>Markus-Liborius Hermann</i><br><b>Kirche auf der anderen Seite<br/>des „großen Teichs“</b><br>Lernerfahrungen im Projekt CrossingOver                   | 17 | <b>Termine &amp; Berichte</b><br>▶ <i>Hubertus Schönemann</i><br><b>„Die Kirche kann sich nur bestimmen<br/>mit Hilfe von Fremdbeobachtung“</b><br>Erträge eines theologischen Symposiums<br>über das II. Vatikanische Konzil<br>im Kloster Helfta | 47 |
| <i>Andrea Imbsweiler</i><br><b>The Church and New Media –<br/>Kirche im Internet in den USA</b>                                                            | 22 | ▶ <i>Martin Hochholzer</i><br><b>Mission und Säkularisierungen</b><br>Jahrestagung des Instituts<br>für Weltkirche und Mission                                                                                                                     | 49 |
| <i>Martin Hochholzer</i><br><b>Pfingstbewegung und Charismatik:<br/>Herausforderung für die Kirche</b>                                                     | 27 | ▶ <b>Veranstaltungshinweise</b>                                                                                                                                                                                                                    | 51 |
| <i>Karl Gabriel</i><br><b>„Die Situation ausländischer Priester<br/>in Deutschland“</b><br>Ergebnisse einer empirischen Studie                             | 31 | ▶ <b>Neu im Team der Arbeitsstelle:<br/>Markus Herold</b>                                                                                                                                                                                          | 52 |
|                                                                                                                                                            |    | ▶ <i>Hubertus Schönemann</i><br><b>Der Brückenbauer verlässt die Brücke</b><br>Bischof Joachim Wanke gibt die Leitung<br>des Bistums Erfurt ab                                                                                                     | 53 |
|                                                                                                                                                            |    | <b>Vorschau &amp; Impressum</b>                                                                                                                                                                                                                    | 54 |



# Weltkirchliches Lernen

# „Ent-Europäisierung des Christentums“

## Ein Blick auf unsere Situation

Giancarlo Collet

Europa und vor allem Rom galten lange Zeit als Zentrum des Christentums. Doch machen allein schon quantitative Verschiebungen im globalen Maßstab, aber auch vielfältige Migrationsbewegungen die Aufgabe einer „Ent-Europäisierung“ des Christentums und seiner vielfachen Inkulturation deutlich, so der Missionswissenschaftler Giancarlo Collet in seinem Grundsatzbeitrag.

### Nord-Süd-Verlagerung der Weltchristenheit

Seit Mitte der siebziger Jahre hat sich der Schwerpunkt der Weltchristenheit, was deren Mitgliederbestand betrifft, vom Norden in den Süden verlagert. Während die Europäer Anfang des 19. Jahrhunderts noch ziemlich genau die Hälfte der Christenheit ausmachten, so in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts weniger als ein Drittel. Im gleichen Zeitraum ist der prozentuale Anteil Afrikas, Asiens und Lateinamerikas an der Weltchristenheit jedoch auffallend gestiegen. Der Schwerpunkt der Weltchristenheit, namentlich auch der katholischen Kirche, liegt inzwischen nicht mehr im Norden (Europa und Nordamerika), sondern im Süden (Afrika, Asien und Lateinamerika). Wenn wir von Weltkirche sprechen, wäre deshalb vor allem an die Kirchen des Südens zu denken. Die meisten Christinnen und Christen haben heute ihre Identität aus den Geschichten nicht-europäischer Kulturen und im Kontext nicht-christlicher Religionen zu gewinnen. Ihrer zahlenmäßigen Be-

deutung und dem erstarkten Bewusstsein ihrer Eigenständigkeit entsprechend erlangten darum die Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika im Verlauf der letzten Jahrzehnte eigenes Gewicht und weltkirchliche Bedeutung, was sich auf den Stellenwert des europäischen Christentums unmittelbar, und zwar relativierend, zurückwirkt.

Nicht nur auf Grund jahrhundertelanger konfessioneller Differenzen ist eine kirchliche Vielfalt faktisch bereits gegeben, sondern namentlich der katholischen Kirche stellt sich die dringende Aufgabe, sich vor allem in den Kulturen des Südens „inkulturieren“ zu müssen, solche Anstrengungen zu fördern und zu respektieren, wenn denn die geforderte kulturelle Vielfalt tatsächlich realisiert werden und nicht bloßes Postulat bleiben soll. Das Ringen dieser Kirchen um eine eigene geschichtliche und kulturelle Identität – die Überwindung einer „spiegelbildlichen Reproduktion der westlichen Kirchen und die Nachahmung ihrer Modelle, Traditionen und Formen der Spiritualität“ (Jean-Marc Éla) –

eröffnet dem Christentum die Möglichkeit einer multikulturellen Weltkirche, in der das eine Evangelium in der Vielfalt seiner Stimmen vernehmbar gemacht und gehört werden kann. Damit dies gelingen kann, ist jedoch die Überwindung einer nach wie vor

Giancarlo Collet ist emeritierter Professor für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.



wirksamen Dominanz „westlichen Christentums“ bzw. eine „Ent-Europäisierung“ erforderlich.

Ein nüchterner Blick in den kirchenpolitischen Alltag macht deutlich, wie schwierig dieser Prozess ist: wenn es etwa um die Respektierung orts-, aber auch kontinentalkirchlicher Zuständig-



keiten geht. Die theologische und rechtliche Stellung partikular-kirchlicher Zwischeninstanzen, wie es die Bischofskonferenzen oder kontinentale Synoden darstellen und die für die Realisierung einer vielfältigen, multikulturellen Weltkirche bedeutsam sind, wird in Rom „zensiert“. Statt Rechte und Pflichten der Einzelkirchen für die eigene Identität zu stärken, wird ungleich stärker deren Verantwortung für die universal-kirchliche Einheit eingefordert. Ein anderes Beispiel bietet die Bevormundung und Reglementierung nichteuropäischer Theologien durch das kirchliche Lehramt, die bei „Abweichung“ von der Tradition und von der theologischen Reflexion des Westens schnell in den Verdacht von Abweichung von der „orthodoxen Lehre“ geraten und dann gezwungen werden, zu einer bestimmten Sprache mit traditionellen Formulierungen und Positionen zurückzukehren.

Hinter dem mühsamen Prozess einer „Ent-Europäisierung“ bzw. einer vielfältigen Inkulturation der katholischen Kirche stehen nicht nur theologische, pastorale und juristische Probleme, sondern auch eingeschliffene Denkgewohnheiten und kulturell bestimmte Denkmuster sind nachhaltig wirksam, die unser Verhalten anderen gegenüber prägen. So bemerkt Philip Jenkins: „Zu oft beziehen sich Äußerungen darüber, was ‚heutige Christen akzeptieren‘ oder was ‚Katholiken heute glauben‘, nur darauf, was jener immer kleiner werdende Rest der *westlichen* Christinnen und Christen denkt. Solche Behauptungen sind heute ungeheuerlich und mit der Zeit werden sie immer realitätsferner. Die Ära der westlichen Christenheit ist innerhalb unserer Generation zu Ende

gegangen und das Zeitalter der Christenheit des Südens bricht an.“<sup>1</sup> Diese Tatsache ernst zu nehmen und daraus auch die nötigen pastoralen Konsequenzen zu ziehen, fällt uns schwer.

### **Veränderung unserer kirchlichen Landschaft durch Migration**

Westliches Christentum und europäische Kirchen sind mit einem weiteren Problem konfrontiert, das verändernd auf sie wirkt und ebenso zu einer „Ent-Europäisierung“ beiträgt: mit der globalen Migrationsbewegung. Zwar gab es schon immer Menschen, die aus ökonomischen, politischen, sozialen und persönlichen Gründen ihre Heimat aufgaben. Die einen machten sich freiwillig in die Fremde auf, um Arbeit und bessere Lebensbedingungen zu finden. Andere taten dies gezwungenermaßen in Konfliktsituationen (Krieg, Menschenrechtsverletzungen, Umweltzerstörung ...) oder wegen befürchteter Verfolgung, um woanders Schutz zu suchen. Es gibt verschiedene Motive, die Menschen zum weltweiten Unterwegssein bewegen. Dennoch haben die inzwischen gewonnenen Möglichkeiten der Mobilität und der Kommunikation der Migration neue Impulse gegeben und Migrationsbewegungen im Zeitalter der Globalisierung verstärkt.

Durch die wachsende Migration haben sich aber nicht nur die

gesellschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse in der Welt verändert, sondern auch die kirchlichen Landschaften transformieren sich, sind doch Christinnen und Christen genauso in die globalen Migrationsbewegungen involviert. So hat beispielsweise eine zunehmende Präsenz evangelischer Christinnen und Christen in Italien oder in Irland, von Katholiken in Schweden oder von Orthodoxen in Frankreich das ekklesiale Erscheinungsbild in Europa verändert. Waren im 19. Jahrhundert noch zahlreiche Christen vom Norden in den Süden aufgebrochen, um dort missionarisch zu wirken, sind umgekehrt im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts viele aus den Kirchen des Südens zu uns in den Norden gekommen. Der Einwandererzustrom brachte eine Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und Lebensstile in unsere Gesellschaften, welche selbst einen gewaltigen Verlust christlicher Mitglieder und kirchlicher Gestaltungsmöglichkeiten erfahren. Die ekklesiale Landschaft im multikulturellen und multireligiösen Europa wurde bunter und unübersichtlicher zugleich. Ob in Amsterdam, Berlin, London, Wien, Zürich oder Münster – mittlerweile gibt es überall christliche Migrationsgemeinden, d. h. von (oder für) Migrantinnen und Migranten gegründete Gemeinden, deren Mitglieder mehrheitlich Menschen mit Migrationshintergrund sind und die sich zum katholischen, evangelischen, orthodoxen, methodistischen, adventistischen ... Glauben bekennen.

Migrationsgemeinden – die meisten werden von afrikanischen Migranten gegründet – sind weithin nach den Kolonialsprachgrenzen getrennt. Diese Gemeinden versammeln vorwie-

<sup>1</sup> Philip Jenkins, Demographische Entwicklung der Christen weltweit. Auswirkungen auf die neue Evangelisierung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation (2.–4. Mai 2006 Kardinal-Döpfner-Haus, Freising) (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 119–139: 122.

gend Gläubige mit Migrationshintergrund und wollen den Menschen eine spirituelle Heimat bieten; solche Gemeinden finden sich nicht nur in Städten, sondern auch im ländlichen Raum. Darunter werden in erster Linie solidarische Netzwerke, Orte christlicher Verbundenheit und nicht etwa Gebäude verstanden, wie wohl solche dazugehören können. Dabei kann die religiöse Zusammensetzung dieser Gemeinden plural sein, d. h. Migrationschristinnen und -christen gehören verschiedenen Denominationen an, aber es gibt auch Migrationsgemeinden ein und derselben Konfession. Mit Migranten wachsen aber nicht nur Kirchen neu, sondern es entstehen auch völlig neue („postdenominational“) Kirchen, in denen Konfession keine Rolle spielt. Auch dies ist Zeichen einer „Ent-Europäisierung des Christentums“.

Dass christliche Migrantinnen und Migranten nicht selbstverständlich sich schon bestehenden Ortsgemeinden bei uns anschließen, hängt entscheidend mit der kulturellen Differenz zusammen. Darüber hinaus erfahren aber Migranten, die ohnehin in einer schwierigen Situation ökonomisch-politischer Marginalisierung leben, auf Grund ihrer Herkunft oft gerade in den hiesigen Kirchen eine verletzend Diskriminierung, und sie suchen eine „emotionale Beheimatung“ woanders. Migrationsgemeinden – ob monoethnisch oder multiethnisch – machen jedenfalls eine religiöse und kulturelle Vielfalt vor Ort sicht- sowie die universale Dimension von Christentum und Kirche erfahrbar, auch wenn sie bei uns noch nicht die nötige kirchliche und theologische Aufmerksamkeit finden.

Migrantinnen und Migranten leben ihren Glauben oft nicht nur selbstbestimmt, sondern für ihn wird ebenso bei uns geworben. Es gibt das Phänomen einer „globalen Südmission“. Viele von ihnen verstehen sich als Missionare und Missionarinnen im europäischen Kontext, sind der Überzeugung, dass Gott sie mit dem Evangelium hierher geschickt habe, und gründen neue Gemeinden. Von „reverse mission“ bzw. von „mission reversed“ ist die Rede, also einer „Umkehr der Mission“. Einige sind der Meinung, Deutschland sei ein „Missionsland“, das durch sie zu evangelisieren sei, wobei es eine Bandbreite gibt, die von einem dankbaren Zurückge-

linge bringen jedenfalls ihre jeweilige kulturelle Lebensweise und religiöse Glaubensüberzeugung, also auch ihre geschichtlich geprägten Christentümer mit, um deren Bewahrung und Integration sich zu bemühen. Gesellschaften und Kirchen aufgetragen ist. In ihrem „Gepäck“ können sich aber auch ethnische, konfessionelle Konflikte oder innergemeindlich-machtpolitische Streitigkeiten befinden, die weiterwirken und hier dann ausgetragen werden.

Das Aufkommen und die Gegenwart neuer Formen des Christentums, wie sie Migrationsgemeinden darstellen, können unsere hiesigen Kirchen durch ihr missionarisches Engagement nicht



*Die katholische Kirche ist international – und hat zahlenmäßig ihren Schwerpunkt schon lange nicht mehr in Europa.*

ben des von deutschen Missionaren in Übersee verkündeten Evangeliums reicht bis zur Überzeugung, hier eine schlafende oder tote, ja sogar verdorbene Christenheit zum Leben erwecken zu müssen. Migranten und auch Flücht-

nur mit neuer Lebenskraft erfüllen, sondern sie stellen sie auch vor die Herausforderung, die eigenen Vorstellungen von Uniformität und Orthodoxie zu überprüfen. Was ihnen zugemutet wird, ist nicht weniger als ein

größeres Vertrauen darauf, dass ihre kulturelle Glaubensgestalt bei aller notwendigen Bestimmtheit dennoch vorläufig sein darf, und das Ernstnehmen kultureller Verschiedenheit. „Die Realitäten des Weltchristentums“ – bemerkt John Taylor – „sind so beschaffen, dass jede gegenseitige ‚Anerkennung‘ möglicherweise nicht im Sinne einer Gültigkeitserklärung verstanden werden darf, als geschähe dies durch ein Prüfungsgremium, sondern von der [...] Erkenntnis begleitet werden muss, dass jemand, den man einen Augenblick lang fälschlich für einen Fremden gehalten hat, in Wirklichkeit ein Mitglied der Familie ist.“<sup>2</sup> Es gibt unterschiedliche Weisen, den Glauben und das Leben vor Gott zu gestalten. Freilich müssen diese sich als „evangeliumsgemäß“ ausweisen, wenn sie denn als christliche identifiziert werden sollen.

### Barrieren gegenseitiger Verständigung

Christinnen und Christen aus dem Süden bringen eine vorwiegend „geistgeprägte“ (pentekostal-charismatische) Form des Christentums nach Europa mit, die auf Grund unterschiedlicher „Weltbilder“ eine unmittelbare Verständigung (z. B. über die Bibel und den Umgang mit ihr) zwischen Christen des Südens und des Nordens kaum möglich erscheinen lässt. Ein stark bibelzentrierter Glaube pentekostaler Gemeinden scheint mit seiner unmittelbaren Applikation dieses Buches dessen Eigenart als geschichtliches Zeugnis wenig zu beachten. Stattdessen soll nach

deren Meinung eine Affinität biblischer Weltbilder zu ihren Kosmologien (z. B. „Welt der Geister“, „spiritual warfare“ – vgl. Eph 6,12) und Lebenswelten („Zeichen und Wunder“) eine unmittelbare Zugänglichkeit zur Bibel möglich machen, was den Kirchen im Norden abhanden gekommen sei. Gerade im Verständnis der Bibel und im Umgang mit dem Glaubenszeugnis ist deshalb ein Gespräch zwischen Christinnen und Christen des Südens und des Nordens notwendig, von dem gegenseitig gelernt werden könnte, auch wenn dies für alle Beteiligten alles andere als leicht ist. Weder innere Abwehr gegenüber den Migrationsgemeinden noch deren blauäugige Romantisierung sind jedoch für eine Auseinandersetzung mit ihnen weiterführend.

Voraussetzung für ein wechselseitiges Lernen wäre eine gegenseitige Offenheit den anderen gegenüber, die vor allem als *interkulturelles* Lernen eingeübt und sich auf vielfältige Weise zeigen und bewähren muss: in der Pflege der Gastfreundschaft, im materiellen und geistlichen Teilen von Ressourcen (Räume, Finanzen, Bibelteilen), im solidarischen Handeln und öffentlichen Engagement unserer Gemeinden für die Migrantinnen und Migranten, im gemeinsamen Gebet und Gottesdienst ... Die Kirchen sind herausgerufen, ihre „parochialen Partikularismen“ und damit eine Mentalität, welche unsere Kirchlichkeit vorwiegend an der Ortsgemeinde orientiert, zu überwinden; sie werden vor ökumenische Herausforderungen gestellt, wie sie es denn mit der Vision von der *einen* Gemeinschaft in Christus, mit der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ und der „Bewohnbarmachung der ganzen

Erde für alle Menschen“ halten. Migrationsgemeinden stellen also die Frage nach dem ökumenischen Selbstverständnis unserer Kirchen und nach der ökumenischen Zusammenarbeit vor Ort. Selbstkritisch zu prüfen wäre gerade in diesem Zusammenhang die Haltung unserer etablierten Kirchen gegenüber Migrationsgemeinden, ob ihre Zurückhaltung und Abwehr nicht auf eine (narzisstische) Kränkung durch den zunehmenden Verlust des bisherigen „Alleinvertretungsanspruchs des Christlichen“ zurückweisen und deshalb zur dafür erforderlichen Genesung eines weiteren Blickes auf das, was christlich ist, bedürfen.

„Offene Gemeinden“ verändern sich und können zu Brücken der Solidarität sowohl unter immigrierten Christinnen und Christen untereinander als auch zu den alteingesessenen vor Ort werden. Wenn es ihnen gelingt, gegenseitiges Misstrauen und Bedrohungsängste ab- bzw. affektive zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen, dann würden sie zu markanten „Orten“ interkultureller Begegnung und Verständigung, die auch einen Raum für die Begegnung und Interaktion mit Migrantinnen und Migranten anderer Religionszugehörigkeit bieten. Damit würden sie nicht zuletzt auch zum gesellschaftlichen Frieden einen Beitrag leisten. Solch „offene Gemeinden“ stellen jedoch nicht nur neue Anforderungen an ihre Mitglieder und für die mit deren Leitung verantwortlichen Amtsinhaber (interkulturelle Kompetenz), auch die Identitätsbildung christlicher Gemeinde steht vor einem neuen Strukturierungsprozess, der über Probleme der Gemeindezusammenlegung und -fusionierung weit hinausreicht. ■

<sup>2</sup> John Taylor, Die Zukunft des Christentums, in: John McManners (Hg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt – New York 1993, 643–682: 682.



# Einübung in eine Kultur des Teilens

## Erfahrungen aus dem interreligiösen Dialog in Asien

Simone Rappel

**Die spezifische Situation der Kirche in Asien im Kontext nicht-christlicher Religionen führt zu konkreten Erfahrungen des interreligiösen Dialogs. Simone Rappel macht diesen Schatz der Kirche in Asien für den evangelisierenden Dialog von Christen mit Nicht-Christen in den industrialisierten Gesellschaften Westeuropas fruchtbar.**

### Dialog zwischen Religionen und Kulturen

Als Programmwort ist „Dialog“ in einem Hype. Mit ihm verbindet sich nicht zuletzt die Hoffnung, dass durch das Gespräch auf Augenhöhe in einer Welt, die von Diversität und Pluralismus geprägt ist, Respekt und gegenseitige Anerkennung wachsen. Auf der Basis dieser Überzeugung erklärten die Vereinten Nationen das erste Jahr des dritten Jahrtausends zum Jahr des interkulturellen Dialogs. Diese Idee unterstützend stellte Papst Johannes Paul II. den Weltfriedenstag 2001 unter das Motto: „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“. Der Dialog – so seine Botschaft zu diesem Tag<sup>1</sup> – lasse den „Reichtum der Verschiedenheit“ erkennen und disponiere die „Herzen zur gegen-

seitigen Annahme in der Perspektive einer echten Zusammenarbeit“ (Nr. 10), bei der es gelingt, „die Aufmerksamkeit für die eigene Identität mit dem Verständnis der anderen und der Achtung vor der Verschiedenheit“ zu kombinieren (Nr. 20).



Prof. Dr. Simone Rappel (Theologin, Religionswissenschaftlerin und interkulturelle Trainerin) ist Leiterin der Bildungsabteilung bei missio in München.

und Religionen hat. Dabei erwartet Politik von den Religionen Wichtiges: Sie sollen eine dialogische Kultur der reziproken Anerkennung der Anderen in ihrer Andersheit fördern. Können die Religionen das? Hier ist auf die spannungsreiche Geschichte der interreligiösen Begegnung zu verweisen, in der sie gelernt haben, mit Achtung vor der religiösen Tradition der jeweils Anderen ihre Glaubenswahrheit stellvertretend und einander bereichernd füreinander zu leben. Dabei haben sie eine Kultur des Teilens entwickelt, die dem jeweils Anderen Anteil an der eigenen Identität gibt und umgekehrt Anteil an seiner Andersheit nimmt.

Wesentlich ist der „Respekt vor der fremden Subjekthaftigkeit“<sup>2</sup>, der die Anderen in ihrer Andersheit anerkennt, ohne bestehende Differenzen zu glätten oder in einer „harmonischen Metaperspektive“ aufzuheben<sup>3</sup>.

Solche Initiativen zeigen, welche gesellschaftliche Brisanz das Zusammenleben der Kulturen

<sup>2</sup> Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentalthologie, Paderborn 2000, 424.

<sup>3</sup> Michael von Brück / Jürgen Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die

<sup>1</sup> Johannes Paul II., Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens. Quelle: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20001208\\_xxxiv-world-day-for-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace_ge.html) (Zugriff: 14.9.2012).

Statt eines „religiösen Esperantos“<sup>4</sup> und einer synkretistischen Welteinheitsreligion kommt es vielmehr darauf an, das jeweils als wahr Erkannte umfänglich zu kommunizieren und die Wahrheit der Anderen so zu verstehen, wie sie selbst sie verstehen. Der interreligiöse Dialog lebt vom wechselseitigen Geben und Nehmen und spiegelt die Erkenntnis, dass die Wahrheit der einen Religion nicht automatisch die Unwahrheit der anderen bedeutet. In einer von allen am Dialog Beteiligten zu erbringenden Haltung der Bekenntnistreue bei gleichzeitiger Offenheit für die Offenbarung der göttlichen Wahrheit im Anderen wird es möglich, durch das Zeugnis des Anderen im Erkennen von Wahrheit zu wachsen.

### Ortsbestimmung Deutschland

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass die Geschichte des interreligiösen Dialogs die Erfahrung vermittelt, durch die Glaubenswahrheit der anderen Religionen im eigenen Glauben wachsen zu können. Im Mainstream deutscher Theologie ist das bislang noch wenig angekommen. Interreligiöser Dialog ist eine eher randständige Angelegenheit. Dies auch in der Gesellschaft. Mystik und Spiritualität boomen, im Buchhandel findet sich reichlich Lektüre zu den Weltreligionen. Dennoch: Groß ist das Interesse nicht. Man kennt sich kaum und

weiß wenig bis nichts voneinander. Berichte über fundamentalistische religiöse Gruppen machen Schlagzeilen. Moscheebau, Kopftuchstreit und Religionsfreiheit werden medial abgearbeitet und die Grenzen der Toleranz diskutiert. Insgesamt überwiegen Klischees, Stereotypen und Vorurteile. Hinzu kommt die geringe Auskunftsfähigkeit in Sachen des eigenen Glaubens selbst bei den Mitgliedern der Religionen. Immer wieder offenbaren Umfragen den religiösen Analphabetismus, wenn z. B. auf die Frage, was Karfreitag bedeute und was an Weihnachten gefeiert wird, geantwortet wird, dass man da eben frei habe.

Deutschland ist eine Gesellschaft, in der verschiedene Religionen Heimat haben. So ist es Zeit, sich mit dem Phänomen des religiösen Pluralismus auseinanderzusetzen und sich auf den Weg zu machen, einander besser kennenzulernen. Dazu ermutigt der Brief der Religionen an die Religionen in Deutschland aus dem Jahr 1998: „Die Religionsgemeinschaften fühlen sich mitverantwortlich für das gesellschaftliche Zusammenleben. [...] Der Dialog ist ein Lernprozess, in den wir alle hineingehen müssen mit dem Willen, voneinander und miteinander zu lernen. Wer im Dialog steht, weiß, dass niemand herauskommt, ohne gelernt zu haben und bereichert zu sein.“<sup>5</sup>

### Communio Weltkirche: Lernen voneinander und miteinander – das geht!

Die katholische Kirche, der etwa ein Drittel der Deutschen angehören, ist ein wichtiger Player. Sie kann sich von den Erfahrungen in

der Weltkirche inspirieren lassen und nach Asien schauen. Dort hat die Kirche eine hohe Kompetenz in Sachen interreligiöser Dialog. Nach Kardinal Arinze, von 1985 bis 2002 Vorsitzender des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, ist Asien der ideale Platz, um die Weltreligionen zu studieren und über ihr Verhältnis zueinander nachzudenken. Der Dialog sei eine Art Markenzeichen der asiatischen Ortskirchen, die mehrheitlich als kleine, sozial engagierte Minderheit im pluralistischen Milieu einer multi-kulturellen und multi-religiösen Umwelt existieren.

### Dialog als Grundhaltung

In unmittelbarer Nachbarschaft mit anderen Religionen erfährt die Kirche in Asien, „dass die Menschen auf verschiedene Weise auf die Gnade Gottes antworten, die sie in ihrem Leben erfahren haben“. Daraus lässt sich theologisch folgern, dass die nicht-christlichen religiösen Traditionen einen „gewissen Platz [...] in Gottes Heilsökonomie“ haben. Entsprechend geht es im interreligiösen Dialog darum, im Miteinander die „Zeichen des unendlichen Dialogs Gottes mit der Menschheit zu entdecken, zu erhellen und besser zu verstehen zu suchen“<sup>6</sup>.

Bei ihrer Gründung 1970 machte die Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) den Dialog zur Herzensangelegenheit und präziserte bei ihrer ersten Vollversammlung 1974 in Taipei/Taiwan den Dialog als „Dialog mit den Religionen, Kulturen und Armen“. Diesen

Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheorien (Quaestiones Disputatae 143), Freiburg i. Br. 1993, 194.

<sup>4</sup> Michael von Brück, Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen, in: Diakonia 25 (1994) 102–116, 105.

<sup>5</sup> KNA-Dokumentation vom 9. Januar 1999.

<sup>6</sup> Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog am 13. November 1992.

offen, aufrichtig und fortdauernd in Partnerschaft mit den anderen Religionen zu führen, sei die besondere Aufgabe der Kirche in Asien. Bedeutsam ist vor allem der Aspekt der *Partnerschaft*, so bilanziert der emeritierte Erzbischof von New Delhi, Angelo Fernandez, seine Erfahrungen. Die anderen Religionen seien gerade nicht „Objekte der Mission“, sondern Partner in einem Prozess, der getragen ist vom gegenseitigen Glaubenszeugnis. „We enter as equal partners into the dialogue in a mutuality of sharing and enrichment contributing to mutual growth. It excludes any sense of competition“ (BIRA I, Art. 12 und 14).

Dialog ist kein Wettstreit und kein Mittel der Konversion. Niemand muss befürchten, die Kirche engagiere sich wegen möglicher Konversionen im Dialog. Um diese Furcht zu nehmen, betonen die BIRA-Konferenzen (Bishops' Institute on Interreligious Dialogue, gegründet 1984) immer wieder die eigenständige Aufgabe des Dialogs. Diese ist, zur Bereicherung aller Religionen insofern beizutragen, als im Licht des Anderen das Eigene besser erkannt und geschätzt wird.

Konversion zu erwirken, ist nicht Sache der Menschen, sondern dem Wirken Gottes überlassen: „It is the inescapable truth that God's Spirit is at work in all religious traditions, moving the faithful believers of each tradition to a greater commitment to truth and more authentic communion within and beyond their own tradition“ (BIRA IV/12, Art. 7). BIRA IV/7, Art. 10 stellt im Jahr 1988 fest: „Imposing the truth of one's religion without caring to understand the faith of the other from his other standpoint, and the way he or she would like to

be understood, constitutes a great obstacle to dialogue between religiously committed people. Dialogue does not call for giving up one's commitment, breaking it or entering into easy compromise. On the contrary, for a deeper and fruitful dialogue, it is even necessary that each partner be firmly committed to his or her faith.“

Von der Frucht gegenseitiger Bereicherung in einem Prozess des Gebens und Nehmens spricht das erste Treffen von FAISA (Faith Encounter for Social Action in Asia) vom Juli 1994: „In [...] our journeying with sisters and brothers of other religions we find ourselves in a process of sharing our experience with co-pilgrims and being enriched by them in return. In this Spirit-generated process of give-and-take, we as Asian Christians find the integration of evangelization, proclamation and dialogue“ (Contemplation and Compassion, Art. 7.3.2).

### Der Dialog des Lebens

Aufschlussreich ist die Auswertung der verschiedenen Konferenzen, die den Prozess interreligiöser Begegnung reflektieren. Mehrheitlich wird evaluiert, dass der „*Dialog des Lebens*“ die wichtigste Form der Begegnung der Religionen ist. Darunter wird nicht nur die friedliche Koexistenz oder das bloße Dulden des Anderen verstanden, sondern das *Teilen des Lebens* und das *Teilnehmen am Leben der Anderen*. Damit dies gelingt, ist es unverzichtbar, jeweils die höchsten Ideale der eigenen Religion zu leben und zugleich bereit zu sein, die anderen Religionen mit ihrem Glauben zu respektieren. Nur auf diesem Fundament, das auf lange Sicht ein Klima des wechselseiti-

gen Vertrauens zu schaffen vermag, könne die schwierigste Form des Dialogs entstehen, nämlich der Austausch religiöser Erfahrungen: „While remaining firmly rooted in their own faith, each has much to learn from the other. [...] The sharing of religious experience challenges and transforms those who engage in it. Each grows and is changed through the encounter with committed believers of other faiths, and each bears the hope that other be equally enriched in the process of sharing. Traditions of meditation and spiritual discipline can offer benefits to believers of various religions. The goal of this form of dialogue is mutual enrichment“ (BIRA V/5, Art. 10).

### Impulse für Deutschland

Ein indisches Sprichwort sagt, dass zwei Dinge wachsen, wenn man sie teilt: Liebe und Wissen. In einer Zeit zunehmender Vernetzung und Partizipation, die sich – wie Wikipedia, der größte Online-Wissensspeicher mit täglich über 2000 neuen Artikeln in der englischen Version, verdeutlicht – kooperativer Wertschöpfung bedient, ist davon auszugehen, dass sich die Weisheit dieser Worte auch auf unseren Themenkreis anwenden lässt. Man kann von den Erfahrungen anderer lernen und braucht nicht immer bei null anfangen. In der Lerngemeinschaft Weltkirche kann das, was die einen gelernt haben, für die anderen zum Impuls werden. Es geht nicht darum, einfach nur „copy and paste“ zu machen. Aber das Rad muss auch nicht neu erfunden werden.

Trotz aller Unvollständigkeit seien einige Denkanstöße für den Lerntransfer genannt und der

Reflexion wie dem Praxistest empfohlen:

1. Der interreligiöse Dialog braucht spezifische Kompetenzen. Diese sind zu lernen und fortlaufend zu trainieren. Auskunftsfähigkeit, Aufmerksamkeit, Empathie, Perspektivübernahme, Ambiguitätstoleranz genauso wie die Entschiedenheit, partnerschaftlich in gegenseitiger Achtung der jeweiligen Andersheit miteinander zu kommunizieren.
2. Ohne das klare Bekenntnis des eigenen Glaubens funktioniert der interreligiöse Dialog nicht. Denn Kommunikation ist von ihrem Wesen her Ausdruck der Wahrheit, die von sich aus mitgeteilt werden will. Wahrheit hat einen „Geltungsanspruch“, der auf Wahrnehmung durch den Anderen drängt<sup>7</sup>. Wahrheit teilt sich mit, ruft den jeweils Anderen zur Teilhabe. Wer nach Wahrheit strebt, strebt zugleich nach der Wahrheit der Anderen. Wenn Wahrheit nicht mitgeteilt wird, bleibt sie allen entzogen. Wer im Dialog der Religionen seine Wahrheit verschweigt, macht sich selbst unglaubwürdig. Er muss sich dann fragen lassen, wie jemand, der seine Wahrheit nicht kommuniziert, an der Wahrheit der Anderen teilhaben will.
3. Hinderlich für den Dialog sind sowohl die unzureichende Kenntnis des eigenen Glaubens einschließlich eines Defizits, Glauben zur Sprache zu bringen, als auch das

mangelhafte Wissen über und das fehlende Verständnis für den Glauben anderer Religionen. Jegliche Oberflächlichkeit verbietet sich angesichts der Komplexität der Religionen von selbst.

4. Die Erfahrungen des interreligiösen Dialogs zeigen, dass die Wahrheit des jeweils Anderen die eigene Sicht bereichert. Es geschieht Ich-Werdung am Du, wie Martin Buber sagt. Der Anspruch des Anderen wird zum Zuspruch der Ich-Werdung. Dabei provoziert die Begegnung Wandlung. Das Du verändert das Ich. Alterität wandelt Identität. Ich und Du werden aneinander.
5. „Nur wo Unterschiede geachtet werden, findet Dialog statt!“<sup>8</sup> Allein über Konvergenzen und gemeinsame Schnittmengen zu sprechen, reicht nicht aus, weil die Fülle der Wahrheit ausgeklammert und die Andersheit der Anderen nicht anerkannt wird, was zu tun die Toleranz gebietet. Andersheit anzuerkennen ist das Geschäft des Dialogs, zu dem ein aufmerksames Hören und Wahrnehmen des Anderen gehört – ein Hinhorchen auf die vielfältige Mitteilung des Göttlichen. Das heißt in Konsequenz, dass die Ausgrenzung der Andersheit nicht nur die Möglichkeit der Ich-Werdung am Du vergibt, sondern auch die Chance eines friedlichen Zusammenlebens von Ich und Du in gegenseitiger Achtung voreinander min-

dert, indem sie dem Anderen signalisiert, so nicht erwünscht zu sein. Ignoranz verletzt.

6. Der Dialog des Lebens im konkreten Alltag trägt am besten dazu bei, einander besser kennen und verstehen zu lernen.

Die Erfahrungen des interreligiösen Dialogs aus den asiatischen Ortskirchen verdeutlichen, dass eine politisch geforderte Kultur der Anerkennung der Andersheit des Anderen nur auf der Grundlage gegenseitiger Achtung voreinander geschaffen werden kann, die dann an ihr Ende kommt, wenn eine Seite für sich in Anspruch nimmt, was sie der anderen vorenthält, nämlich das Recht auf Andersheit als Ausdruck von Freiheit. Angemessen ist die Hinkehr zum Anderen im „Denken vom Anderen her und auf den Anderen hin“, das in der Bereitschaft zur „Aussetzung des Eigenen“ und zur „Freisetzung des Anderen“ gipfelt<sup>9</sup>.

Diese Einsicht ist mit poetischem Charme im „Santimantra“ verdichtet, das in der indischen Beziehungsgeschichte von Lehrer und Schüler verortet einen fortlaufenden Prozess des Sprechens und Hörens beschreibt, der auf den interreligiösen Dialog übertragen werden kann: „Möge das Göttliche uns beide segnen, möge es uns beide erfüllen, mögen wir gemeinsam die geistliche Klarheit suchen, möge unsere Einsicht für uns alle liebevoll sein, mögen wir uns nicht entzweien.“ ■

<sup>7</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Helmut Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion (FS Walter Schulz), Pfullingen 1973, 211–265: 212.

<sup>8</sup> Sebastian Painadath, Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München 2002, 39.

<sup>9</sup> Vgl. Hans-Jürgen Findeis, Verstehen im Horizont des Anderen. Interkulturelle Exegese und interreligiöse Begegnung, in: Günter Risse u. a. (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle des dritten Jahrtausends (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 341–354.



# Kirche unterwegs in christlichen Basisgemeinden

Ein Programm, das weltkirchliches Lernen neu durchbuchstabiert hat

Dieter Tewes

Wie können Gläubige direkt in ihrem Lebensraum christliche Gemeinschaft erfahren und leben, wenn die kirchlichen Räume größer und zentralisierter werden? Dieter Tewes berichtet über die Bedeutung von Basisgemeinden und Kleinen Christlichen Gemeinschaften in den Großpfarreien vieler Kirchen des Südens und zeigt auf, wie diese Modelle wichtige Impulse für die lokale Kirchenentwicklung auch bei uns liefern können.

„Basisgemeinden“ – für manche ist dieses Wort ein Reizwort, für andere romantische Erinnerung an jugendbegeisterte Zeiten. Wenn vom 17. bis 20. Januar 2013 in Tübingen ein „interkontinentales Symposium“ stattfindet, das unter dem Motto „In der Welt von heute? Kirche unterwegs in christlichen Basisgemeinden“ steht, geht es hier nicht um die ideologischen Auseinandersetzungen, in die diese Form des Kircheseins zu Zeiten des Kalten Krieges geraten war, sondern um die lebendige Gegenwart einer vitalen und vielförmigen Weise von Kirche, ohne die die katholische Kirche weltweit überhaupt nicht mehr denkbar ist.

Anlass für das Symposium ist das Gedenken an den Konzilsbeginn vor 50 Jahren. In *Gaudium et spes* hat das Konzil das Verhältnis der Kirche zur Welt neu festgelegt. Die Kirche sollte in der Welt sein, bei den Menschen: „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“ (GS 1), so beginnt der Text, der viel in der Kirche verändert hat. Das Symposium will diskutieren,



Dieter Tewes ist Diözesanreferent für Missionarische Dienste/missio im Seelsorgeamt Osnabrück, Leiter des missio-Projektes „Spiritualität und Gemeindeentwicklung – Kleine Christliche Gemeinschaften in Deutschland“ und Geschäftsführer des „Nationalteams KCG Deutschland“.

wie die Kirchlichen Basisgemeinden dazu auch heute beitragen, dass die Christen und damit die Kirche in der Welt sind. Dass dies geschichtlich und gegenwärtig der Fall ist, daran besteht kein Zweifel, ist aber heute in Deutschland vielen nicht bewusst.

Das Symposium steht in mehreren Kontexten: Einer ist, dass es seit drei Jahren ein gemeinsames Projekt von *missio* und *Adveniat* gibt, die kontinentalen Vernetzungsstrukturen von Kirchlichen Basisgemeinschaften und Kleinen Christlichen Gemeinschaften wiederum zu vernetzen.

Dazu muss vielleicht noch einmal geklärt werden, was Kirchliche Basisgemeinschaften sind und welche Begrifflichkeit es dafür in verschiedenen Ländern gibt.

Zwar mag es sie in den 60er und 70er Jahren vereinzelt in Lateinamerika gegeben haben und ihre Realisierung in Mitteleuropa ist versucht worden, aber heutige Basisgemeinden sind nicht von der kirchlichen Hier-



*Kirche trotz großer Räume in persönlicher Begegnung erlebbar machen: ein Grundanliegen der Basisgemeinden.*

archie, von der Pfarrei oder dem Kirchenrecht losgelöste Einheiten, sondern sie sind verbunden mit der Ortskirche und mit der Weltkirche. Es sind Substrukturen von oft riesigen Pfarreien, wo eben die Menschen vor Ort, an der Basis sich als Gemeinde versammeln, sich als „Kirche vor Ort“ verstehen und sich gesandt wissen zu den Menschen in ihrem konkreten Lebensumfeld. Und weil viele dieser Menschen gerade in Lateinamerika (aber nicht nur dort) oft in einer Situation eklatanter Ungerechtigkeit und Armut lebten und leben, haben

die Basisgemeinden die von den lateinamerikanischen Bischöfen auf ihren Vollversammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979) formulierte „Option für die Armen“ praktisch umgesetzt und gelebt. Die Armen waren Teil der Basisgemeinden, weil die Basisgemeinden aus den Menschen vor Ort, eben an der Basis bestanden.

Das Wort „Basis“ wird in diesem Zusammenhang völlig unideologisch gebraucht.

Weniger bekannt ist, dass schon bald nach den ersten Basisgemeinden in Lateinamerika auch

auf Mindanao in den Philippinen und dann auch in anderen Ländern Asiens und Afrikas „Basic Ecclesial Communities“ und „Small Christian Communities“ entstanden – Kirchliche Basisgemeinden bzw. Basisgemeinschaften und Kleine Christliche Gemeinschaften bzw. Gemeinden. Das englische Wort „community“ – ebenso wie das spanische „comunidad“ – lässt sich mit „Gemeinde“ und auch mit „Gemeinschaft“ übersetzen. Es schwingt für Asiaten, Afrikaner und Lateinamerikaner beides mit: die soziale und die religiöse Dimension.

Basisgemeinden sind eine Substruktur der von Fläche und Katholikenzahl her oft riesigen Pfarreien der südlichen Kontinente. Es sind Wohnviertel- oder Dorfgemeinden, Kapellengemeinden, Außenstationen. Und Kleine Christliche Gemeinschaften (KCG) sind in Afrika und Asien oft wieder eine Substruktur der Kapellen- oder Basisgemeinden. 5 bis 20 können zu einer Basis- oder Kapellengemeinde gehören. Es sind Gemeinschaften, die sich im sozialen Nahraum treffen, dort miteinander in die Heilige Schrift schauen, die sich ihnen besonders im Bibel-Teilen erschließt, und die darin ihre Sendung für ihr unmittelbares Lebensumfeld und die Pfarrei entdecken und Dienste übernehmen. Ohne diese Substruktur könnte die Kirche in diesen Kontinenten nur in den großen Zentren präsent sein, weil es zu wenig Priester und kaum hauptamtliches Personal gibt.

Die Nomenklatur ist verschieden, aber immer geht es um Kirche bei den Menschen, um die Kirche der Menschen, denn eine KCG versteht sich als *ecclesiola*, als kleinste Verwirklichung von Kirche, in der alle Grundfunktionen gelebt werden.

Voraussetzung für diese Weise des Kircheseins ist wiederum das Konzil: Es hat die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft gesehen, in der jeder Getaufte teilhat am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi. Jede/r Getaufte ist berufen und begabt, etwas zur Gemeinde beizutragen. Er oder sie ist Träger/in des Heiligen Geistes und kann Verantwortung in der Kirche übernehmen.

Es geht hier also um eine Kirche der Partizipation, in der Dienste geteilt und eine Sendung

für die Menschen im Lebensumfeld wahrgenommen wird – Kirche in der Welt von heute eben.

Weil diese Form von Kirche auf Gemeinschaft, auf Partizipation, auf Kommunikation und Austausch basiert, hat es von Anfang an das Bedürfnis gegeben, sich zu vernetzen und dadurch voneinander und miteinander zu lernen. So entstanden schon bald diözesane, nationale, regionale und kontinentale Treffen, nationale und kontinentale Experten-Teams bündelten Erfahrungen, Materialien und Methoden, gaben Arbeitshilfen heraus und bildeten in pastoralen Instituten wie in Lumko, Nagpur oder Manila Knotenpunkte der Vernetzung und der Schulung oder reisten als Schulungsteams durch die Länder, wie z. B. die Teams von José Marins, Bukalng Tipan oder dem AsIPA-Desk der FABC.

Adveniat und missio haben diese Entwicklung von Anfang an unterstützt und mitfinanziert, haben vor allem die Materialerstellung und Vernetzung möglich gemacht und Vertreter zu den regelmäßigen kontinentalen (z. B. Asien, Lateinamerika) und z. T. auch nationalen (z. B. Brasilien) Vernetzungstreffen geschickt.

Der letzte Schritt der Vernetzung war die interkontinentale. Zwar hatten einzelne Vertreter Asiens und Afrikas immer schon Lateinamerika zu Studien- und Vernetzungszwecken besucht und andersherum, und besonders die internationalen Orden hatten für einen Wissens- und Erfahrungstransfer gesorgt, aber eine systematische Teilnahme von Mitgliedern der kontinentalen Leitungsteams an den kontinentalen Treffen der jeweils anderen war noch nicht möglich gewesen. Das konnte seit 2009/2010 durch ein

Kooperationsprojekt von Adveniat und missio realisiert werden, an dessen vorläufigem Ende nun das Symposium in Tübingen steht und zu dem Experten aus allen beteiligten Kontinenten anreisen.

Der pastorale Ansatz einer Kirche mit maximaler Partizipation nach der Kirchenvision des II. Vatikanums, deren strukturelle Ausformung Kirchliche Basisgemeinden und Kleine Christliche Gemeinschaften sind, ist lebendiger denn je und in der deutlichen Mehrzahl der Diözesen der Welt Realität und Praxis. Offizielle Beschlüsse von Bischofskonferenzen und päpstliche Aussagen stützen dies, und das tief christusverbundene, biblisch basierte und sozial und in kirchlichen Diensten engagierte Leben von Millionen von Katholiken bezeugt es. Neue Wege der Partizipation werden beschritten, der sich verändernden Zeit und den jeweils konkreten Kontexten angepasste Methoden werden entwickelt. Materialien werden herausgegeben, die der steigenden Bildung, dem Zugang zu modernen Medien und der Erfahrung von Globalisierung entsprechen. Da ist Leben, Veränderung, Entwicklung, aber natürlich auch immer wieder einmal Sterben, Stillstand, Rückschritt. Wir sind eine Kirche von Menschen. Überall. Romantische Verklärung oder Idealisierung ist unangebracht, lehrt uns die aus der Vernetzung möglich gewordene Erfahrung. Aber mehr denn je gilt: Ohne Basisgemeinschaften und Kleine Christliche Gemeinschaften, die die Menschen kirchlich beheimaten, religiös bilden und sie ihrer Sendung bewusst machen, wäre kirchliches Leben in den riesigen Pfarreien der Großstädte, den



weiten Räumen der Flächenpfarreien und den unzugänglichen Gegenden weiter Teile der südlichen Kontinente undenkbar.

Und genau dies ist der Grund, warum seit einigen Jahren das Interesse an dieser Weise des Kircheseins in Deutschland und Europa wächst. Wir bekommen hier – ausgelöst durch den wachsenden Priester- und aufkommenden Hauptamtlichenmangel und als Folge der Säkularisierungsprozesse – ähnliche Größenverhältnisse bei den Pfarreien wie in den Kirchen des Südens. Und: Wir brauchen engagierte und glaubensfrohe Getaufte, damit die Kirche als Volk Gottes weiter ihrer Sendung folgen kann, am Aufbau des Reiches Gottes zu arbeiten, denn Kirche ist kein Selbstzweck. Diese Art von Engagierten kann offensichtlich in einer partizipativen und biblisch-spirituell begründeten Kirche, in denen es Basisgemeinden und KCGs gibt, eher wachsen.

In den Lernprozessen, die vor allem durch das missio-Projekt „Spiritualität und Gemeindebildung“ seit dem Jahr 2000 in verschiedenen Pfarreien und Diözesen angestoßen wurden, hat sich gezeigt, dass es natürlich nicht möglich ist, das Muster irgendeiner Diözese oder Pfarrei hierher nach Deutschland zu kopieren. Aber wir konnten schon viel kapierten: z. B. dass Bibel-Teil-Gruppen nicht automatisch zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften werden, sondern in der Regel im guten Sinne spirituelle Selbsthilfegruppen bleiben. Dass es gar nicht um Gruppengründung geht, sondern um Bewusstseinsentwicklung, Teil von Kirche, Geistträger, berufen und begabt zu sein, und damit um die Entdeckung der eigenen Tauf-

würde jedes Getauften. Dass es um die Entwicklung einer Kirche der maximalen Partizipation aller geht, darum, dass alle verstehen, was Kirche ist und sein könnte. Dass es um die gemeinsame Entwicklung einer geteilten Vision von Kirche geht, um die Verinnerlichung der Kirchenvision des II. Vaticanums. Dass dazu ein anderer, an Jesus orientierter, nicht dominierender Leitungsstil gehört – um nur einige Aspekte zu benennen.

Was anfangs unter der Chiffre „Kleine Christliche Gemeinschaften“ in Deutschland behandelt wurde und manchem als klares (aber nicht nach Deutschland passendes) Kirchenmodell erschien, ist jetzt eher als Prozess sichtbar, der eine jeweils lokale Kirchenentwicklung bedeutet: eine Kirchenentwicklung, die – wie in den südlichen Kontinenten – die lokalen Gegebenheiten, das soziale Umfeld, die kulturellen Rahmenbedingungen und die beteiligten Menschen berücksichtigt.

Und wir sind immer noch sehr am Anfang des Weges. Viel weiteres „fehlerfreundliches Lernen“ ist wichtig, Schulungen und Impulse von Experten aus den Partnerländern des Südens, Vernetzung, praktischer Erfahrungsaustausch und Reflexion der Erfahrungen, wie dies z. B. auf dem internationalen Symposium „Kirche geht ...! Zur Dynamik lokaler Kirchenentwicklung“ geschieht, das im Oktober in Lingen stattfindet.

Uns fehlt in Deutschland offensichtlich die Phantasie, uns eine andere Weise des Kircheseins wirklich vorzustellen. Von daher bleiben Reisen zu den entsprechenden Ortskirchen des Südens wichtig, um ein lebendiges Bild von dem zu erhalten, was es

werden könnte. Eine Bischofsreise z. B. gab es schon 2009 nach Korea, und in diesem Jahr gab es eine Reise für Teams aus Seelsorgeämtern in die Philippinen sowie eine für Theologiestudenten nach Mexiko. 2013 wird es mindestens wieder zwei Reisen für diözesane Teams geben. Denn einen Gemeinschaftsansatz muss man auch gemeinsam im Team angehen – auch dies eine wichtige Lernerfahrung.

Seit 2011 ist Adveniat in eine Kooperation mit missio in Bezug auf „Kirche vor Ort“ (so ein Flyer-Titel) eingetreten. Das hat 2012 zu einer Reihe sehr interessanter Veranstaltungen (nicht nur auf dem Katholikentag) geführt, hat erfahrene Persönlichkeiten aus Lateinamerika in den deutschen Lernprozess eingespeist und letztlich auch die in Lateinamerika so wichtige Bezeichnung „Kirchliche Basisgemeinden“ und deren reichen Erfahrungs- und Praxisschatz wieder in den Blick gerückt. Adveniat wird im Advent 2012 seine Jahresaktion zum Fokus Kirchliche Basisgemeinschaften gestalten, und wir dürfen uns schon auf interessante Gäste und ein ausgezeichnetes Grundsatzpapier zu dem Thema freuen.

Und damit sind wir wieder bei dem Symposium im Januar 2013 in Tübingen. Hier werden die Gehversuche in Deutschland ebenso dazugehören wie die Reflexion der langjährigen Erfahrungen der anderen Kontinente – ein wirkliches weltkirchliches Lernen eben. ■



# Kirche auf der anderen Seite des „großen Teichs“

## Lernerfahrungen im Projekt CrossingOver

Markus-Liborius Hermann

Dass eine plurale gesellschaftliche und religiöse Situation und eine entwickelte Gesellschaft einer Vitalisierung des Religiösen nicht abträglich sein müssen, zeigen die Erfahrungen aus den Vereinigten Staaten von Amerika. Markus-Liborius Hermann hat im Herbst 2011 als Teilnehmer des Projekts CrossingOver einen vierwöchigen Aufenthalt in den USA verbracht und dort gelernt und beobachtet.

### Einleitung

Die folgenden Überlegungen sollen der Frage nach weltkirchlichen Lernmöglichkeiten aus der Perspektive US-amerikanischer Gemeindeerfahrung nachgehen. Basis der Überlegungen ist ein Aufenthalt in der katholischen Gemeinde „Our Lady of Perpetual Help (OLPH)“ in Glenview nahe Chicago, Illinois, im Rahmen des Projekts „CrossingOver“ der Ruhr-Universität Bochum ([www.crossingover.de](http://www.crossingover.de)). Dabei handelt es sich um ein Projekt zur Förderung des Dialogs über katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und Deutschland, dessen Ziel eine „Zufuhr an Inspiration und an Innovation für die Kirchenentwicklung in Deutschland“<sup>1</sup> ist. CrossingOver bietet so einen differenzierten Blick über den Tellerrand, einen interkulturellen Lernprozess, bei dem es „nicht um einen ‚Import‘ einer vermeintlich besseren Seelsorge“ geht, sondern vielmehr darum, „in der Auseinandersetzung mit dem Fremden die Stärken und

Schwächen des Eigenen besser zu verstehen und so neue Handlungsoptionen zu gewinnen“<sup>2</sup>.

### Gemeindeleben in den USA

Die katholische Kirche stellt in den USA mit rund 25 % die mitgliederstärkste christliche Denomination dar. Man kann von etwa 68 Mio. Katholiken ausgehen<sup>3</sup>. Regional sind die Katholikenzahlen recht unterschiedlich, können aber für den Mittleren Westen, das Gebiet des Erzbistums Chicago, mit ca. 23 % beziffert werden,

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Genau genommen schwanken die Prozentangaben zwischen 22 und 28 %, so dass von etwa 65 bis 77 Mio. Katholiken auszugehen ist. Dass keine genauen Zahlen vorliegen, liegt u. a. daran, dass sich in den USA kein mit Deutschland vergleichbares Melderegister findet und sich Katholiken daher in ihrer Pfarrei registrieren lassen müssen. Andreas Henkelmann weist darauf hin, dass sich die überwiegend katholischen Hispanics, die ohne gültige Papiere in den USA leben, verständlicherweise oft nicht registrieren. Vgl. Andreas Henkelmann, Pluriform in einer pluralistischen Gesellschaft. Historische Perspektiven auf die aktuelle Situation der katholischen Kirche in den USA, in: Lebendige Seelsorge 3/2011 170–174: 170 f.

wobei in der urbanen Region Chicagos beinahe jeder Zweite der katholischen Kirche angehört. Das Pfarr- bzw. das Gemeindeleben ist Dreh- und Angelpunkt des US-amerikanischen Katholizismus. Es zeigt sich, dass im selben Maße, in dem alle Politik lokal ist, auch alles Kirchenleben lokal ist. Dies deckt sich mit deutschen Erfahrungen: „Eine Kirche, die nicht mehr nahe bei den Menschen erlebt wird, darf sich nicht wundern, wenn immer mehr Menschen ihr fern bleiben.“<sup>4</sup> Insgesamt erscheinen für das US-amerikanische Gemeindeleben vier Elemente entscheidend: *Gastfreundschaft* (Hospitality), *Zugehörigkeitsgefühl* (Belonging), *Liturgie* (Celebrating) und *missionarisches Engagement*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Norbert Mette, Die Bindung der katholischen Kirchenangehörigen an ihre Pfarrgemeinde – aus pastoraltheologischer Perspektive kommentiert, in: Kai Reinhold / Matthias Sellmann (Hg.), Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland. Überraschende Ergebnisse einer ländervergleichenden Studie, Münster 2011, 133–146: 145.

<sup>5</sup> So Robert Schreiter (CTU Chicago) in seinem Statement als Kongressbeob-

<sup>1</sup> [www.crossingover.de/index.php?id=2](http://www.crossingover.de/index.php?id=2) (abgerufen am 12.9.2012)

**Gastfreundschaft (Hospitality)**

Eine Publikation über die Erfahrungen des CrossingOver-Projekts trägt den Titel „All are welcome!“<sup>6</sup> Damit ist ein Grundzug des US-amerikanischen Gemeindelebens benannt, durch den die Notwendigkeit zum Ausdruck gebracht wird, attraktive Orte zu schaffen, die nicht nur für die „die bereits da sind“, sondern auch für Gäste und verhalten Interessierte von Belang sein könnten. Es geht darum, die Perspektive des Anderen, des Fremden, einzunehmen und ihn so in gewisser Weise für die Gemeinde „einzunehmen“. Dabei ist es nur allzu deutlich, dass dieses Angebot in einer Weise geschehen muss, die der „Gast“ auch verstehen kann. In diesem Zusammenhang scheint die Bedeutung von Gastfreundschaft und Inklusion gar nicht überschätzt werden zu können, da dies helfen kann, eine auch in Deutschland oftmals anzutreffende Milieuverengung aufzusprengen und Nähe für alle erfahrbar zu machen. Dabei stehen in US-amerikanischen Gemeinden personale Beziehungen und die persönliche Einladung im Vordergrund. So gibt es beispielsweise zumeist ein „Willkommens-Komitee“ und „Begrüßungspakete“ mit Informationen zur Gemeinde. Dabei geht es darum, jedes neue Gemeindemitglied in das Gemeindeleben einzubeziehen und einzuladen, und zwar persönlich.

achter bei der Convocation und dem Fachkongress CrossingOver „Zwischen Erneuerung und Krise“. *Die Gemeinde und ihre Theologie im Vergleich zweier Ortskirchen: Deutschland und die USA* (8.–10.7.2011, Essen/Bochum).

<sup>6</sup> Andreas Henkelmann (Hg.), „All are welcome!“. *Gelebte Gemeinde im Erzbistum Chicago, Münster* 2009.

**Zugehörigkeitsgefühl (Belonging)**

In den USA definieren sich Katholiken untereinander selbst schon einmal über die Zugehörigkeit zu ihrer Kirchengemeinde. So bekommt man oft die Frage zu hören, aus welcher Gemeinde man stamme, oder sogar Aussagen wie „I am not Catholic, I am Scared Heart“, und zwar von der Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates ihrer Gemeinde<sup>7</sup>. *Belonging* und *Ownership* (Besitzergefühl) sind wichtige und stetig zu fördernde Haltungen. Grundlegend ist hierbei natürlich, dass Zugehörigkeit ein zutiefst menschliches Bedürfnis ist. Ein Ort der Zugehörigkeit bietet Platz zur Suche und zum Auffinden der eigenen Identität.

Nun finden sich unzählige Beispiele, auf welche Weise die Zugehörigkeit und das „Besitzergefühl“ in US-amerikanischen Gemeinden gefördert werden können. Aus allen seien zwei herausgehoben und benannt: ein erstaunliches Ehrenamtsverständnis, das unter dem Namen *Stewardship* bekannt ist, und die oft mit der Gemeinde verbundenen Programme zur *geistlichen Erneuerung*.

Auf der Grundlage des biblischen Bildes des treuen und klugen Verwalters (= steward; vgl. Lk 12,42) hat sich in den USA das Identifikationsangebot der *Stewardship of Time, Talent and Treasure* herausgebildet, das die Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums ernst nimmt und die allen innewohnenden Charismen zum Gemeindeaufbau zu nutzen ver-

<sup>7</sup> Matthias Sellmann, *Katholische Kirche in den USA. Was wir von ihr lernen können*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 58.

sucht. Beim Stewardship-Modell geht es um „faith in action“, und zwar in einer Weise, dass „das alte Denken von ‚Versorgung‘ und ‚Abhängigkeit‘“ überwunden werden und „eine neue dynamische Form von kirchlicher Gemeinschaft“<sup>8</sup> entstehen kann. Ausgehend von der Frage, wie man seinen Glauben in seinem Leben konkret umzusetzen vermag, wurden drei gleichberechtigte Felder identifiziert: *Time, Talent and Treasure*. *Stewardship* bedeutet also, den Glauben lokal in der Gemeinde zu leben – durch das Geben von Zeit, Begabungen und Geld. Dieses Modell ermöglicht *Partizipation*. Der Pfarrer erscheint dabei (im Idealfall) als spiritueller Führer seiner Gemeinde, der keine „follower“ zu seiner Unterstützung sucht, sondern „leader“ ausbilden und befähigen will und soll: „God doesn't call the qualified, he qualifies the called!“

Man wird weiterhin in den USA kaum eine katholische Gemeinde finden, die nicht unterschiedlichste Angebote der *Geistlichen Gemeindeerneuerung* anbietet. Damit kommen besonders *Glaubenskurse* wie „Christ renews his parish“, „ARISE Together in Christ“ und „Meeting Christ in Prayer“ in den Blick, die die Möglichkeit der Glaubensvertiefung mit einer gleichzeitigen Gemeindegliederung kombinieren. Sie erscheinen als ein differenziertes Instrument, das es Gemeindemitgliedern ermöglicht, sich in einem „Biotop des Glaubens“ auf Zeit auf den Weg zu machen, ihr Christsein neu zu bedenken und bewusst zu reflektieren.

<sup>8</sup> Ebd. 88.

Insgesamt betrachtet gelingt es vielen US-amerikanischen Gemeinden, das Zugehörigkeits- und das Besitzergefühl zu fördern. Eine solche Haltung der Zugehörigkeit und das Bewusstsein, dass die Gemeinde „meine“ Gemeinde ist, sind natürlich auch für die katholische Kirche in Deutschland relevant.

### Liturgie (Celebrating)

Im Blick auf die Liturgie, besonders die sonntägliche Eucharistiefeier, gibt es in den Gemeinden ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür, dass diese gut vorbereitet und umgesetzt werden muss: „Whatever you do, do it well!“ Angesichts der Tatsache, dass sich in den USA Gläubige die Gemeinde aussuchen, die zu ihnen passt, und etwa die Hälfte aller Befragten bereits einmal seine Kirche gewechselt hat, stellt sich die Frage nach guter Kirchenmusik und gut vorbereiteten Predigten in anderer Weise. In „seiner“ Kirche möchte das Gemeindemitglied *Qualität*. Dass dafür auch ungewöhnliche Wege eingeschlagen werden können, zeigt das Beispiel des *Director of Music Ministry* der Gemeinde „Our Lady of Perpetual Help“, Russell Stern. Er hatte sich als Jude um diese Anstellung in der katholischen Gemeinde beworben und wurde angestellt, da er nach Ansicht der Verantwortlichen von allen Bewerbern das beste musikalische Empfinden für katholische Liturgie vorweisen konnte. „Whatever you do, do it well!“

### Missionarisches Engagement

Dass das evangelisierende Moment als Grundhaltung aller Pastoral gestärkt werden muss, haben die deutschen Bischöfe spätestens mit dem Dokument



Der Autor (links im Bild) zu Besuch beim Medienprojekt „Word on Fire“.

„Zeit zur Aussaat“ im Jahr 2000 unmissverständlich zum Ausdruck gebracht<sup>9</sup>. Mit dem Thema *Mission* greifen sie ein „Grundwort kirchlichen Lebens“<sup>10</sup> auf und machen es zum pastoralen Programm. Diese Grundhaltung findet sich nun auf andere Weise in US-amerikanischen Gemeinden wieder. Grundsätzlich muss an dieser Stelle natürlich bemerkt werden, dass Amerikaner insgesamt in einem höheren Maß religiös aktiv sind<sup>11</sup>. In den USA ist ein „Wettbewerb der Anzie-

hungskraft“ festzustellen, der gleichwohl recht unterschiedlich gestaltet wird. Auf jeden Fall ist das Werben für die eigene Glaubensgemeinschaft, die eigene Gemeinde, nichts Anstößiges, sondern wird vielmehr begrüßt. Dies ist schon beim Betrachten der Homepage einer beliebigen Pfarrei festzustellen. Lange wird man nicht brauchen, um die Buttons „Join us“ oder „Become a Catholic“ zu finden<sup>12</sup>. An dieser Stelle ist auch auf den professionellen Umgang mit *modernen Medien* hinzuweisen. Kaum eine Institution in den USA arbeitet ohne Facebook & Co. Videos werden auf Youtube verankert und von dort mit Social Networks verknüpft. Dabei zeigen diese Auftritte immer ein hohes Maß an Qualität und Kreativität. Eben-

<sup>9</sup> Vgl. dazu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

<sup>10</sup> Karl Lehmann, Zum Geleit, in: ebd. 6.

<sup>11</sup> Vgl. Detlef Pollack / Gergely Rosta, Religiöse Vitalität und soziale Heimat. Ein Vergleich katholischer Gemeinden in Deutschland und den USA, in: Reinhold/Sellmann (Hg.), Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland 63–85: 82.

<sup>12</sup> Verwiesen sei der Einfachheit halber auf <http://www.olphglenview.org>.



falls aus konkreter Gemeindearbeit entwickelte sich eine nunmehr diözesane und sehr erfolgreiche Homepage namens [www.wordonfire.org](http://www.wordonfire.org) von Fr. Robert Barron, der von Kardinal Francis George OMI seit längerem mit dem Thema Evangelisierung beauftragt ist. „Word on Fire“ bietet niedrighschwellige Anknüpfungspunkte zum christlichen Glauben: TV- und Videopredigten, Katechesen, Film- und Buchbesprechungen, alles professionell medial aufbereitet. Durch die Nutzung moderner Medien und innovativer Kommunikationstechnologien erreicht Fr. Barron mittlerweile Millionen von Menschen<sup>13</sup>. Die Seite ist so populär, dass ein 10-teiliges DVD-Katechismus-Projekt namens „Catholicism“<sup>14</sup> produziert wurde, das von zahlreichen TV-Stationen in den USA ausgestrahlt wurde und auch in vielen katholischen Gemeinden gemeinsam gesehen und diskutiert wird.

### Weltkirchliche Lernchancen ergreifen

Die beschriebenen pastoralen Grundhaltungen: *Gastfreundschaft*, *Zugehörigkeitsgefühl*, *Liturgie* und *missionarisches Engagement* haben konkrete Auswirkungen auf das Gemeindeleben: Katholiken beteiligen sich in den USA „deutlich mehr am Leben ihrer Kirche und stimmen auch den dogmatischen Lehren ihrer Kirchen weitaus häufiger zu als ihre deutschen Glaubensbrüder und -schwestern“<sup>15</sup>. Es sind ein signifikant höherer

Anteil an Messbesuch festzustellen (Dtl.: 24 % einmal pro Woche; USA: 43 %), ein häufigeres persönliches Gebet (Dtl.: 68 % 2 bis 3 Mal pro Tag; USA:

Wie können nun daraus weltkirchliche Lernchancen ergriffen werden? Dafür sei kurz daran erinnert, dass es beim weltkirchlichen Lernen nicht um den „Im-



Chicago, Zielort des Austauschprojekts.

83 %), häufigeres Bibellesen und ein häufigerer Empfang der Beichte etc. Dazu kommt, dass „Gebildete, Jüngere, Erwerbstätige, Großstädter und Mobile [...] in den katholischen Gemeinden der USA eine größere Rolle“<sup>16</sup> spielen<sup>17</sup>. US-Gemeinden erscheinen so insgesamt bekenntnisfreudiger, missionarisch selbstbewusster und partizipativer.

port“ einer vermeintlich besseren Seelsorge geht, sondern darum, „in the eye of the stranger“ die eigenen Stärken und Schwächen besser zu verstehen und so neue Handlungsoptionen zu gewinnen. So wird der Blick erneut auf die Gastfreundschaft, die Förderung eines Zugehörigkeitsgefühls, eine qualitativ gut gefeierte Liturgie und ein missionarisches Engagement gelenkt. Wie dies in unseren Gemeinden umgesetzt werden kann, stellt sich uns als lohnenswerte Aufgabe. Im Einzelnen sei hier auf das Steward-

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem Thema auch: Bernd Galluschke, Connect! Mit neuen Medien evangelisieren. Ein Erfolgsmodell – auch für die deutsche Kirche, in: Lebendige Seelsorge 3/2011 187–192.

<sup>14</sup> Vgl. [www.catholicismseries.com](http://www.catholicismseries.com).

<sup>15</sup> Pollack/Rosta, Religiöse Vitalität und soziale Heimat 63.

<sup>16</sup> Ebd. 73.

<sup>17</sup> Natürlich sind hier auch andere, bereits beschriebene Gründe auszumachen.



ship-Modell verwiesen, das für ein Weiterdenken im Bereich des *Laienengagements* hilfreich sein kann, da es Partizipation ermöglicht und fördert – besonders im

ein weiteres Lernfeld ist die „konstruktive Akzeptanz individueller religiöser Freiheit“<sup>19</sup> zu benennen, und zwar nicht nur im Blick auf die so genannten Kasu-

natürlich die Stellung der Gemeinde zu bedenken, die in den USA zentral ist, sie ist der Eckstein des US-amerikanischen Katholizismus<sup>21</sup>. Die Relevanz der lokalen Gemeinde scheint also auch in Deutschland wieder neu bedacht werden zu müssen, denn sie ist kirchliche „Präsenz nahe bei den Menschen, und zwar dort, wo sie wohnen“<sup>22</sup>. Die US-amerikanischen Erfahrungen können in diesem Zusammenhang als ein Argument für eine *lokal- bzw. lebensraumorientierte Pastoral* gelten. Nach Lumen gentium 26 ist die „Kirche Christi [...] in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen [wahrhaft] anwesend“. In der Gemeinde ereignet sich also Kirche. Ein guter Grund, weiter an ihr zu arbeiten und, nicht nur nach amerikanischem Vorbild, für sie zu beten. ■



Blick auf die nachkonziliare Gemeindeentwicklung, in der für Norbert Mette das „Setzen auf Kontrolle, dass alles in geordneten Bahnen verlief, [...] häufig genug ausschlaggebender [war] als das Vertrauen darauf, dass der Heilige Geist letztlich den rechten Weg weisen wird“<sup>18</sup>. Als

alienfrommen, die die „Kirche in anderer Weise [nutzen], als diese es möchte“<sup>20</sup>. Grundlegend ist

stalt von Kirche, in: Herder Korrespondenz Spezial 1/2011 6–10.

<sup>19</sup> Matthias Sellmann, „In the eye of the stranger“: Profilmerkmale des deutschen Katholizismus im Spiegel des US-amerikanischen, in: Reinhold/Sellmann (Hg.), *Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland* 189–212: 209.

<sup>20</sup> Rainer Bucher, *Die Entdeckung der Kasualienfrommen. Einige Konsequenzen für Pastoral und Pastoraltheologie*, in: Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit*. Mit

Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur ‚Kasualienfrömmigkeit‘ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, 77–92: 83.

<sup>21</sup> Dabei ist jedoch auch die Gefahr des Parochialismus und des Kongregationalismus, also die Gefahr, dass die Autonomie der einzelnen Kirchengemeinde zur obersten Priorität wird, zu benennen, die bisher in den USA zwar wahrgenommen wird, der aber noch nicht angemessen begegnet werden kann.

<sup>22</sup> Mette, *Die Bindung der katholischen Kirchenangehörigen an ihre Pfarrgemeinde* 144.

<sup>18</sup> Norbert Mette, *Gemeinde – eine Wiederentdeckung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *εὐαγγελ* 1/2011 5–10: 8. Vgl. dazu auch Rainer Bucher, *Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialge-*

# The Church and New Media – Kirche im Internet in den USA

Andrea Imbsweiler

**Auch wenn es wie eine Binsenweisheit erscheint: Die Trends der Entwicklung und Nutzung der „neuen Medien“, der verschiedenen Kommunikationsformen, die durch das Internet ermöglicht werden, entstehen meist in den USA. Gilt das so auch für den Umgang der Kirche mit diesen Medien und ihren Einsatz für eine missionarische Pastoral – können wir hier von der Kirche in den USA lernen?**

Die „Evangelisierung des digitalen Kontinents“ – dieses von Papst Benedikt XVI. geprägte Wort ist das Leitmotiv, das immer wieder auftaucht, wenn man sich mit dem Internet-Engagement von Katholiken in den USA beschäftigt. Die Bischofskonferenz USCCB und diejenigen unter den Bischöfen, die sich besonders für den Einsatz dieser Medien im Dienst der Kirche stark machen, berufen sich ebenso darauf wie Gläubige, die aus Eigeninitiative ein Blog oder einen Podcast veröffentlichen. Der Papst ermutigt zum Gebrauch der neuen Medien durch die Kirche und zur Präsenz der Gläubigen in der von ihnen eröffneten Welt – und stellt damit in gewisser Weise alle kirchliche Kommunikation im Internet unter diesen Anspruch der (Neu-) Evangelisierung.

In dem 2011 erschienenen Buch „The Church and New Media“<sup>1</sup> berichtet eine Reihe von

Autoren, die in verschiedenen Formen und Zusammenhängen in den neuen Medien aktiv sind, über ihre Erfahrungen und Strategien. Die dargelegten Gedanken über die Bedeutung und Nutzung dieser Kommunikationswege sind nicht außergewöhnlich, eher deren praktische Umsetzung. Daher möchte ich hier einige der dort behandelten Themen und Projekte genauer vorstellen, bei denen sich deutliche Unterschiede zwischen der Situation in den USA und bei uns zeigen und die daher eventuell Lernfelder sein könnten.

## Blogger im Dialog

Natürlich gibt es auch im deutschsprachigen Raum eine lebendige katholische Bloggerszene – die sogenannte „Blogoezese“; ihr Pendant in den USA hat allerdings eine etwas andere Prägung. Neben einer großen Zahl von unbekannten Blogs mit eher beschränktem Leserkreis hat sich hier eine Reihe von Blogger-

Persönlichkeiten etabliert, die weite Anerkennung erreicht haben und zum Teil auch international bekannt sind. Diese schreiben nicht anonym, sondern fast durchweg unter ihrem vollen Namen; viele von ihnen sind zugleich als Buchautoren, Redner oder Journalisten tätig, äußern sich also in mehr als einem Medium. Zu nennen wären hier unter anderem Namen wie Amy Welborn, Mark Shea, Jeff Miller, Elizabeth Scalia, Jennifer Fulweiler, Thomas Peters, Matthew Warner und Jimmy Akin.

Die Stellungnahme zu innerkirchlichen Konfliktpunkten, die oft nur Insidern verständlich sind, ist in beiden Communitys ein häufiges Thema. Meinem Eindruck nach ist jedoch bei den US-Bloggern, insbesondere den prominenteren unter ihnen, der Gedanke, auch nach außen zu wirken und Außenstehenden den christlichen Glauben nahezubringen, in der Tendenz stärker ausgeprägt.

Ein interessantes Projekt in diesem Zusammenhang ist die

<sup>1</sup> Brandon Vogt, The Church and New Media. Blogging Converts, Online Activists and Bishops who Tweet, Hunting-

ton, Indiana, 2011. Alle Zitate in eigener Übersetzung.

Beteiligung katholischer Blogger an der Plattform Patheos<sup>2</sup>, die der Diskussion über Religion allgemein gewidmet ist. Hier stehen „Kanäle“ verschiedener christlicher Glaubensrichtungen, anderer Religionen und jeweils ein atheistischer und ein esoterischer Kanal gleichberechtigt nebeneinander und zumindest teilweise in lebhaftem Austausch. Dass ein solcher Dialog nicht folgenlos bleibt, zeigte sich sehr deutlich im Juni 2012, als die bis dahin im atheistischen Bereich über ihre Suche bloggende Leah Libresco ihren Wechsel in den katholischen Kanal bekanntgab.

Sehr direkt auf „Außenwirkung“ gerichtet sind die apologetisch ausgelegten Blogs, bei denen es vor allem darum geht, die kirchliche Lehre gegen den Widerspruch von Anders- und Nichtgläubigen rational zu verteidigen und ihre Begründung darzulegen. Jedoch, wie Jennifer Fulweiler, eine selbst durch den Austausch in Blogs zum christlichen Glauben gekommene frühere Atheistin, schreibt: „Es braucht mehr als Fakten, um Herz und Geist zu gewinnen. Es braucht das Zeugnis einzelner Katholiken, um der Welt die Person Christi zu zeigen statt einfach nur Informationen über ihn anzubieten.“<sup>3</sup> Für sie selbst war dieses persönliche Zeugnis die Gelassenheit gegenüber dem Auf und Ab des Lebens und der innere Friede, den sie bei ihren christlichen, vor allem katholischen Gesprächspartnern wahrnahm. Für ein solches Bezeugen des Glaubens haben Blogs, die

einfach von einem aus der Gottesbeziehung gestalteten Leben erzählen, große Bedeutung.

### Bischöfe im Social Web

Bei den offiziellen Aktivitäten der Bistümer der USA in den Social Media fällt die vergleichsweise hohe Präsenz der Bischöfe im Netz auf. Nach einer inoffiziellen und nicht mehr ganz aktuellen Aufstellung<sup>4</sup> unterhalten über 20 Bischöfe ein Blog, gut 10 sind auf Twitter vertreten und etwa 10 mit einer (öffentlichen) Facebook-Seite – dabei gibt es viele Überschneidungen, wo mehrere dieser Medien miteinander verknüpft sind und aufeinander verweisen.

Sowohl auf Twitter wie auf Facebook folgen den meisten dort vertretenen US-Bischöfen mehrere Tausend Benutzer; der landesweit besonders populäre Kardinal Timothy Dolan, Erzbischof von New York und Vorsitzender der US-Bischöfensynode, bringt es sogar auf immerhin 50.000 Follower bei Twitter und 16.000 Likes bei Facebook. (Zum Vergleich: Die meisten der auf Facebook vertretenen deutschen Bistümer haben um die 1.000 Likes, keines mehr als 1.300.)

Die Zahlen allein sagen natürlich noch nichts darüber aus, wie gut oder schlecht das jeweilige Medium genutzt wird und ob für den Leser tatsächlich ein (zumindest „gefühlter“) authentischer Kontakt zum jeweiligen Bischof und eine beidseitige Kommunikation zustande kommt, wie das bei den Social Media grundsätzlich möglich wäre.

Kardinal Sean O'Malley, der Erzbischof von Boston, bloggt bereits seit 2006<sup>5</sup>. Jeden Freitag

schreibt er einen ausführlichen Wochenrückblick, in dem er von Gottesdiensten und Begegnungen und seinen damit verbundenen Gedanken berichtet und der – meist ausführlich bebildert – ins Netz gestellt wird. Zur Wirkung des Blogs schreibt Kardinal O'Malley: „Junge Leute aus allen Kontinenten stellten sich mir [beim Weltjugendtag 2008 in Sydney] vor und sagten mir, dass sie regelmäßig mein Blog lesen. Mehrere sprachen bestimmte Blogposts an, die ihnen gefallen hatten, und wir diskutierten darüber“ – ein Schlüsselerlebnis, das ihm die Bedeutung der neuen Medien für die Kirche deutlich machte<sup>6</sup>. O'Malley setzt sich seitdem stark für deren Nutzung für kirchliche Zwecke ein; in der Medienstrategie der Erzdiözese Boston spielen Social Media und Smartphone-Apps neben klassischen Medien wie Fernsehen und gedruckten Publikationen eine große Rolle<sup>7</sup>. Obwohl die im Ton oft sehr persönlichen Blogbeiträge offenbar nicht wenige Leser ansprechen, wird der „Rückkanal“, die Kommentarfunktion des Blogs, ebenso wie bei den meisten anderen Bischofsblogs kaum genutzt. Eine beidseitige Kommunikation kommt also nicht in Gang, möglicherweise weil die Leser nicht damit rechnen, dass ihre Nachricht den Kardinal überhaupt erreicht – und dies vermutlich zu Recht, denn Kardinal O'Malley und die anderen in den Social Media vertretenen Bischöfe werden wohl in der Regel den technischen Part der Veröffentlichung

<sup>2</sup> <http://patheos.com> (alle Internetseiten: Abruf: 8.10.12).

<sup>3</sup> Jennifer Fulweiler, Into the Light. Sharing the Spiritual Journey, in: Vogt, The Church and New Media 45–56: 55.

<sup>4</sup> <http://marysaggies.blogspot.de/2010/08/catholic-bishops-who-blog.html>.

<sup>5</sup> <http://www.cardinalseansblog.org>.

<sup>6</sup> Sean O'Malley, Foreword, in: Vogt, The Church and New Media 11–13: 11.

<sup>7</sup> Vgl. Scot Landry, Innovative Shepherding. New Media in the Diocese, in: Vogt, The Church and New Media 113–129.

sowie das Lesen und Moderieren etwaiger Reaktionen ihren Mitarbeitern überlassen. Ob Kommentare überhaupt beim Bischof ankommen, bleibt also offen.

Allerdings gibt es auch bischöfliche Blogs und Facebook-Seiten (Twitter ist in dieser Beziehung fast zu vernachlässigen), die von den Usern anscheinend tatsächlich als Kommunikationsweg zum Bischof wahrgenommen und verwendet werden. Die gut 15.000 „Fans“ der Facebook-Seite von Kardinal Dolan<sup>8</sup>, des Erzbischofs von New York, sind beispielsweise sehr aktiv; es ist keine Seltenheit, dass ein Beitrag über 50 Kommentare erhält. Auch im Blog<sup>9</sup>, auf das viele der Facebook-Posts verweisen, wird regelmäßig kommentiert. Viele Kommentatoren äußern nicht nur allgemein Zustimmung oder Ablehnung, sondern sprechen den Kardinal direkt an, rechnen also offenbar damit, dass er selbst den Kommentar lesen wird. Damit kommt dann die Kommunikation allerdings ans Ende: Reaktionen des Kardinals oder seiner Mitarbeiter auf die Kommentare gibt es nicht. Was den Inhalt angeht, finden sich im Blog und auf der Facebook-Seite viele offensichtlich nicht eigens für das Medium verfasste Texte, sondern Predigten, Ansprachen und Artikel, die hier eine zweite Verwertung finden. Manches spricht dafür, dass der zahlenmäßige Erfolg weniger einer guten Kommunikationsstrategie oder besonders interessanten Inhalten zu verdanken ist als vielmehr der Popularität und der Ausstrahlung Dolans, der als großer Kommunikator gilt: Selbst ein Beitrag auf der Facebook-

Seite, der redundanterweise nur zum Besuch genau dieser Facebook-Seite einlädt, auf der der Leser sich bereits befindet, kann Dutzende von Likes und Kommentaren in Form von Grüßen und allgemeinen Bemerkungen erhalten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass hier zwar neue Medien genutzt werden, es aber meist nicht gelingt, die gewohnte 1:n-Kommunikation zu überwinden: Einer spricht, viele hören zu. Dass hier die Bischöfe als Personen im Vordergrund stehen, kann nur dann für eine andere Dynamik sorgen als bei Bistumsseiten, wenn der jeweilige Bischof eine charismatische Persönlichkeit ist – und auch dann kommt keine echte zweiseitige Kommunikation zustande, so lange der Bischof auf Kommentare nicht einmal summarisch reagiert. Im Vergleich zeigen die Social-Media-Aktivitäten deutscher Bistümer, auch wenn sie kleinere Userzahlen vorweisen können, daher sogar eine professionellere, den jeweiligen Medien angemessenere Nutzung.

### Präsenz auf dem virtuellen Areopag

Während die Social-Media-Präsenzen der Bischöfe naturgemäß ein sehr breites, nicht genau definiertes Publikum im Blick haben, in der Regel aber eher die kirchlich (noch) fest verwurzelten Gläubigen, versuchen andere Angebote gezielt fernstehende oder weniger stark gebundene Zielgruppen anzusprechen.

Robert Barron, Priester des Erzbistums Chicago und im Hauptberuf Theologieprofessor und Rektor des Mundelein Seminary, richtet sich mit seiner Orga-

nisation „Word on Fire“<sup>10</sup> ausdrücklich an die Nicht- und Nicht-Mehr-Gläubigen: Das erklärte Ziel von Word on Fire ist es, durch die neuen Medien und innovative Kommunikationstechnologie Menschen zum katholischen Glauben zu führen. Um dies zu erreichen, knüpfen Barron und sein Team vielfach an Elemente der Popkultur und aktuelle Ereignisse an, versuchen Bezüge zum christlichen Glauben darin aufzuzeigen und sie aus christlicher bzw. dezidiert katholischer Sicht zu kommentieren. Die Beiträge sind oft theologisch durchaus anspruchsvoll und versuchen eher, das philosophische Fundament des Glaubens aufzuzeigen, als ihn in einfachen Worten zu erklären.

Vielleicht der wichtigste Weg, damit nicht nur mit „Insidern“, sondern tatsächlich mit Außenstehenden in Kontakt zu kommen, ist der YouTube-Kanal mit bisher 248 Videos<sup>11</sup>. Barron bezeichnet YouTube als „den virtuellen Areopag: den Ort, an dem über alle Ideen debattiert wird“<sup>12</sup>. Anfang 2007 begann Barron mit einer Videoserie zunächst hauptsächlich zu Filmen und Fernsehserien, aber auch zu theologischen Themen oder Vollzügen des Glaubens. Musik und Bücher gehören mittlerweile ebenso zu den Themen wie die Auseinandersetzung mit Religionskritik und Neuem Atheismus, aktuelle Ereignisse oder Internetphänomene, wie etwa viral erfolgreiche YouTube-Videos. Je nach Popularität des Themas erreichen die

<sup>8</sup> <http://www.facebook.com/TimothyCardinalDolan>.

<sup>9</sup> <http://blog.archny.org>.

<sup>10</sup> <http://www.wordonfire.org>.

<sup>11</sup> <http://www.youtube.com/user/wordonfirevideo/videos?view=0>.

<sup>12</sup> Robert Barron, *The Virtual Areopagus. Digital Dialogue with the Unchurched*, in: Vogt, *The Church and New Media* 25–44: 28.



Filme einige Tausend oder einige Zehntausend, in Einzelfällen sogar weit über 100.000 Aufrufe. Insgesamt hatte der YouTube-Kanal bis 2011 bereits 1,4 Millionen Aufrufe.

Dass diese Videos nicht nur von Katholiken, sondern auch von Anders- und Nichtgläubigen gesehen werden, zeigt sich deutlich in den Kommentaren, die sich zum Teil sehr kritisch mit der Sicht Barrons auseinandersetzen, teils auch ohne direkten Zusammenhang zum jeweiligen Thema antikatholische, antichristliche oder überhaupt antireligiöse Positionen äußern. Die Kommentare zeigen, dass die Videos säkular denkende, oft völlig kirchenferne, meist junge Menschen erreichen: „erreichen“ in dem Sinn, dass sie überhaupt gesehen werden, aber auch, indem sie zumindest bei einigen eine Auseinandersetzung mit den vom Glauben geprägten Inhalten anstoßen. Barron nutzt die Möglichkeit, auf Kommentare zu antworten – zumindest exemplarisch auf einzelne. Dabei ist eine Funktion von YouTube hilfreich, die die Kommentare dessen, der ein Video hochgeladen hat, und die, auf die er dabei antwortet, ganz oben anordnet, so dass diese gleich ins Auge fallen. Längere, vertiefende Dialoge sind damit allerdings nicht möglich; hier kommt das Medium YouTube an seine Grenzen. Einige typische, vom „Neuen Atheismus“ geprägte Denk- und Argumentationsmuster der Kritiker fasst Barron als „YouTube Heresies“ zusammen<sup>13</sup>, mit denen er sich wiederum in Form eines Videos auseinandersetzt<sup>14</sup>.

Wer – möglicherweise durch die Auseinandersetzung mit den Videos – auf die Website kommt, findet weiteres Material, unter anderem ein Blog, in dem neben Barron auch mehrere andere Autoren, ähnlich wie in den Videos, an die Populärkultur anknüpfende Themen aufgreifen, sowie Predigten und Radiobei-

des Glaubens, anknüpfend an Themen der aktuellen Kultur. Tatsächlich wird ein Kontakt zu Nichtgläubigen erreicht – es bleibt kritisch anzufragen, ob dieser Kontakt nicht zu oberflächlich bleibt, um das Gegenüber mit seinen Fragen und seiner Weltsicht wirklich wahr- und ernst zu nehmen.



träge zum Anhören. Dazu kommen eine Facebook-Seite mit über 12.000 Likes und ein Twitter-Profil mit 3.400 Followern, die über neue Beiträge informieren und an ältere erinnern, die in aktuellen Zusammenhängen wieder relevant werden.

Word on Fire setzt auf rationale Erklärung und Vermittlung

## Die Sprache junger Erwachsener sprechen

Speziell an junge Erwachsene wendet sich der Dienst von „Busted Halo“<sup>15</sup>, einer vom Orden der Paulist Fathers (Missionspriester vom hl. Paulus) getragenen Organisation. Die Altersgruppe zwischen 20 und 30

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 29 ff.

<sup>14</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=p8YTre3xqXg>.

<sup>15</sup> <http://bustedhalo.com>.

gilt als die am wenigsten kirchlich gebundene; zugleich sind die meisten jungen Erwachsenen im Internet, insbesondere in Social Media aktiv. Busted Halo versucht daher, junge Erwachsene über das Internet zu erreichen.

Die Inhalte richten sich dabei eher an Menschen mit katholischem Hintergrund, die sich in dieser Lebensphase häufig von der Kirche und vom Glauben entfernen und diese nicht mehr als relevant für ihr Leben betrachten, weniger an Anders- oder Nichtgläubige. Busted Halo versucht, das, was bei vielen noch an Glaubenswissen und -vollzügen erhalten ist, zu stärken, den Glauben verständlich zu erklären und Elemente geistlichen Lebens zu vermitteln und damit Hilfestellung zu geben, wie junge Erwachsene ihr Leben konkret aus dem Glauben gestalten können.

Die Website enthält rund 15 vorwiegend von jungen Erwachsenen für Gleichaltrige geschriebene Blogs und regelmäßige Kolumnen zu Themen wie Politik, Filme, Sexualität und Partnerschaft bis hin zu „tools and tips“ für das geistliche Leben. Interessant ist, dass hier neben katholischen bzw. christlichen auch jüdische Autoren zu Wort kommen, das Thema „Leben als junger Christ“ also auf „Leben als junger gläubiger Mensch“ erweitert wird. Eine tägliche „Micro Challenge“ gibt, anknüpfend an ein Zitat des Tages, eine Anregung, die kleinen spirituellen Momente und Gotteserfahrungen im Alltag aufzuspüren.

Auch bei Busted Halo gibt es einen YouTube-Kanal mit Videos, die Glaubens Themen kurz, in verständlicher Sprache, in leichtem, heiterem Ton und visuell ansprechend erklären, dazu mehrere Audio-Podcasts und eine tägliche

Radiosendung im über Satellitenradio landesweit zu empfangenden Catholic Channel, in der unter anderem Hörerfragen zum Glauben beantwortet werden. Die Antworten vertreten klar die offizielle kirchliche Lehre, nehmen Anfragen und Zweifel jedoch sehr ernst.

Alle Artikel, Video- und Audiobeiträge können kommentiert werden; diese Möglichkeit wird von den Besuchern der Website auch tatsächlich genutzt, und es kommt zu Dialogen sowohl unter den Nutzern als auch mit den Machern. Eine Datenbank hilft, Gemeinden zu finden, die mit ihren Gruppen, Angeboten und Gottesdiensten besonders auf junge Erwachsene ausgerichtet sind.

Da die jungen Erwachsenen typischerweise in sozialen Netzwerken hochaktiv sind, ist die Facebook-Seite mit etwa 19.000 „Likes“ ein wichtiger Teil von Busted Halo, der nicht nur die Brücke von Facebook zur Website bildet, sondern auch als Kanal für Rückmeldungen und Ort für besondere Aktionen und Wettbewerbe dient.

Busted Halo bietet in verschiedenen medialen Formen und kleinen, meist in wenigen Minuten konsumierbaren Portionen eine große Vielfalt von Inhalten für sehr verschiedene Bedürfnisse an. Offenbar gelingt es, relativ vielen etwas mitzugeben; der Fokus liegt aber offenbar auf jungen Erwachsenen, bei denen an einen katholischen/christlichen Hintergrund angeknüpft werden kann. Für völlig glaubensferne Besucher wird eher zu viel Vorwissen vorausgesetzt.

## **Vielfalt der Adressaten – Vielfalt der Zugänge**

Was ist nun von den genannten Beispielen zu lernen? Sicher ist es nicht möglich, die Dinge eins zu eins zu übertragen, also eine erfolgreiche Initiative einfach zu kopieren. Dazu sind die Voraussetzungen, vom religionssoziologischen Hintergrund über die kirchlichen Strukturen und die Mediengewohnheiten bis hin zu den Finanzierungsmöglichkeiten, zu unterschiedlich.

Deutlich wird zum einen: Mit einer gut gemeinten, aber nicht gut gemachten bloßen Präsenz in den neuen Medien ist es nicht getan. Initiativen wie Busted Halo können nur dann erfolgreich sein, wenn die Verantwortlichen die inhaltlichen Bedürfnisse, die Gewohnheiten im Medienkonsum, die Sprache und die Lebenswelt der Zielgruppe gut kennen und in der Lage sind, das Angebot darauf zuzuschneiden.

Zum anderen ist gerade im Vergleich von Busted Halo und Word on Fire gut zu erkennen, dass es nicht die eine umfassende Lösung gibt, die alle erreicht. Die Vielfalt der Lebenssituationen, Milieus und Temperamente erfordert eine Vielfalt von verschiedenen Angeboten und Zugängen – oberflächlichere und tiefere, intellektuelle und emotionale, auch mit unterschiedlichen Ästhetiken.

Gerade in der großen Vielfalt und der Möglichkeit, mit dem anderen in einen intensiven persönlichen Austausch zu kommen, liegt auch eine besondere Chance des Engagements Einzelner, die zum Beispiel als Blogger, Twitterer und Facebook-User ihren Glauben auf ihre je eigene Art bezeugen. ■

# Pfingstbewegung und Charismatik: Herausforderung für die Kirche

Martin Hochholzer

**Wiederkehr der Religion: Diese problematische These bekommt zumindest mit dem explosionsartigen Aufblühen von neupfingstlerischen Kirchen in vielen Teilen der Welt eine gewisse Grundlage. Martin Hochholzer gibt einen Überblick und zeigt auf, dass das charismatische Christentum nicht nur Konkurrenz bedeutet, sondern auch Katholiken in Deutschland zum Nachdenken anregen kann.**

Es ist eine weltweite Riesenneuauflage – doch in Deutschland nur ein mäßiges Plätschern: der Pentekostalismus, also die pfingstlerischen und charismatischen Strömungen in der Christenheit. Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), der größte Gemeindeverband in diesem Bereich in Deutschland, zählt 46.000 Mitglieder, die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche hierzulande lediglich 11.000. Den insgesamt wohl deutlich weniger als 200.000 pfingstlich-charismatischen Christen in Deutschland sollen aber weltweit mehr als 500 Millionen gegenüberstehen. Auch wenn diese Zahl wohl übertrieben ist<sup>1</sup>: Anders als in Deutschland, wo nur ein mäßiges Wachstum zu verzeichnen ist (das sich teilweise auch durch Migration erklärt), ist z. B. in Lateinamerika oder Afrika der Pentekostalismus

eine Massenbewegung, die die religiösen Strukturen ganzer Länder umkrempelt – und eine gewaltige Herausforderung für die Kirche.

Doch was versteht man unter Pfingstbewegung und Charismatik?

Wesentlich ist für diese Strömungen, dass sie das Wirken des Hl. Geistes betonen. Es geht ihnen um eine persönliche, lebendige, möglichst unmittelbare Gotteserfahrung. Spürbar wird diese in einer „Geistestaufe“, in außerordentlichen Gnadengaben wie der Glossolie und Heilungserfahrungen. Diese Gottes- und Geisterfahrung ist verbunden mit einer persönlichen (neuen) Hinwendung zu Gott, einer bewussten Annahme der Gnade Gottes. Dies findet seinen Ausdruck in einem intensiven Glaubensleben, zu dem ekstatische und enthusiastische Formen ebenso gehören wie regelmäßige Treffen in Hauskreisen. Der Geist lässt den Charismatiker auch nicht in der Passivität verharren, sondern befähigt

ihn zum Einsatz für den Glauben, sei es in aktiven Diensten innerhalb der Gemeinde oder in missionarischer Weitergabe seiner Überzeugungen.

Soweit einige Kennzeichen, die für mehr oder weniger alle Anhänger dieser Strömung zutreffen. Im Einzelnen gibt es massive Unterschiede, die sich auch durch die mittlerweile rund hundertjährige Geschichte des Pentekostalismus erklären. Üblicherweise unterscheidet man drei Wellen:

- Die klassische Pfingstbewegung, entstanden zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA, hat Vorläufer in Heiligungs- und Erweckungsbewegungen. „Die Pfingstbewegung verbindet diesen Heiligungs- und Auserwählungsgedanken mit einem gesteigerten eschatologischen Bewusstsein. Hinzu kommt die Zungenrede (Glossolie), die als Zeichen für die erfolgte Geisttaufe angesehen wird. Diese ist für die Anhänger der frühen Pfingstbe-

<sup>1</sup> Vgl. zu den Zahlen Reinhard Hempelmann u. a. (Hrsg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 466 f., sowie <http://www.remid.de/statistik>.

wegung der entscheidende Schritt zu einem echten Christsein.“<sup>2</sup> Diese neue Form des Christentums verbreitete sich von Anfang an gleichermaßen unter Schwarzen wie Weißen und rasch über den ganzen Globus.

- Immer mehr zeigten sich auch charismatische Strömungen innerhalb anderer protestantischer Kirchen, die sich seit den 60er Jahren zunehmend vernetzten. Seit 1967 entwickelte sich auch in der katholischen Kirche eine charismatische Bewegung, die als Charismatische Erneuerung schließlich auch von Rom anerkannt und in die Kirche integriert wurde und mittlerweile weltweit verbreitet ist<sup>3</sup>.
- Die klassischen Pfingstkirchen haben im Laufe der Zeit viel von ihrem Anfangscharisma verloren und Institutionalisierungsprozesse durchgemacht, sind in der Gesellschaft – bis in die höchsten Schichten hinein – angekommen. Etwa seit den 1980er Jahren schießen überall auf dem Globus einheimische Pfingstgemeinden wie Pilze aus dem Boden, die sich keiner Konfession und kirchlichen Tradition zuordnen, aber gerade durch diese Unabhängigkeit flexibel auf die lokalen Bedingungen eingehen können: die Neupfingst-

ler bzw. Neopentekostalen, die die Mitgliederzahlen der klassischen Pfingstkirchen mittlerweile übertroffen haben.

Durch die neopentekostalen Gruppen ist das Pfingstchristentum sehr vielfältig geworden – und ist gerade in der südlichen Hemisphäre eine „Trendreligion“, die gegenüber den herkömmlichen Kirchen (und auf deren Kosten) rapide an Bedeutung gewinnt. Worin liegt das Geheimnis dieses Erfolgs? Dazu einige exemplarische Einblicke aus verschiedenen Weltgegenden:

Eine Studie zur religiösen Lage in Costa Rica schildert Elemente eines typischen neopentekostalen Gottesdienstes und analysiert: „Große Aufmerksamkeit wird der Musik und den von einer Rockgruppe und von kleinen Vorsängergruppen begleiteten Gesängen geschenkt. [...] Die Anwesenden nehmen teil, indem sie in die Hände klatschen, den Rhythmus mit Körperbewegungen markieren und so ein tänzerisches Element andeuten, indem sie mit ‚Halleluja‘- und ‚Gloria a Dios‘-Rufen auf die Parolen der Gottesdienstleiter reagieren, die so mit ihnen in Dialog treten. [...] Es handelt sich um eine Religiosität der Erfahrung, der leibhaftigen Begegnung mit dem Göttlichen, die die Mehrzahl der Pfingstkulte ins Werk setzt und die von diesen Menschen gesucht wird.“<sup>4</sup> Dagegen treten theologische Inhalte in den Hintergrund, die Bibel wird nur selektiv herangezogen, dann aber sehr praxis-

orientiert auf konkrete Lebensprobleme der Menschen bezogen<sup>5</sup>.

Aus Brasilien schildert Brenda Carranza eine ähnliche musikalisch-mediale Inszenierung und Eventisierung der Glaubenserfahrung<sup>6</sup>: in Pfingstkirchen ebenso wie in charismatischen Gruppen innerhalb der katholischen Kirche, die – wie in anderen Ländern Lateinamerikas auch – rapide an Mitgliedern verliert<sup>7</sup>. Katholische Charismatiker versuchen dort, mit der Konkurrenz mitzuhalten, indem sie viele Elemente der Neopentekostalen imitieren: Veranstaltungen mit Feten- und Eventcharakter ziehen Jugendliche an, Bands vermarkten Popmusik mit geistlichen Texten, Pfarrer treten nicht wie herkömmliche Geistliche, sondern wie Moderatoren auf und werden, wenn sie beim Publikum ankommen, zu Idolen, und über eigene Fernsehkanäle und Twitter bleiben die Prediger auch im Alltag der Zielgruppen präsent. Bei all dieser Modernität fällt aber auch auf: Insbesondere die Morallehre trägt stark konservative Züge; die Überwindung der Sünde – festgemacht z. B. an sexueller Enthaltsamkeit, Abkehr von Alkohol und Drogen sowie Ablehnung von Homosexualität – ist generell ein wichtiges Anliegen in Pfingstkirchen und Charismatik.

<sup>2</sup> Albert-Peter Rethmann, Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis. Anfragen an Theologie und Kirche, in: Tobias Keßler / Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 15–33: 18.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>4</sup> Jean-Pierre Bastian u. a. (Hg.), Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 10), Mainz 2000, 252–254.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 254.

<sup>6</sup> Vgl. Brenda Carranza, Der katholische Pentekostalismus Brasiliens im Wandel, in: Tobias Keßler / Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 34–56.

<sup>7</sup> Laut Zahlen von 2009 ist der Anteil der Katholiken in Brasilien auf 68 % gefallen, der der Pfingstler auf über 12 % gestiegen (vgl. <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>).



Auch Paul Gifford, der den Pentekostalismus in verschiedenen afrikanischen Ländern aus langjähriger eigener Anschauung kennt, beobachtet das Verhältnis von Pfingstertum und Katholizismus – und stellt fest, dass sich der heutige offizielle, westlich geprägte Katholizismus deutlich von der traditionellen afrikanischen Vorstellungswelt entfernt hat: durch eine Abkehr von einer verzauberten Weltsicht<sup>8</sup>. Dagegen übernehmen in Afrika Pfingstkirchen vielfach die Magie- und Geistervorstellungen der traditionellen afrikanischen Religion und punkten durch Exorzismen und Bekämpfung von Hexerei, womit alle möglichen Probleme gelöst werden können sollen: Krankheiten und Besessenheit, aber auch Armut, Scheidung, Unfälle etc.

Exorzismen spielen generell eine wichtige Rolle im Pfingstchristentum, das zur Erwartung eines pragmatisch-immanenten göttlichen Eingreifens neigt und dieses oftmals geradezu magisch verfügbar macht. Diese Tendenz zeigt sich noch deutlicher in der Wohlstandstheologie, die typisch für den Neopentekostalismus ist. Gifford schildert<sup>9</sup>, wie Prediger Erfolg jeder Art versprechen, den Gott den Seinen im Hier und Jetzt geben soll: Heilung von Krankheit, Karriere im Beruf, Babys, Häuser, Autos ... Dass diese häufig zeitlich sehr konkret terminierten Versprechungen meistens nicht eintreffen, ist vielleicht auch der Grund für einen häufigen

Wechsel der Gläubigen zwischen Pfingstgemeinden.

Etwas anders ist der Eindruck, den Helga Dickow von südafrikanischen Pfingstkirchen schildert: Dort wird das Wohlstandsevangelium „eher als auf ein ganzheitliches *well-being* bezogen gedeutet, weniger auf individuellen Erwerb materiellen Reichtums“<sup>10</sup>. Die Betonung der stärkenden Gemeinschaft, die außer durch die Gottesdienste durch wöchentliche (und ziemlich verbindliche) Kleingruppentreffen konstituiert und perpetuiert wird, bedeutet aber keinen Rückzug in sich selbst: Ein umfangreiches Angebot an sozialen und karitativen Angeboten erfasst auch Nicht-Kirchenmitglieder<sup>11</sup>.

Soweit einige wenige, höchst unvollständige Einblicke in ein religiöses Universum, das wir uns in Deutschland kaum vorzustellen vermögen. Wichtig ist: Auch wenn manche Elemente in Pfingstkirchen in den verschiedensten Ländern und sogar in charismatischen Gruppen innerhalb „herkömmlicher“ Kirchen zu finden sind, gibt es doch auch immer länderspezifische Eigenheiten, von den individuellen Zügen der einzelnen Kirchen und Gemeinden (die stark von den jeweiligen Leitern abhängen) ganz zu schweigen. In Indien z. B. ziehen pentekostale Frömmigkeitsformen auch erstaunlich viele Hindus an<sup>12</sup>.

Wie aber soll man – also speziell die katholische Kirche in Deutschland – auf diese weltweite Pentekostalismuswelle reagieren?

Eine denkbare Strategie ist es, der „Konkurrenz“ durch Imitation ihrer Stärken zu begegnen. Das geschieht z. B. in Brasilien, wo katholische Gruppen Frömmigkeits- und Marketingformen von den Pfingstlern übernehmen – durchaus nicht ohne Erfolg.

Man könnte aber auch die Frage stellen: Hat der „wilde“, weit entfernte Neopentekostalismus für die katholische Kirche in Deutschland überhaupt Relevanz? Zeigt nicht schon die recht schwache Charismatische Erneuerung hierzulande, dass dessen Formen und Verheißungen Deutsche kaum anzusprechen vermögen? Könnte es nicht sein, dass in unserer stark säkularisierten Gesellschaft die Esoterik (zumindest zu weiten Teilen) die Rolle einnimmt, die die Pfingstkirchen in Afrika und Lateinamerika spielen – also Bedürfnisse nach Wiederverzauberung der Welt, nach Erfahrung und Emotion, nach einfachen Erklärungsmustern, schnellen Lösungen und Heil stillt?

Damit aber sind wir schon bei einer anderen Haltung: Sind Afrika, Lateinamerika und Asien auch weit weg, so kann man sich durch die dortigen Entwicklungen dennoch nachdenklich machen lassen und gerade inspiriert durch die Fremdheit die eigene Situation in neuem Licht sehen. Und dann entdeckt man – vielleicht überraschende – Gemeinsamkeiten.

Etwa in Bezug auf den Vergleich von eben: Was kann die katholische Kirche – sei es die im Süden, der die Mitglieder zu den

<sup>8</sup> Vgl. Paul Gifford, Pentekostalismus in Afrika heute, in: Tobias Keßler / Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 102–134: hier insbesondere 113.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 117–130.

<sup>10</sup> Helga Dickow, Religion und Lebenseinstellungen in Südafrika. Pfingstkirchen, Charismatiker und „Wiedergeborene“ (Forschungsergebnisse 3), Bonn 2012, 35.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 26–28.

<sup>12</sup> Vgl. Jerry Rosario, Prägende Merkmale des Pentekostalismus in Indien und damit einhergehende Herausforderungen, in: Tobias Keßler / Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theo-

logie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 191–201: 199.

pentekostalen Megachurches davonrennen, sei es die in Deutschland, vor deren Grenzen die Esoterik auch nicht Halt macht – den Menschen bieten, die offensichtlich weltweit diese Grundbedürfnisse haben? Oder umgekehrt: Hat die katholische Kirche, die durch die Aufklärung und die Reformen des 2. Vatikanums gegangen ist, etwas verloren oder verdrängt, was ihr früher den Anschluss an das religiöse Empfinden und Sehnen vieler Menschen ermöglichte?

Nun darf man freilich nicht den Fehler machen, nur im Blick auf das Ziel der Attraktivität, der Mitgliederengewinnung (oder -bewahrung) nach geeigneten Wegen, Mitteln und Formen zu suchen. Nicht (äußerer) Erfolg ist die Aufgabe der Kirche, sondern sie hat den Auftrag / die Mission, die frohe Botschaft zu den Menschen zu bringen und sie auf ihrem Weg mit Gott zu begleiten.

Das freilich mit dem Ziel, das auf Wegen zu tun, die möglichst für die Gesamtheit der Menschen, die „Katholizität“, offen sind. Deshalb haben in der katholischen Kirche auch verschiedene Frömmigkeitsstile und Ausdrucksformen des Glaubens Platz – darunter auch charismatisch geprägte: Menschen empfinden eben auf unterschiedliche Art und Weise, haben Vorlieben und Abneigungen und lassen sich auf verschiedene Art und Weise von Gott ansprechen. Nur sollte bei der Vielzahl der Glaubensformen die grundlegende Einheit, die ebenso zur Katholizität gehört, gewahrt bleiben. Gerade eine so große Glaubensgemeinschaft wie die katholische Kirche bietet die Möglichkeit, verschiedene Glaubensweisen unter *einem* großen Dach kennenzulernen.

Gerade das Alter, die intellektuelle Tradition und die Größe der katholischen Kirche ermöglichen aber noch einen anderen Schatz: ein institutionalisiertes, vernetztes Theologie-Treiben auf akademischem Niveau, das auch für eine ständige Selbstreflexion und eine Reflexion über Glauben überhaupt sorgt. Das ist keine Selbstverständlichkeit! Auch bei zahlenmäßig großen Glaubensgemeinschaften wie der Neapostolischen Kirche oder der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (der Hauptströmung des Mormonentums) findet sich nichts Vergleichbares. Erst recht gilt das für kleine, junge religiöse Gruppen, zu denen auch die einzelnen neopentekostalen Kirchen gehören<sup>13</sup>. Deren Leiter haben meist keine oder nur eine geringe theologische Ausbildung.

Aus Sicht der Theologie und der ebenfalls kirchlich institutionalisierten Weltanschauungsarbeit fallen dann entsprechend Defizite auf: eine oftmals auf wenige Grundgedanken verkürzte Theologie und Verkündigung; ein hermeneutisch unreflektierter Umgang mit der Bibel; die Wohlstandstheologie, die die grundsätzliche Gebrochenheit menschlichen Lebens nicht ernst nimmt und im Extremfall Gott zu einer Wunscherfüllungsmaschine degradiert; monokausale Erklärungsmuster für menschliche Nöte – z. B. Satan, Dämonen und Besessenheit –, die Betroffene von an-

deren Lösungswegen abhalten und in noch größere Not stürzen können.

Auch solche Überlegungen gehören zum Nachdenklich-Werden im Rahmen weltkirchlichen Lernens: Manches wird man als verantwortungsbewusster Christ nicht übernehmen können und wollen. Vor manchem wird man sogar explizit warnen müssen – gerade, wenn es bei charismatischen Gruppen unter dem Dach der Kirche auftaucht.

Dennoch bleibt genügend, worüber sich eine gründliche Reflexion auch in der katholischen Kirche in Deutschland lohnt: Heilung durch Gott, Wunder, Pneumatologie, christliche Gemeinschaft, Emotionalität, die Ernsthaftigkeit eines Lebens als von Gott Berufener und vom Geist Gottes Erfüllter, die Berechtigung einer Volksfrömmigkeit, die nicht immer einer hohen Dogmatik und Theologie gerecht wird, die Bedeutung charismatischer Persönlichkeiten, die aus ihren eigenen Glaubenserfahrungen heraus mit Suchenden ins Gespräch kommen, ein sozialer Einsatz für Bedürftige, der nicht mittels Spenden an professionelle Hilfsorganisationen delegiert wird ...

Charismatische Glaubensweisen – sei es in Pfingstkirchen oder in charismatischen Aufbrüchen innerhalb anderer Kirchen – sind deshalb mehr als nur eine lästige Konkurrenz; sie können Herausforderung und Anregung sein und dazu beitragen, verdrängte oder in den Hintergrund geratene Elemente der eigenen Tradition wiederzuentdecken und zu durchdenken. ■

<sup>13</sup> In Vernetzung mit anderen Kirchen – sei es in Zusammenschlüssen von Pfingstkirchen oder sogar auf der Ebene des Ökumenischen Rats der Kirchen – können solche Reflexionsprozesse aber durchaus stattfinden. Doch ist solche Vernetzungsarbeit gerade für junge Kirchengründungen alles andere als selbstverständlich.

# „Die Situation ausländischer Priester in Deutschland“

## Ergebnisse einer empirischen Studie

Karl Gabriel

**Zunehmend kommen ausländische Priester (vor allem aus Indien und aus Polen, aber auch aus anderen Teilen der Weltkirche) in der Pastoral in Deutschland zum Einsatz – und stecken oft in prekären Situationen. Eine an der Universität Münster durchgeführte Studie untersucht die Arbeitsbedingungen, Motive und Anforderungen der ausländischen Priester und fragt nach den sich ergebenden Konsequenzen.**

Anfang 2007 wurde dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz der Auftrag erteilt, eine Untersuchung über die Situation und den pastoralen Einsatz ausländischer Priester in Deutschland durchzuführen. Die Studie kombiniert quantitative und qualitative Methoden der empirischen Sozialforschung. In einem quantitativen Teil wurden in einer Umfrage unter den Priestern der Weltkirche Daten über die Arbeits- und Lebenssituation der betroffenen Priester erhoben. Angeschrieben wurden in einer Vollerhebung alle ausländischen Priester in Deutschland, deren Kontaktdaten wir von den Personaldezernenten erhielten. Als ausländischer Priester wurde ein katholischer Priester definiert, „der in der Pastoral einer deutschen Diözese arbeitet, aber nicht in einer deutschen

Diözese inkardiniert ist“. Unter diese Definition fallen auch Priester aus dem Ausland, die in muttersprachlichen Gemeinden tätig sind. In unserer Erhebung sind dies 13 % der Antwortenden, et-



Prof. Dr. Dr. h. c. Karl Gabriel war bis 2008 Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster und ist Senior Professor am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster.

wa weitere 6 % arbeiten sowohl in einer ausländischen Mission als auch in der deutschen Pastoral. Von den befragten 1.312 Priestern haben 606 den Fragebogen ausgefüllt zurückgeschickt. Das entspricht einer Rücklaufquote von 46,19 %.

Neben der Umfrage wurden zehn Fallstudien in ausgewählten Kirchengemeinden mit ausländischen Priestern durchgeführt. Die Fallstudien bilden zusammen mit einer Expertenbefragung unter den Personalverantwortlichen der deutschen Diözesen den qualitativen Teil der Studie.

### Ausgewählte Ergebnisse der schriftlichen Befragung der ausländischen Priester

#### *Zugangswege: Wie kommen ausländische Priester nach Deutschland?*

In der Hauptsache sind es drei Wege, auf denen ausländische Priester in eine deutsche Diözese kommen:

- Sie bewerben sich als Einzelne bei einer oder mehreren deutschen Diözesen. Die Personaldezernenten der deutschen Diözesen werden mit einer wachsenden Zahl von einzelnen Bewerbern konfrontiert, die gern in der deutschen Kirche arbeiten möchten. Bei den Verantwortlichen in den Diözesen steht man den Einzelbewerbungen mit einer gewissen Skepsis gegenüber. Ohne Absprachen mit den Heimatbischöfen und dem Einholen weiterer Informationen kommt kein Priester in eine deutsche Diözese.
- Der zweite Weg, auf dem ausländische Priester in eine deutsche Diözese kommen, ist durch eine stärkere Institutionalisierung geprägt. In einer Reihe von deutschen Diözesen bestehen Einsatzprogramme und Kooperationen mit bestimmten Bistümern und Ordensgemeinschaften im Ausland. Die betreffenden deutschen Diözesen können längerfristig auf den Klerus von ausländischen Bistümern und Orden zurückgreifen, die über eine größere Zahl von Priestern verfügen, als sie selbst benötigen. Der befristete Einsatz der Priester in den deutschen Diözesen hilft dabei, die finanziellen Probleme in den Heimatländern zu lösen. Obwohl als Ideal angestrebt, spielt nach unseren Ergebnissen der wechselseitige Austausch von Priestern innerhalb der Programme und Kooperationen keine nennenswerte Rolle. Die Personalnot auf der einen Seite und die Finanznot auf der anderen Seite treffen aufein-

ander und ergänzen sich. Die spezifische internationale Ausrichtung der deutschen Kirche hat bisher nicht dazu geführt, dass es zu einem gezielten Austausch von Priestern über die Grenzen der Länder und Kontinente hinweg gekommen wäre.

- Der dritte Zugangsweg ausländischer Priester verbleibt gänzlich im Informellen. Persönliche Kontakte und Bekanntschaften zwischen deutschen und ausländischen Bischöfen führen dazu, dass man sich auf dem kurzen Dienstweg darüber verständigt, für einige Zeit einen Priester aus einer ausländischen Diözese in Deutschland aufzunehmen. Zumeist sind es ausländische Bischöfe, die selbst in Kontakt mit der deutschen Theologie gekommen sind und einen Teil ihres Klerus gern in Deutschland ausgebildet sehen.

Die Erfahrungen der letzten Jahre mit den unterschiedlichen Rekrutierungswegen haben dazu geführt, dass man innerhalb der deutschen Diözesen heute tendenziell den institutionalisierten Wegen den Vorzug gegenüber den individuellen und informellen gibt.

### *Regionale Verteilung des Einsatzes ausländischer Priester in deutschen Diözesen*

Die regionale Verteilung der Priester ist sehr unterschiedlich: Die meisten sind in den süddeutschen Diözesen tätig, besonders in den bayerischen Bistümern. Ansonsten beschäftigt nur das Erzbistum Köln eine hohe Zahl ausländischer Priester. In den neuen Bundesländern arbeiten fast gar keine Priester aus dem Ausland. In acht (Erz-)Diözesen

macht der Anteil der ausländischen Priester mehr als 10 % der im Bistum tätigen Priester aus: Augsburg 15,3 %, München und Freising 14,2 %, Eichstätt 13,4 %, Bamberg 12,8 %, Köln 12,1 %, Rottenburg-Stuttgart 10,5 %, Hamburg 10,4 % und Regensburg 10,2 %. Der Durchschnitt in allen Bistümern beträgt 7,9 %.

### *Herkunftsländer der ausländischen Priester*

Zwei Herkunftsländer – Indien und Polen – stellen mehr als 50 % der ausländischen Priester. Hierin zeigt sich ein Ergebnis der gezielten Einsatzprogramme der Diözesen. Neben den indischen Priestern mit 29,2 % und den polnischen Priestern mit 25,9 % spielen nur noch die Afrikaner mit 11,8 % – konzentriert auf die Nigerianer und Kongolesen – eine hervorgehobene Rolle. Mit 54 % ist der Anteil der Ordenspriester unter den ausländischen Priestern für deutsche Verhältnisse außerordentlich hoch. Der Einsatz der Priester der Weltkirche stärkt damit das Element der Orden in der deutschen Seelsorge.

### *Motive und Selbstverständnis ausländischer Priester*

Die Auswertung der Umfrage zu den Motiven des Einsatzes in Deutschland zeigt: In der Mehrzahl kommen die Priester aus dem Ausland nach Deutschland im Auftrag ihres Bischofs oder Ordensoberen. Die Beauftragung spielt auch hinsichtlich ihrer Motive die Hauptrolle. Im Rahmen ihres Auftrags möchten sie – so eine deutliche Mehrheit – den Glauben in Deutschland neu entfachen.

Das Motiv „Mein Bischof/ Ordensoberer hat mich geschickt“ erweist sich als dominantes



Motiv: 70,5 % der Priester haben es gewählt. Dies schließt eigene, persönliche Motive nicht aus. So ist das Motiv „Mithelfen, den Glauben in Deutschland neu zu entfachen“ – nach der Beauftragung – mit 33,5 % das meist gewählte. Besonders oft ist dies für indische und polnische Priester maßgeblich. Unmittelbar berufsbezogene Motive spielen bei etwa einem Viertel der Priester eine Rolle, ein gutes Sechstel erhofft sich Impulse für das eigene Glaubensleben. Alle anderen Motive wurden kaum angekreuzt. Es fällt auf, dass deutlich mehr indische als polnische Priester (50,3 % zu 40,8 %) mithelfen wollen, den Glauben in Deutschland wieder neu zu entfachen.

### *Sprachkompetenzen der Priester in der Selbsteinschätzung*

Ihr in der Regel längerer Aufenthalt führt dazu, dass sie mit über 50 % in gemeindeleitenden Funktionen tätig sind. Ihre eigene Situation sehen die ausländischen Priester insgesamt erstaunlich positiv. Wenn sie auf ihre fehlende oder begrenzte Vorbereitung im eigenen Heimatland hinsichtlich Sprache, Kultur und kirchlicher Realität in Deutschland zurückschauen, sind sie davon überzeugt, ungeheuer viel gelernt zu haben. Auch hinsichtlich ihrer sprachlichen Kompetenzen bestätigen sie sich große Fortschritte und sehen in ihren sprachlichen Fähigkeiten kein gravierendes Hindernis für eine erfolgreiche seelsorgliche Arbeit.

### *Wohlbefinden der Priester in den Gemeinden*

In der schriftlichen Befragung zeichnen die ausländischen Priester ein Bild von überwiegend positiven Entwicklungen und

harmonischen Beziehungen in den Gemeinden. Auf die Frage „Fühlen sie sich in Ihrem Seelsorgebereich wohl?“ gaben jeweils ca. 43 % an, sich sehr wohl zu fühlen bzw. „eher wohl“. Nur knapp 6 % äußerten, sich „eher unwohl“ und „sehr unwohl“ zu fühlen. Besonders gute Noten erhielt die Zusammenarbeit mit den Priesterkollegen vor Ort. Die überwiegend positive Bewertung der Entwicklungen in der Gemeinde durch die ausländischen Priester steht demgegenüber in einem gewissen Kontrast zu den Ergebnissen der Fallstudien.

### **Anforderungen heutiger Gemeindepastoral: Bedingungen des Gelingens**

Was lässt sich aus den Fallstudien der zehn Gemeinden für die Fragestellung nach dem Gelingen oder Misslingen des Einsatzes ausländischer Priester in deutschen Gemeinden lernen? Selbstverständlich ist es kaum zu vermeiden, dass in die Bewertung „gelungen“ oder „eher misslungen“ subjektive Bewertungen eingehen und dass es Fälle gibt, in denen sich Aspekte des Gelingens und Misslingens die Waage halten. Die Eigendynamik der Gemeindeentwicklung scheint aber in die eine oder in die andere Richtung zu drängen, sodass sich eine Zuordnung zu „gelungen“ oder „eher misslungen“ wie von selbst ergibt. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist an dieser Stelle zu betonen, dass aller Wahrscheinlichkeit nach auch mit Blick auf von deutschen Priestern geleitete Gemeinden nicht selten von einem „Scheitern der Pastoral“ gesprochen werden muss. Vergleichbare Forschungen stehen aber leider nicht zur Verfügung. Es geht – dies ist unbedingt im Blick zu behalten – nicht um

einen Nachweis des Versagens einzelner oder mehrerer ausländischer Priester in der Pastoral. Vielmehr steht die *Klärung der Bedingungen* des „Gelingens“ im Zentrum des Interesses. Gezielte Anstrengungen zur Verbesserung der Situation setzen gesicherte Erkenntnisse über die Faktoren voraus, die zum „Gelingen“ beitragen. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist das hohe Maß an Voraussetzungen und Anforderungen, die heute für eine gelingende Gemeindepastoral zu konstatieren sind.

Nach eigenen Angaben können – nach anfänglichen Schwierigkeiten – fast alle der ausländischen Priester (87 %) heute gut oder sehr gut Deutsch sprechen. Zu beachten ist aber, dass das sprachliche Niveau, das für die Seelsorgearbeit notwendig ist, ein anderes ist als dasjenige, das man für die Bewältigung des Alltags braucht. Die „geistliche Kommunikation“ (Luhmann), deren zentrale Träger die Priester in der Gemeinde sind, verlangt eine außerordentlich hohe Sprachfähigkeit. Mit einem normalen Verstehen und Beherrschen der deutschen Sprache ist es nicht getan. Durch die Teilnahme an der alltäglichen Medienkommunikation geprägt, erwarten die Gläubigen, dass auch die „geistliche Kommunikation“ ein bestimmtes Niveau nicht unterschreitet. Wo bestimmte Kommunikationsniveaus nicht eingehalten werden, kommt es nicht – davon ist auszugehen – zu einer „geistlichen Kommunikation“. Dies betrifft sowohl die gesamte gottesdienstliche Kommunikation, insbesondere die Predigt, aber auch das persönliche seelsorgliche Gespräch. Wo in einer Gemeinde die „geistliche Kommunikation“ über längere Zeit nicht zustande

kommt, wendet sich ein großer Teil der Gläubigen ab. Die „geistliche Kommunikation“ macht das Kerngeschehen gemeindlichen Lebens aus, auf das die Gläubigen heute in wachsendem Maße angewiesen sind, um eine gläubige Existenz zu realisieren. Bringen ausländische Priester – so unsere These – nicht außerordentlich hohe Befähigungen zur Kommunikation mit, sind sie in Gefahr, als zentrale Träger „geistlicher Kommunikation“ in den Gemeinden zu scheitern.

### Schlussfolgerungen und Handlungsempfehlungen

Welche Folgerungen lassen sich aus den Ergebnissen der Studie für den Einsatz ausländischer Priester in der Seelsorge deutscher Diözesen ziehen? Bei den folgenden Thesen handelt es sich nicht um Handlungsempfehlungen im strengen Sinne. Empirische Forschungsergebnisse allein können niemals eine hinreichende Grundlage für wichtige pastorale Entscheidungen bieten. Sie können theologische Reflexionen und durch sie angeleitete pastorale Grundentscheidungen nicht ersetzen. Sie stellen aber gewissermaßen eine notwendige, wenn auch keine hinreichende Bedingung für verantwortbares kirchliches Handeln und Entscheiden in der Pastoral dar. In diesem Sinne verstehen sich die folgenden Thesen als ein Beitrag zur Entscheidungsfindung in der deutschen Kirche, welcher Weg in der Frage des Einsatzes ausländischer Priester von den Verantwortlichen künftig eingeschlagen werden sollte.

1. Nach unseren Ergebnissen ist der systematisch und längerfristig betriebene Einsatz ausländischer Priester nicht dazu in der Lage, die drängenden

Personalprobleme in den deutschen Diözesen angemessen zu lösen. Als „Königsweg“ zur Lösung des Problems eignet sich der Einsatz ausländischer Priester nicht. Geht man von Mindestanforderungen für Priester in der heutigen Seelsorge und Pastoral aus, so sind Risiken erkennbar, dass sie von nicht wenigen ausländischen Priestern unterschritten werden. Sie betreffen insbesondere die notwendigen kommunikativen und Leitungsfähigkeiten in den Pfarrgemeinden. Die „normalen“ Anforderungen an die Seelsorge heute und die „durchschnittlich“ von ausländischen Priestern mitgebrachten Kompetenzen passen zu wenig zusammen, als dass der Einsatz ausländischer Priester als „normale“ Strategie zur Sicherstellung der Seelsorge verfolgt werden sollte.

2. Hat man den Einsatz ausländischer Priester als außerordentliche Maßnahme zur Verbesserung der Seelsorge in den deutschen Diözesen im Blick, ergeben sich andere Bewertungen. Wir sind auf ausländische Priester gestoßen – wir sprechen vom Typus des „globalen Priesters“ –, die hohe sprachliche Fähigkeiten mitbringen, sich auf die Situation der Gläubigen in den Gemeinden ausgezeichnet einzulassen verstehen und gewissermaßen der Weltkirche vor Ort ein Gesicht zu geben vermögen. Es lohnt sich, für die „globalen Priester“ Einsatzmöglichkeiten in der deutschen Seelsorge vorzusehen und so zu einem internationalen

Austausch in der Pastoral zu kommen.

3. Die Rekrutierungswege und die Auswahlprozesse für den Einsatz ausländischer Priester in den deutschen Diözesen rücken damit in das Zentrum des Interesses. Hier liegt der Schlüssel für eine angemessene Problemlösung. Es bedarf einer kritischen und konsequenten Auswahl, um die für den Einsatz in der deutschen Seelsorge geeigneten Kandidaten zu finden und diese für die Seelsorge in Deutschland zu gewinnen. Bei der Auswahl muss klar sein, dass nur bei außerordentlichen Befähigungen und gefestigten, auf den Einsatz in Deutschland ausgerichteten Motivlagen der Kandidaten eine Chance besteht, dass der Einsatz positiv verläuft.

4. Vor diesem Hintergrund bekommen die Vorteile, aber auch die Nachteile der Einsatzprogramme und Kooperationen einiger deutscher Diözesen mit Orden und Diözesen außerhalb Deutschlands Konturen. Die Programme ermöglichen eine längerfristige Planung und Sicherung des Einsatzes von ausländischen Priestern und bieten den Diözesen eine größere Unabhängigkeit gegenüber den Zufälligkeiten eigener Bewerbungen der Kandidaten und selektiven Kontakten der Bischöfe. Wo die Programme aber dazu führen, dass die deutschen Diözesen ihre Entscheidungsmöglichkeit verlieren, wenn sie in ihrer Diözese zum Einsatz kommen lassen und wenn nicht, sind sie eher abzulehnen. Nach unseren Ergeb-

nissen kann man nicht davon ausgehen, dass die innerhalb von Einsatzprogrammen nach Deutschland kommenden Priester auch mit einiger Sicherheit die notwendigen Motivationen und Qualifikationen besitzen, um erfolgreich in der deutschen Seelsorge arbeiten zu können. Dem Typus des von Orden oder Diözesen „entsendeten Priesters“ – so unsere Ergebnisse – fehlen häufig sowohl die spezifischen Motivationen zur Tätigkeit in den deutschen Diözesen als auch die Bereitschaft, sich die notwendigen Kompetenzen längerfristig aneignen zu wollen. Vornehmlich die Einsatzprogramme sind dafür verantwortlich, dass über die Hälfte der ausländischen Priester allein aus zwei Ländern kommen. Die weltkirchlichen Möglichkeiten der Personalrekrutierung werden so nur sehr eingeschränkt wahrgenommen.

5. Es muss nicht eigens betont werden und ist auch allen Verantwortlichen klar, dass eine Praxis, die die größten Lücken in der Versorgung mit Priestern einfach mit ausländischen Priestern stopft, nicht Bestand haben kann. Notwendig sind längerfristige Überlegungen, welche Gemeinden sich für den Einsatz eines ausländischen Priesters eignen könnten. Diese sind dann auf eine mögliche seelsorgliche Tätigkeit und Leitung durch einen ausländischen Priester vorzubereiten. Dazu gehören auch interkulturelle Trainings mit dem hauptamtlichen Personal und den Aktiven in den Gemeinden.

6. Die bisherigen Anstrengungen und Programme der Diözesen zur Vorbereitung und Begleitung des Einsatzes ausländischer Priester reichen häufig nicht aus. Notwendig



Karl Gabriel / Stefan Leibold / Rainer Achtermann, Die Situation ausländischer Priester in Deutschland (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 13), Ostfildern 2011.

Eine Kurzfassung der Studie kann von der Website der Deutschen Bischofskonferenz heruntergeladen werden.

wäre eine intensivere Einführung und Auseinandersetzung mit den westeuropäischen theologischen Strömungen. Die Sprachförderung muss zu einer kontinuierlichen Sache werden und darf nicht abbrechen,

wenn ein bestimmtes Niveau erreicht ist. Wenn sich Unverständnis und Distanz gegenüber den Ambivalenzen der westlichen Kultur zu einer ablehnenden Haltung verdichten und sich mit dem Ziel der Missionierung der deutschen Gesellschaft und Kirche verbinden, belastet dies die Pastoral und Seelsorge vor Ort. Wichtig erscheint eine klare Verpflichtung auf die pastoralen Zielsetzungen und Leitbilder der Pastoral in den Gemeinden. Nach unseren Ergebnissen ist davon auszugehen, dass sich zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung der ausländischen Priester leicht Diskrepanzen ergeben. Notwendig wäre deshalb eine kontinuierliche Begleitung und sensible Supervision der ausländischen Priester. Die deutschen Diözesen können auf diesem Feld durch mehr Austausch viel voneinander lernen.

7. Der Einsatz ausländischer Priester kann mit einem erheblichen „weltkirchlichen Gewinn“ verbunden sein. Dieser ergibt sich aber nicht automatisch und von selbst. Es bedarf dazu eigener Anstrengungen und Vernetzungen. Bisher spielt beim konkreten Einsatz ausländischer Priester die explizite Zielsetzung der weltkirchlichen Öffnung der deutschen Gemeinden keine oder eine nur sehr untergeordnete Rolle. An eine systematische Vernetzung zwischen den für die ausländischen Priester in den Diözesen Zuständigen mit den Abteilungen Weltkirche scheint bisher niemand gedacht zu haben. Dasselbe gilt im Hinblick auf die



*Der Blick über die deutsche Perspektive hinaus auf die weltweite Kirche: Die Möglichkeiten, die der Einsatz ausländischer Priester dafür bietet, sind noch keineswegs ausgeschöpft.*

Bild Globus: © Stephanie Hofschlaeger / PIXELIO, [www.pixelio.de](http://www.pixelio.de). Bild Gabriel: privat.

Kontaktnetze mit den weltkirchlichen Werken der deutschen Kirche. Die konkret von uns beobachteten Kontakte, die sich durch den Einsatz ausländischer Priester in deren Heimatländer ergeben, beschränken sich offenbar weitgehend auf partikuläre Kontakt- und Hilfebeziehungen.

8. Besonders prekär erscheint häufig die Lage der ausländischen Priester, die zum

Promotionsstudium nach Deutschland kommen und über ein Stipendium in den deutschen Diözesen zum Einsatz gelangen. Sie arbeiten häufig unter wenig geklärten Rahmenbedingungen, sehen sich hohen Erwartungen der Gemeinden hinsichtlich ihres Einsatzes konfrontiert und tun sich schwer, durch klare Abgrenzung ihrer Aufgabfelder den Erfordernissen von Studium und Praxis zugleich

gerecht zu werden. Ohne eine spezifische Betreuung durch Personen, die die Anforderungen in beiden Bereichen kennen und angesichts der gegenwärtigen Konfliktrichtigkeit in den Pfarrgemeinden konkrete Hilfestellungen geben, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass der Einsatz mit großen Schwierigkeiten in beiden Anforderungsbereichen verbunden ist. ■



# xp-erience

## Ein Pilot-Projekt der Erzdiözese Wien zur Pastoral im Bereich Spiritualität und Esoterik

Beate Zimmermann

Ist es möglich, Menschen, die in der Esoterik Antworten auf die Fragen nach Sinn und Ziel ihres Lebens suchen, mit „Angeboten der Kirche“ zu erreichen? Bietet der christlich-katholische Glaube Menschen etwas an, die bisher nicht auf die Idee kamen, Spiritualität und geistliche Tiefe in den Reihen der Kirche zu suchen? Dies waren die Ausgangsfragen eines Projektes des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien.

**X**p-erience ist ein fünfjähriges Projekt, das sich an den geistlichen Fragen, Bedürfnissen und Träumen von kirchenfernen, aber esoterikaffinen Menschen orientiert und Deutungsangebote aus dem reichen Schatz der christlichen Tradition und Spiritualität bieten will.

Ein genauerer Blick auf die Zielgruppe zeigt, dass die Kirche bei diesen Menschen nicht das Image einer spirituellen Größe hat und viele Ausdrucksformen christlicher Spiritualität unbekannt sind. Auch Defizite in der kirchlichen Verkündigung, v. a. hinsichtlich der Ästhetik, tragen das ihre dazu bei. Angesichts dieses Befundes nahm sich das Projektteam vor, Rahmenbedingungen, Paradigmen, Formen und Inhalte sowie Qualitätsansprüche einer maßgeschneiderten Pastoral in diesem Feld praktisch zu erkunden und zu reflektieren.

### Erfahrungsorientierte Seminare

Nach einer intensiven Vorbereitungsphase hat sich im Herbst 2007 ein fünfköpfiges Lenkungsteam herauskristallisiert, beste-



Dr. Beate Zimmermann ist Projektleiterin von xp-erience und Leiterin des Bereichs „Förderung Geistlichen Lebens“ im Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

hend aus einem dreiköpfigen Durchführungsteam und zwei weiteren Personen zur Reflexion und Planung. In den Jahren 2007 bis 2011 hat dieses xp-erience-Team sieben Veranstaltungen bzw. Veranstaltungsreihen durchgeführt. Deren Ziel war es, zielgruppenspezifische erfahrungsorientierte Seminare zu entwickeln und angemessene Angebotsorte zu identifizieren und zu nutzen. In der Folge wurde ein Kompetenzprofil für in diesem Feld tätige pastorale MitarbeiterInnen erstellt. Die Ergebnisse und Erkenntnisse wurden in einem Evaluationsbericht<sup>1</sup> veröffentlicht.

### Zielgruppe

Wichtige Hinweise, wie heute eine Pastoral im spirituell-esoterischen Feld aussehen könnte, holte sich das xp-erience-Team von der Marktforschung: Die Sinus-Studie hat einzelne Marktmilieus konturiert, aus denen sich das xp-

<sup>1</sup> Evaluationsbericht, 108 Seiten, zum Preis von 7 Euro (+ Porto) zu bestellen bei: Förderung Geistlichen Lebens, Stephansplatz 6, 1010 Wien, ÖSTERREICH, +43/1/51552-3309, fgl@edw.or.at.

erience-Team das Milieu der „ExperimentalistInnen“ wählte. Dieses ist besonders esoterikinteressiert, individuell ausgerichtet und gilt als „neue Boheme“ oder „Lifestyle-Avantgarde“, der es um ungehinderte Spontaneität in einem Leben voller Widersprüche geht. Es ist besonders aufgeschlossen für die Sinn- und Transzendenzfrage, betreibt diese Sinnsuche und Sinnkonstruktion aber ganz massiv an der Kirche vorbei. Besonders für ein kirchliches Leben im Rahmen einer Pfarrstruktur scheint diese Gruppe kaum bis gar nicht ansprechbar zu sein, so dass hier neue pastorale Formate erst noch zu entwickeln sind.

### Projektname

Als Projektname verständigte sich das Team auf den Namen xp-erience, der als Kurzfassung die Absicht und Zielvorgabe aussagt: Das Christusmonogramm xp verweist auf die Liebeszusage Gottes an den Menschen in Jesus Christus; die Verwandtschaft mit dem englischen Wort experience macht das Anliegen deutlich, Lebenserfahrung als geistliche Suchbewegung und Versuch der Selbsttranszendenz ernst zu nehmen.

### Werbung

Als knifflige Herausforderung entpuppte sich die Werbung. Es sollten ja vor allem kirchenferne Personen angesprochen werden. Um eine adäquate Ästhetik, Sprache und angemessene Konventionen entwickeln zu können, wäre die Teilnahme von Kircheninsidern hinderlich. Deshalb wurden alle im kirchlichen Raum üblichen Werbeschriften vermieden. Hilfreich erwiesen sich der Aufbau der Internetpräsenz [www.xp-erience.at](http://www.xp-erience.at), Eintrag in

Online-Veranstaltungskalender der Esoterikszene, gezielte Print-Inserate in relevanten Medien, Auflegen von Foldern in Esoterikshops (so diese sich nicht gegen katholische Angebote verwehren), Versand von Flyern an LebensberaterInnen, AlternativmedizinerInnen, ErwachsenenbildnerInnen, EsoterikerInnen, MasseurInnen, Reiki-Therapeuten etc. sowie das Angebot eines regelmäßigen Newsletters für Interessierte.



### Verschiedene Formate

In sieben Veranstaltungen wurden verschiedene Formate und Inhalte in der Praxis getestet. Der Tagesworkshop monastic xp-erience verstand sich als Einladung an ExperimentalistInnen,

den Mönch bzw. die Nonne in sich zu entdecken. Die Grundidee war, für Experimentalisten einen Erlebnisraum anzubieten, an dem authentische christliche Spiritualität erlebbar werde, um so ein Interesse an mehr Information und auf Nachfolgeveranstaltungen zu wecken. Dazu wurde ein breites Setting von Medien und Techniken verwendet: von Texten alter Handschriften und Hohe-lieb-Bildern der Rothschild-Canticles über eine Klosterführung bis hin zu Klangerfahrungen; von Lektüre über inneres Hören bzw. Schauen bis hin zur Meditation. Es zeigte sich, dass der Veranstaltungsort, ein Dominikanerkloster, als spirituell höchst aufgeladener Ort wahrgenommen wurde, weit genug weg von der Institution Kirche im Sinne von „machtausübender Amtskirche“, um verheißungsvoll in Richtung „alte, verlässliche mystische Tradition“ zu weisen.

Den zweiten Erkundungsschritt bildete die Nachtveranstaltung peak xp-erience, eine spirituelle Wanderung auf den Hohen Lindkogel (847 m), die an die jüdisch-christliche Tradition des Heiligen Berges als Ort der Gottesbegegnung und Offenbarung anknüpfte. Der Aufstieg in der Nacht stellt eine Grenzerfahrung dar, in der die TeilnehmerInnen ihren eigenen Rhythmus kennenlernen, sich mit Grenzen und Schwächen auseinandersetzen und dadurch eine gewisse Krisenfestigkeit gewinnen sollten. Mit Hilfe von spirituellen und theologischen Impulsen konnten die TeilnehmerInnen die Tiefendimension dieser ganzheitlichen Lebenserfahrung entdecken: Das Unterwegs-Sein des Lebens ist auf die Begegnung mit Gott ausgerichtet.

Die acht Abende der Reihe xp-erience!it<sup>2</sup> konnten als Durchbruch und Höhepunkt des ganzen Pilotprojektes bezeichnet werden. Mittlerweile hatte sich eine positive Mundpropaganda über das Projekt und auch eine gewisse Vernetzung ergeben, so dass die TeilnehmerInnen beinahe von selbst zahlreicher wurden. Absicht dieser Reihe war es, in einen existentiellen Dialog mit großen Gestalten christlicher Mystik zu treten – zu den Themen Schöpfung sowie Berufung (Ignatius), Liebe (Caterina), Gottesliebe (Bonaventura), Gelassenheit und *vacatio Dei* (Eckhart), Engagement (Teresa) und Unterscheidung der Geister (Ignatius) – und Formen gegenständlicher Meditation einzuüben.

Die dreiteilige Reihe spirit xp-eriences zielte auf ungegenständliche Kontemplation, die für die TeilnehmerInnen eine größere Herausforderung darstellte als inhaltlich vorgegebene Meditationsformen.

Insofern erstaunt es nicht, dass stillness xp-erience, eine als offene Reihe von Kontemplationsabenden mit ungegenständlicher Meditation konzipierte Veranstaltung an einer Location der Zazen-Bewegung, sozusagen als eine Art „Cross-over-Versuch ins Zen-Milieu“, keine Resonanz fand. Hier ist auch deutlich eine Grenze sichtbar geworden: In der Bewerbung wurden mit den Signalwörtern „Körpergebet, Kontemplation, Schweigen“ keinerlei christliche Inhalte transportiert, und damit wurde die Veranstal-

tung profillos und von anderen spirituellen Angeboten ununterscheidbar. Umso deutlicher wurde für das Projektteam das eigene Profil „Kompetenz in christlicher Spiritualität und Mystik“ deutlich.



Die vierteilige Reihe vital spirits versuchte, in einem Esoterikzentrum eine christliche Gesundheitslehre im Grenzbereich zwischen Spiritualität und Ganzheitsmedizin zu vermitteln. Die verhaltene Teilnahme zeigte, dass der Wellness-Markt gesättigt und diese Sparte von vielen anderen Mitbewerben besetzt ist, gegen die sich ein christliches Programm erst zu behaupten hätte.

Den Abschluss bildete die vierteilige Reihe mystik vor ort, die unter Einbindung externer Refe-

renten (Karmelit, Heilig-Geist-Schwester, Jesuit, Dominikaner) zeigen wollte, dass Spiritualität einen „Sitz im Leben“ im heutigen Wien hat. Bemerkenswert war das Interesse einer vierköpfigen Reiki-Gruppe, das diese dem lateinischen Rosenkranzgebet entgegenbrachte – es wirft ein Schlaglicht auf die eigenartige Faszinationskraft von Spiritualitätsformen auf Experimentalisten, die im innerkirchlichen Diskurs als traditionell gelten.

## Erfahrungen

Das Pilot-Projekt war trotz einiger Schwächen ein echter Erfolg. Die Zielgruppe wurde erreicht. Es hat sich gezeigt, dass sich auch kirchenferne Menschen etwas von der spirituellen Tradition der Kirche, vor allem der Mystik, erwarten, wenn diese in einer milieuspezifischen Sprache und Ästhetik präsentiert wird. Es wurden erste Tendenzen zur Gemeindebildung beobachtet. Deshalb zielen nun weitere Überlegungen darauf, eine neue Form von Kirche- und Gemeinde-sein für und mit esoterikbegeisterten Menschen zu entwickeln, fußend auf den Erfahrungen des Pilot-Projektes xp-erience, an einem stabilen Ort sowie mit angemessenen Personal- und Sachressourcen. Man darf auf den weiteren Fortgang gespannt sein ...

<sup>2</sup> Acht ausgearbeitete Einheiten incl. Materialblätter wurden als Behelf herausgegeben: „Mystik – die blühende Kraft der Seele“, zum Preis von 6 Euro (+ Porto) bei Förderung Geistlichen Lebens (s. o.) zu beziehen.

# Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland

## Ergebnisse einer ländervergleichenden Umfrage

*Tobias Kläden*

„Wie erleben und evaluieren Deutsche und US-Amerikaner ihre Pfarrgemeinden vor Ort?“ – unter dieser Leitfrage wurden in einer länderübergreifenden repräsentativen Telefonumfrage jeweils über 1.000 erwachsene (in Deutschland: ab 14 Jahren) Katholikinnen und Katholiken befragt. Die bereits 2006 durchgeführte und nun publizierte Umfrage wurde in Deutschland vom an der Ruhr-Universität Bochum angesiedelten Projekt Crossing-Over und in den USA von der Purdue University, Indiana, in Auftrag gegeben. Zusätzlich zur Aufbereitung des Datenmaterials in Tabellenform werden die Ergebnisse in dem vorliegenden Sammelband aus verschiedenen Perspektiven (Kirchengeschichte, Sozialwissenschaften, Praktische Theologie) gedeutet.

Zwei Aspekte machen diese ländervergleichende Studie besonders interessant: Zum einen erlaubt der komparative Vergleich zweier Länder mit ganz unterschiedlichen religiösen Kulturen, sich selbst im Anderen zu spiegeln und somit neu zu sehen. Sich selbst aus einem anderen Blickwinkel wahrzunehmen, kann

neue Perspektiven eröffnen und Lernprozesse anstoßen. Zum anderen haben die Herausgeber darauf verzichtet, eine quasi autoritative Deutung der Ergebnisse vorzulegen, indem sie die Daten ganz puristisch-deskriptiv in einem Tabellenanhang präsentieren. Das Zahlenmaterial wird schlicht kreuztabelliert dargeboten, d. h. die Zustimmungsggrade zu den verschiedenen Frage-Items werden differenziert nach Geschlecht, Geburtskohorte und Bildungsgrad, jeweils getrennt für Deutschland und die USA, angegeben. Mit diesem Material ausgestattet, legen die verschiedenen Autoren des Sammelbands ihre jeweilige Perspektive auf die Thematik an und kommen so zu ganz unterschiedlichen, teils sogar konträren Ergebnissen. Dadurch wird dieser Band zu einem Paradebeispiel dafür, dass empirische Daten ihre Interpretation nicht selbst enthalten, sondern dass die Interpretation vom jeweiligen theoretischen Standpunkt abhängt.

Interessant ist die Umfrage aber natürlich allein schon deshalb, weil besonders im deutschen Raum repräsentatives Da-

tenmaterial schlicht fehlt, das die Einstellungen der Katholiken zu ihren Pfarrgemeinden abbilden würde. Daher lohnt sich ein Blick in die Ergebnisse, die methodisch am fundiertesten von den Religionssoziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta dargeboten werden<sup>1</sup>. Die Differenzen zwischen den Katholiken in Deutschland und in den USA sind jedenfalls nicht zu übersehen: Während in den USA 42 % der Befragten wöchentlich in die Kirche gehen, sind es in Deutschland nur 24 %; auch der Anteil derjenigen, die wöchentlich an der Kommunion teilnehmen, täglich beten, regelmäßig in der Bibel lesen und mindestens einmal im Monat zur Beichte gehen, ist unter den US-amerikanischen Katholiken höher als bei den deutschen: Zwar sind

<sup>1</sup> Sie beschränken sich nicht auf eine rein deskriptive Analyse nach Augenschein, sondern führen mit dem Datenmaterial weitergehende inferenzstatistische Analysen wie Varianz- und Regressionsanalysen durch. Dies erlaubt es ihnen, Unterschiede zwischen Mittelwerten bzw. Zusammenhänge zwischen Variablen auf ihre statistische Signifikanz hin zu überprüfen, d. h. ihre Aussagen mit einer angebbaren Irrtumswahrscheinlichkeit zu treffen.



es in den USA nur 22 %, die alle diese vier kirchlich-religiösen Praktiken ausüben, in Deutschland jedoch nur 10 % der Katholiken. Dieser Anteil steigt jedoch auf 37 % (USA) bzw. 16 % (Deutschland), wenn man nur diejenigen befragt, die sich einer Pfarrgemeinde zugehörig fühlen; mit der Bindung an eine Pfarrgemeinde steigt also die Wahrscheinlichkeit einer regelmäßigen kirchlichen Praxis.

Hinsichtlich der religiösen Überzeugungen sind die Differenzen zwischen den amerikanischen und den deutschen Katholiken nicht ganz so stark wie bei der religiösen Praxis, aber sie sind immer noch deutlich. So etwa glauben 87 % der amerikanischen Katholiken, dass Jesus wirklich von den Toten auferstanden ist, während es bei den deutschen nur 69 % sind. Zustimmend zur Transsubstantiation äußern sich 83 % der amerikanischen und 66 % der deutschen Katholiken; Ähnliches gilt für die Fragen nach der Gottessohnschaft Jesu und nach der Gottesmutterchaft Mariens sowie für die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch. Auch bei den Glaubenswerten sind wieder Unterschiede zwischen Mitgliedern von Pfarrgemeinden und Nichtmitgliedern zu beobachten, doch sind die Unterschiede in den USA viel geringer als in Deutschland. In den USA scheinen also die religiösen Überzeugungen der Gemeindemitglieder auf die nicht an eine Gemeinde gebundenen Katholiken auszustrahlen, während dies in Deutschland nicht der Fall ist. Zur Erklärung dieser Daten nehmen Pollack und Rosta zunächst Bezug auf *sozialstrukturelle Differenzen*, also Unterschiede in der Alters-, Bildungs-, Einkommens- und Mobilitätsstruktur der

amerikanischen gegenüber den deutschen Katholiken. Dabei erweist sich, dass die Katholiken in den USA im Vergleich zu denen in Deutschland ein höheres Bildungsniveau, einen geringeren Altersdurchschnitt, eine höhere Erwerbstätigenquote, eine höhere städtische Prägung und eine höhere Mobilität aufweisen. Diese Unterschiede lassen sich aber nach den Analysen der Religionssoziologen nicht auf die besondere Situation der Katholiken jeweils in den USA bzw. in Deutschland zurückführen, sondern auf Differenzen zwischen den USA und Deutschland generell.

Kai Reinhold / Matthias Sellmann (Hrsg.), *Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und Deutschland. Überraschende Ergebnisse einer ländervergleichenden Umfrage*, Münster 2011.

Betrachtet man jedoch die regelmäßig praktizierenden Katholiken gesondert, so treten Unterschiede zwischen Katholiken und Gesamtbevölkerung deutlicher hervor – sowohl in den USA als auch in Deutschland, doch sind die Differenzen in Deutschland größer. Man kann feststellen, dass das gemeindliche Leben in Deutschland „in starkem Maße von gering Gebildeten (54 % der kirchlich Engagierten vs. 11 % in den USA), von Pensionären (42 % vs. 19 % in den USA), Landbewohnern (38 % auf dem Land; 12 % in Großstädten vs. 51 % in den USA) und geographisch Immobilen (41 % vs. 15 % in den USA) getragen ist. Gebildete, Jün-

gere, Erwerbstätige, Großstädter und Mobile spielen dagegen in den katholischen Gemeinden der USA eine größere Rolle“ (72 f.). Höhere Bildung hat in Deutschland sowohl auf die kirchliche Praxis als auch auf die Zustimmung zu religiösen Überzeugungen einen negativen Einfluss; in den USA hingegen hat ein höherer Bildungsgrad einen (wenn auch statisch nicht signifikanten) positiven Effekt auf kirchliche Praxis.

Hinsichtlich der Einschätzung des Angebots der *Pfarrgemeinde* wird ein deutlicher Unterschied zwischen den USA und Deutschland sichtbar: Während zwei Drittel der amerikanischen Katholiken mit dem pfarrgemeindlichen Angebot zufrieden sind, ist es in Deutschland noch nicht einmal ein Drittel. Doch obwohl die Evaluation des gemeindlichen Angebots in den USA deutlich positiver ausfällt als in Deutschland, üben die amerikanischen Katholiken auch häufiger Kritik an ihren Gemeinden (was vermutlich mit ihrem jugendlicheren, mobileren und höher gebildeten Sozialprofil zu tun hat).

Erstaunlich ist außerdem, dass in Deutschland die Verknüpfung von Pfarrgemeinde und Freundeskreis sehr viel stärker als in den USA ist: In Deutschland geben zwei Drittel an, dass mehr als fünf Mitglieder des engsten Freundeskreises ebenfalls zur Pfarrgemeinde gehören, während es in den USA nur ein Viertel ist. „Für Deutschland entsteht damit der Eindruck eines weithin traditionellen, durch Immobilität, Überalterung und Konventionalität geprägten Gemeindeverhältnisses, in welchem die sozialen Bindungen wichtiger sind als das Leistungsniveau der kirchlichen Angebote“ (79 f.).

Schließlich ist nach dem *religiös-kulturellen Kontext* und seinem Einfluss auf die im Vergleich zu Deutschland höhere Partizipationsbereitschaft der amerikanischen Christen zu fragen. Auch hier zeigt sich, dass der Unterschied in der Einschätzung der Bedeutung von Religion sowie in der Häufigkeit der Gebetspraxis zwischen Deutschen und Amerikanern insgesamt viel größer ist als die Unterschiede zwischen den Katholiken und der jeweiligen Gesamtbevölkerung. Dieser Unterschied wirkt sich dann auch auf die Differenz zwischen deutschen und amerikanischen Katholiken aus. „Wenn amerikanische Katholiken religiös entschiedener und kirchlich engagierter als deutsche Katholiken sind, dann hat das einen entscheidenden Grund in der höheren Religiosität und Aktivität der Amerikaner insgesamt“ (82).

Insofern belegen die Daten der Umfrage noch einmal deutlich das höhere Religiositätsniveau der USA im Vergleich zu Deutschland, aber auch anderen westlichen Industrienationen. Dies zeigt, dass die Annahme eines rein linearen Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Abnahme religiöser Vitalität zu undifferenziert ist; vielmehr sind weitere Faktoren und historische Pfadabhängigkeiten in die Erklärung der Unterschiede in den Religiositätsniveaus heranzuziehen<sup>2</sup>.

Für den deutschen Kontext ist die Interpretation dieser Umfrage interessant und aufschlussreich. Sie spiegelt z. B. die unterschiedlichen Positionen in der Gemein-



Kirchen in den USA: in New York ...

detheologie der gegenwärtigen Pastoraltheologie wider. So etwa kommt Norbert Mette zu dem Schluss, „dass der Ruf der Pfarrgemeinden im katholischen Kirchenvolk besser ist, als es viele Stimmen in der deutschsprachigen Pastoraltheologie vermuten ließen“ (144). Mette geht davon aus, dass eigentlich angesichts der großen strukturellen Unterschiede in der kirchlichen Situation zwischen Deutschland und den USA (Minderheitenposition der katholischen Kirche in den USA, Konkurrenz anderer De-

nominationen, von den Pfarrgemeinden eingezogene Kirchenbeiträge, stark ausgeprägtes Sponsorenwesen) auch viel größere Unterschiede hinsichtlich des Verhältnisses der Katholiken zu ihren Pfarrgemeinden zu erwarten wären. Er zeigt sich daher überrascht, dass die Umfrage doch ein immer noch hohes Zugehörigkeitsgefühl von gut 53 % der deutschen Katholiken mit ihren Pfarrgemeinden zutage fördert, gerade im Vergleich zu den 50 % registrierter Katholiken in den USA. Auch bei den sich nicht

<sup>2</sup> Vgl. dazu Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.





... und in San Francisco.

zugehörig Fühlenden konstatiert Mette immerhin eine gewisse Offenheit für die gemeindlichen Aktivitäten. Entscheidend ist nach Mette die Präsenz der Gemeinde bei den Menschen vor Ort, die sich durch andere Kommunikationsmittel nicht ausgleichen ließe.

Matthias Sellmann kommt zu einer ganz anderen, nahezu gegensätzlichen Deutung der Ergebnisse. Er sieht im kommunionalen und koinonalen Zuschnitt das Charakteristikum der Gemeinde in Deutschland, das sich z. B. in einer im Vergleich zu den

USA höheren sozialen Sensibilität ausdrückt. Insgesamt aber liegen die Pluspunkte stärker bei den amerikanischen Gemeinden. „Gerade in der Klarheit eines Vergleiches mit einer deutlich bekenntnisfreudigeren, missionarisch selbstbewussteren, partizipativer erlebten und theologisch wie kirchenrechtlich anpassungsbegeisterter Ortskirche in den USA schält sich das Profilmerkmal eines sozial, territorial und biografisch überschaubaren sowie diakonisch sensiblen deutschen Katholizismus heraus“ (195). Sell-

mann sieht – mit Rainer Bucher – in der starken koinonalen Orientierung der deutschen Gemeinden auch seine große Schwäche, denn er analysiert gleichzeitig eine Insuffizienz in den anderen Dimensionen der Gemeinde (Diakonie, Martyrie und Liturgie). Dahinter stehe eine innere Widersprüchlichkeit in der Gemeintheologie der 70er Jahre (und ihren Vorläufern), nämlich ein ambivalentes Verhältnis zur Freiheit: Man versucht, sich der religiösen Selbstbestimmung des Individuums zu öffnen, dies aber nicht konsequent, sondern nur halb, insofern es gleichzeitig beim Leitungsmonopol des Klerus und einer Milieuerengung der Gemeinden bleibt. Hier können nach Sellmann die deutschen Gemeinden vom amerikanischen Katholizismus lernen, da dieser „sich darstellt als partizipativ, synodal, demokratisch, emanzipativ, wahlformig, missionarisch, fromm, führungsstark, großzügig, jung, gebildet usw.“ (209). Sellmann plädiert daher dafür, dass die individuelle religiöse Selbstbestimmung in Deutschland stärker berücksichtigt und gleichzeitig mehr Kreativität im Entwerfen neuer christlicher Sozialformen entwickelt werden sollte.

Abschließend stellt sich die Frage: Wer von beiden hat Recht, welche der beiden konträren Positionen ist zu befürworten? Aus den empirischen Daten dieser rein deskriptiv angelegten Untersuchung lässt sich dazu keine Antwort ableiten, dazu hätte es eines stärker hypothesengeleiteten Designs bedurft. So bleibt es bei der Herausforderung an die katholische Kirche in Deutschland, sich vom Spiegel des US-amerikanischen Katholizismus zu Mut und Offenheit für neue Wege inspirieren zu lassen. ■

# Rezensionen

**Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg u. a.: Herder 2012, ISBN: 978-3-451-30537-5, 257 Seiten, € 19,99.**

Hans Joas, der langjährige Leiter des Max-Weber-Kollegs in Erfurt, legt mit diesem Buch eine Weiterführung seiner Überlegungen im Buch „Braucht der Mensch Religion?“ und gleichzeitig eine Synthese seiner Gedanken vor, die im öffentlichen Dialog und in vielen zu unterschiedlichen Anlässen gehaltenen Vorträgen entwickelt wurden. Dennoch ist dieses Buch kein „Sammelband“, sondern bietet dem Leser eine durchgängige Linie, der ihm eine Deutung der Erfahrung gestiegener Individualisierung des Glaubens und erweiterter Pluralität des Religiösen in der Gegenwart erlaubt. Im Hintergrund steht an vielen Stellen die Auseinandersetzung Joas' mit der so genannten Säkularisierungsthese, die das lineare, unumkehrbare und zwingende Verschwinden von Religion mit der Zunahme von Modernität in einer Gesellschaft erklärt. Dabei geht es Joas nicht darum, Prozesse der Säkularisierung zu ignorieren, sondern sie und auch religiöse Ausdruckformen in ihrer Vielfalt wahrzunehmen und so „nach alternativen Modellen für die Darstellung religiösen Wandels zu suchen“ (16).

So wird das erste Kapitel zunächst zu einer Auseinandersetzung mit Vertretern der Säkularisierungsthese. Joas stellt die Vieldeutigkeit der Begrifflichkeiten

von „Säkularisierung“, „Privatisierung“ und „Modernisierung“ vor Augen. Es geht ihm um eine angemessene Analyse der Dynamik religiöser Erfahrung und ihrer Deutung. Diese müssten aber als Einzelprozesse beschrieben werden und entziehen sich einer übergreifenden simplifizierenden Modellbildung. Die USA sind nach Joas ein Beweis dafür, dass religiöser Pluralismus die Vitalität des Religiösen unterstützen kann. Joas widerlegt weiterhin die kulturpessimistische These, dass der Glaube für die seelische Gesundheit des Einzelnen und für die gesellschaftlich-moralische Motivation unentbehrlich sei. Allen glaubensapologetischen Unkenrufen, die mit Säkularisierungsprozessen den Verlust des Moralischen und des gesellschaftlichen Zusammenhalts gleichsetzen, gibt er den Abschied. Säkularisierungsprozesse näher in den Blick nehmend, zeichnet der Autor nach, dass sie in Europa nie ein linearer und kontinuierlicher Prozess gewesen sind.

Interessanter, als Säkularisierung als einfache Folge von Fortschritten und Wirtschaftswachstum zu behaupten, ist die inhaltliche Konzentration auf institutionelle Arrangements zwischen Staat, Wirtschaft und Religionsgemeinschaften. Es seien in Europa drei Wellen der Säkularisierung festzustellen, zunächst 1791 im Gefolge der Französischen Revolution, der es jedoch weniger um das Christentum selbst als vielmehr um die wirtschaftliche und politische Rolle der Kirche

ging. Die zweite Welle habe mit den Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts zu tun, in denen die Kirchen in den anwachsenden Städten schlicht zu wenige Ressourcen verlagert bzw. aufgebaut hätten. Die dritte Welle, mit der die „Normalisierung der säkularen Option“ (Charles Taylor) einhergeht, geht auf die neuen Werte, Ideale und neuen Sakralisierungen der Jahre 1969–73 zurück. Joas legt jedoch keinen einheitlichen Prozess der Modernisierung zugrunde und weist darauf hin, dass die Geschichte der Säkularisierung immer auch eine Schuld- bzw. Unterlassungsgeschichte von Christen war. Versuche, Modernisierung im Rahmen der Kulturbedeutung des Protestantismus als „religiös begründete und geweihte Verselbständigung der nationalen Kulturen“, als religiösen „Individualismus der persönlichen Glaubensüberzeugung und die religiöse Heiligung der diesseitigen Weltarbeit“ (87) zu verstehen, entlarvt Joas als eine kulturprotestantische Meta-Erzählung. Es habe sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite „Reformation“ als „Reform“ und somit Modernisierung gegeben.

Die Menschheit befindet sich nach Joas derzeit im Zeitalter der Kontingenz. Dies hat den Vorteil, dass monothematische oder epochenbruchorientierte Zeitdiagnosen zurückgewiesen werden können. Kontingenz ist die Zunahme der Optionen unseres Handelns und gleichzeitig Zunahme der



Widerfahrnisse, die sich als Folgen daraus für den Menschen ergeben (121). Das Kontingente ist nicht „das Zufällige“, sondern das, was weder notwendig noch unmöglich ist. Für Joas erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage, „welche Wirkungen die Dauerkonfrontation mit religiös-weltanschaulicher Pluralität für die Chancen der Entstehung intensiver Wert- und Glaubensbindungen hat“ (122). Dabei zeigt sich der Sozialwissenschaftler überhaupt nicht skeptisch. Die Vermehrung der Optionen ist nur Gefahr für den, der sie als belastenden Zwang zur Entscheidung erlebt. Demgegenüber arbeitet Joas heraus, dass die gestiegenen Handlungsoptionen neue Formen und Anforderungen sozialen Lebens herausbilden. Die „entfallene“ Stabilität wird kompensiert durch höhere „dynamische“ Stabilität (140).

Wie nun kann religiöse Vielfalt in einer pluralen Gesellschaft gelebt werden? Die Pluralität auch religiöser und weltanschaulicher Entwürfe in positiver Weise zu gestalten setzt voraus, dass man Religionen „nicht als Wertsysteme oder als quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude, sondern als Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrung“ (153) wahrnimmt. Joas votiert in diesem Zusammenhang für eine gewisse Selbstrelativierung in Demut, der das Wort Gottes „nicht unvermittelter Selbstausdruck Gottes, sondern Wiedergabe der Mitteilungsabsicht Gottes im Bezugsrahmen der Empfänger“ (153) ist. Es gibt nach Joas auch in säkularer Situation vieles, an das das Christentum inhaltlich anknüpfen kann. Entscheidend für eine echte Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen ist, dass der

Glaube, die Wertbindungen und Weltdeutungen einen tatsächlichen Bezug zu konstitutiven Erfahrungen erhalten.

Auf die Zukunft des Christentums befragt, verweist Joas auf die Herausbildung eines neuen überkonfessionellen Glaubensmilieus, das sich aus der Auflösung der traditionellen konfessionellen Milieus heraus entwickelt. Des Weiteren betont er die Bedeutung von „außerkirchlichen Formen religiöser Orientierungen“, die er „implizite Religion“ (191) nennt. Es sei analytisch zwar nicht hilfreich, den Begriff der Religion allzu weit auszuweiten, sodass alles darin Platz findet, es gibt jedoch vielfältige Formen von Werthaltungen und Praktiken, die für Betroffene „Letztbezug und Höchstrelevanz“ (Detlef Pollack) haben. Es darf daher keine Ignoranz oder Ablehnung gegenüber Formen und Bewegungen frei vagieren der Religiosität wie der so genannten Kasualienfrömmigkeit geben. Die Zukunft des Christentums liege auch in der Gestaltung seiner sich andeutenden Globalisierung. Demgegenüber weist Joas die romantische These von dem homogen christlichen Abendland zurück. Der derzeitige Wandel bringt es mit sich, dass sich die Verbindung zwischen Glaube und homogenen sozialen Milieus lockert. Der Glaube muss also in einer Situation der weltanschaulichen Konkurrenz neu angeeignet und neu artikuliert werden. Joas sieht das verfasste Christentum in Europa für diesen Prozess nicht schlecht aufgestellt, wenn es die sich bietenden Chancen proaktiv und kreativ nutzt. Insbesondere die Felder des Liebesgebots, eines neuen Einbringens der Personalität, die Wahrnehmung und

Gestaltung von Spiritualität und Transzendenz sind für Joas die intellektuellen und lebenspraktischen Herausforderungen für das Christentum heute. Er prognostiziert, dass das Christentum nicht aus Europa verschwindet, jedoch muss es die Herausforderung der zunehmenden Pluralität und Heterogenität ergreifen und annehmen.



Joas regt den Leser an, seine Zeitdiagnose und Weltwahrnehmung an den herkömmlichen Hypothesenbildungen zum Stellenwert des Religiösen in der Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft zu überprüfen. Die Stärke des Buches ist, in Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Theorieentwürfen viele „Selbstverständlichkeiten“ zu dekonstruieren. Auch für das Christentum, nicht nur in seiner kirchlich verfassten Form, sind seine Anregungen Gelegenheit, zunächst selbstkritisch die eigenen Perspektiven, Ziele und Praktiken zu überprüfen. Es ist einleuchtend, dass der Sozialwissenschaftler sich bei der Prognose der Aussichten für Christentum und Kirche große Zurückhaltung auferlegt. Joas hat mit seiner Diagnose Schneisen geschlagen, die nun pastoraltheologisch weiter zu illuminieren sind.

*Hubertus Schönmann*

**Alexander C. T. Geppert / Till Kössler (Hg.), Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1984), Berlin: Suhrkamp 2011, ISBN: 978-3-518-29584-7, 475 Seiten, € 16,00.**

Ein Sammelband zum Thema Wunder im 20. Jahrhundert, zu dessen Autoren kaum Theologen und Religionswissenschaftler, sondern vor allem Historiker gehören – eine interessante Konstellation, die auch den Theologen neugierig macht. Heißt es doch, das Wunder sei des Glaubens liebstes Kind.

Ist aber das Wunder nicht in die Krise geraten – gerade auch im Bereich des Glaubens? Das macht nicht zuletzt der Aufsatz von Ruben Zimmermann deutlich, der die Geschichte der hermeneutischen Herangehensweise an die Wunder Jesu im 19.

und 20. Jahrhundert nachzeichnet; der kompakte Überblick zeigt, dass die Infragestellung der Historizität der neutestamentlichen Wunderberichte im Gefolge der Aufklärung die Exegese bis heute umtreibt.

Insgesamt steht aber nicht die Krise des Wunders, sondern – ganz im Gegenteil – die ungebrochene Konjunktur des Wunderbegriffs im Fokus des Sammelbandes. Die 14 Beiträge wollen nicht zeigen, wie sich scheinbar Übernatürliches und Paranormales natürlich erklären lässt. Vielmehr ist die Herangehensweise grundlegend geschichtswissenschaftlich und auch sozialwissenschaftlich: Wie hat sich der Wunderbegriff – vornehmlich im 20.

Jahrhundert – verbreitet, wie hat er sich entfaltet und entwickelt, in welchen zeitgenössischen und sozialen Kontexten findet er sich?

Nach Meinung der Herausgeber bzw. der Autoren anscheinend besonders auch in der katholischen Kirche: Neben den Ausführungen von Gabriela Signori, die die Geschichte des Heilungswunders im Christentum nachzeichnet, begeben sich gleich drei Aufsätze in die Glaubenswelten bestimmter konservativ-katholischer Milieus und befassen sich mit einer weinenden Marienstatue in Syrakus, mit den Marienerscheinungen in Sievernich sowie mit dem italienischen „Superheiligen“ Pater Pio. Dabei gehen diese Aufsätze – wie auch sonst im Buch – immer auch übergreifende Fragestellungen an: in diesem Fall politische und kirchenpolitische Instrumentalisierungen von Wundern oder – gerade am Beispiel Pater Pios – die Bedeutung der Medien (von der Fotografie bis zur Boulevardpresse) für die Verbreitung des Wunders.

Wenngleich der Begriff „Wunder“ untrennbar mit der religiösen Sphäre verbunden ist, so ist er doch auch in ganz anderen Bereichen zu Hause. So gehen weitere Beiträge auf die Wunder der Natur und der Technik ein, thematisieren aber auch die Bedeutung der Wunderrhetorik für die Politik: In der Sowjetunion z. B. waren die Wunder der wirtschaftlichen, technischen, politischen, sozialen etc. Errungenschaften mit Zukunftshoffnungen verbunden. Umgekehrt versuchte man unter kommunistischer Herrschaft aber auch, durch Vortragsreihen den religiösen Wunderglauben durch das Staunen über naturwissenschaftliche Phänomene zu ersetzen – ein Unter-

nehmen mit zweifelhaftem Erfolg. Wie andere Aufsätze zeigen – über Heilsversprechen in der Medizin des 20. Jahrhunderts oder über Wilhelm Reichs Orgonenergie, die auch heute noch in der Alternativmedizin eine Rolle spielt –, vermögen Wunder weiterhin zu begeistern. Besonders deutlich wird das in Tobias Beckers Beitrag zum Wundertheater und Theaterwunder des Stücks „The Miracle“, das zwischen 1911 bis 1932 gerade in nichtkatholischen Weltgegenden riesige Erfolge feierte – mit einer Geschichte, bei der eine Nonne und eine wundersame Marienstatue die Hauptrollen spielen; hier überlagern sich in hochspannender Weise die Sphären von Theater und Religion, von künstlerischer Inszenierung und göttlichem Eingreifen.

Trotzdem, wie der Band aufzeigt: Die Verwendung des Wunderbegriffs muss nicht unbedingt etwas mit (religiösem) Glauben zu tun haben. Und umgekehrt schrecken viele in Theologie und Kirche vor einer unkontrollierten Wundergläubigkeit zurück. Doch zumindest im Modus des Staunens prägt der Wunderbegriff das 20. Jahrhundert – im Modus eines Staunens, das über das Alltägliche hinausweist, das der Entzauberung der Welt entgegentritt, das durchaus auch Zukunftshoffnungen transportiert und das so seine religiösen Konnotationen nicht zu leugnen vermag.

Fazit: Wer an einem spannenden Stück Kultur- und Sozialgeschichte sowie an der Fragestellung interessiert ist, wo christlicher Glaube an zeitgenössische Denkwelten anschlussfähig ist, dem sei dieser kurzweilig zu lesende Sammelband im Taschenbuchformat empfohlen.

*Martin Hochholzer*

**Wunder**  
Poetik und Politik  
des Staunens im  
20. Jahrhundert  
Herausgegeben von  
Alexander C. T. Geppert  
und Till Kössler  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft

# „Die Kirche kann sich nur bestimmen mit Hilfe von Fremdbeobachtung“

## Erträge eines theologischen Symposiums über das II. Vatikanische Konzil im Kloster Helfta

Hubertus Schönemann

Es eignen sich wohl nicht viele kirchlich-geistliche Orte besser als das seit 1999 wiederbelebte Zisterzienserkloster Helfta – in der säkularen Umgebung der Geburtsstadt Martin Luthers, Eisleben, in Sachsen-Anhalt gelegen –, um theologisch über den Ertrag des nun 50 Jahre zurückliegenden Konzils in Rom nachzudenken. Es war denn mehrheitlich auch eine Generation versammelt, die das Konzil selbst als Aufbruch und als Erneuerung nicht nur des kirchlichen Lebens, sondern des grundsätzlichen Selbstverständnisses der Kirche erlebt hat. Aus den neuen, aber auch aus den alten Bundesländern waren an die 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmer angereist und der Einladung des emeritierten Passauer Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Karl Schlemmer gefolgt.

Der Alt-Bischof von Würzburg, Paul-Werner Scheele, der vom Konzil als Journalist für das „Echo der Zeit“ berichtete, machte deutlich, dass er dieses Konzil

weniger als eine akademische Auseinandersetzung, sondern vielmehr als eine Feier des Glaubens erlebte. Es sei ein intensiver dynamischer Prozess des Lernens und der Umkehr, ein Aufnehmen neuer pastoraler Ansätze gewesen. Die damalige Weltpolitik und das mediale Interesse habe das Bewusstsein verstärkt, dass die Kirche sich hier als Weltkirche erlebte, die in einem tiefen Prozess der Solidarität zwischen Kirche und Welt sich nicht nur als äußerliche Schicksalsgemeinschaft mit allen Menschen dieser Welt verstehen könne. Weil sich der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt habe“ (Gaudium et spes 22), sei die Sendung der Kirche das immer bessere Aufnehmen und Weitergeben des Urstroms der göttlichen Liebe als ein wirksames Zeichen der Gottesgemeinschaft mit allen Menschen dieser Welt.

Der Essener Systematiker Ralf Miggelbrink bezeichnete es als problematisch, wenn das Außen

der Kirche als immer fremder werdender Raum der gesellschaftlichen Pluralität derzeit mit immer größerem kirchlichen Desinteresse zu rechnen habe. Es sei die Aufgabe der Kirche als Werkzeug in ihrer Sakramentalität, die Menschheit zueinander und zu Gott zu führen. „Eine Kirche, die sich im eschatologischen Handeln Gottes im Dienst an der Welt berufen weiß, kann dies nicht als zweitrangig betrachten.“ Miggelbrink stellte ein Programm „öffentlicher Theologie“ vor, mit dem die Kirche sich im Raum der Zivilgesellschaft als Ort der Religion einbringen müsse. Dabei geht es nach Miggelbrink in einem recht verstandenen Dialog nicht um einen einseitigen Diskurs mit dekretierten Wahrheiten. Vielmehr müssten fremde Einsichten aufgenommen, kritisch gewürdigt und die eigene Ansicht nachvollziehbar eingebracht werden. „Was haben Christen in der Frage nach dem guten Leben beizutragen?“ Thematisch stehen nicht binnenkirchliche Probleme im Mittelpunkt, sondern vielmehr

die Frage, wie Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung gemeinsam die Gesellschaft gut gestalten könnten. Voraussetzung sei hierzu eine überzeugende Einheit von Erkennen und Handeln, die anlässlich der Fälle von sexuellem Missbrauch sehr belastet sei. Auch nach innen müsse die Kirche eine Kirche des ernsthaften und konsequenten Dialogs mit all ihren Gliedern und eine Kirche der Achtung vor dem Anderen sein.

Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander ordnete seine Ausführungen der grundsätzlichen Frage des Konzils unter: „Der geschichtliche Mensch, diesseits von Zeit und Raum, und der überraumzeitliche Gott: Wie verbinden sie sich?“ Im I. Vatikanum habe sich die Kirche als *societas perfecta* gezeigt, als barock-sichtbarer Deutungsanspruch, die alle nötigen Hilfsmittel in ihrem Inneren habe, um sich selbst und die Welt zu beschreiben und zu verstehen. Von daher sei auch die Formulierung der Unfehlbarkeit des Papstes im Sinne einer absoluten Unabhängigkeit und als Präsentation der Macht zu verstehen. Diese Utopie, dass vom Zentrum Rom her die Wahrheit dem verkündet wird, der sie nötig hat, kommt nach Sander im 20. Jahrhundert in die Krise. Das II. Vatikanische Konzil stelle statt Selbstdemonstration eine Rückfrage an die Welt: Bin ich eigentlich, was die anderen von mir denken? Die Welt wiederum stelle die erlaubte Frage an die Kirche: „Was sagst du über dich selbst?“ (vgl. Joh 1,22). Die Kirche kann sich nach dem II. Vatikanischen Konzil nur bestimmen anhand von Fremdbeobachtung, sie muss selbst immer einen Sub-

jektwechsel vollziehen und sich in gewisser Weise selbst relativieren. Die „Pastoralkonstitution“ *Gaudium et spes* ist nach Sander in der Zusammenschau mit der „Kirchenkonstitution“ *Lumen gentium* eine weitere Kirchenkonstitution. Die letztere, von den deutschen Theologen angeregt, beschreibe die Kirche *ad intra*, die erste, von der französischen Theologie beeinflusst, eine Perspektive *ad extra*. Die Bewegung vom ersten zum zweiten Vatikanum ist ein Weg der Kirche, der die Topografie der Macht mit der Topologie von *Intra* und *Extra* vermittelt. Die Kirche muss seitdem in die Peripherie gehen, um den Willen Gottes zu erkennen, ein sichtbarer Ausdruck dessen sei die seitdem zugenommene Reisetätigkeit der Päpste. In der Gegenwart gibt es keinen Singular mehr, sondern nur noch Plural, die Kirche braucht den Respekt vor Pluralität; die Fragen von Welt und Mensch können nicht mehr mit Singularität beantwortet werden. Die Logik dieser Neuorientierung hat, so Sander, zur Folge, dass es der Glaube prinzipiell mit allen Menschen zu tun hat, die es gibt. Die Kirche muss darüber hinaus die Menschen von ihren Stärken her wahrnehmen, nicht von ihren Schwächen. Auf dem theologischen Boden des II. Vatikanischen Konzils entdeckt die Kirche die prinzipielle Weltlichkeit des Glaubens. Wenn der universale Heilswille Gottes greift, entsteht eine „Pastoralgemeinschaft“. Die Kirche als „Religionsgemeinschaft“ soll diesem universalen Heilswillen Ausdruck geben, sie muss auf diese weitere Pastoralgemeinschaft hin ausgerichtet bleiben.

Otto Hermann Pesch schließlich vertiefte das ökumenische Poten-

zial des Konzils. Das Ökumenismus-Dekret verdankt sich dem Prozess des Konzils selbst, es war in der Vorbereitung nicht angezielt gewesen. Wichtig sei die Tatsache gewesen, dass zum Konzil selbst Beobachter aus den getrennten Kirchen eingeladen waren, die die Textfassungen in allen Stadien erhielten und Verbesserungsvorschläge machen konnten. Die formulierte „Hierarchie der Wahrheiten“ (*Unitatis redintegratio* 11) sei nicht in dem Sinne von Wichtigem und zu vernachlässigendem Unwichtigen, sondern vielmehr im Sinne von Aussagen des Glaubens über das Ziel und die dazu gewählten Mittel zu verstehen, die durchaus unterschiedlich sein können. Das Ökumenismus-Dekret trägt nach Pesch ein Paradox: Einerseits habe es den ökumenischen Dialog erst möglich gemacht und gefördert, andererseits sei die Prägung, die einzig wahre Kirche zu sein, nicht offiziell aufgegeben worden. Dem Konzept einer reumütigen „Rückkehr-Ökumene“ in den Schoß der einzig wahren Mutter Kirche sei noch kein Abschied gegeben worden. In diesem Zusammenhang ist das Verständnis des „subsistit“ in LG 8, das manche Theologen im Sinne einer direkten Identitätsentsprechung („est“) der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi interpretieren, wieder neu als sich auf die sichtbare Gestalt der Kirche beziehende damalige Öffnungsformulierung zu werten. Insgesamt ständen heute ökumenische Entwicklungen und Selbstverständlichkeiten auf theologischer wie auch auf lebenspraktischer Ebene zwischen den Kirchen auf einer selbstverständlichen Basis. Allerdings gäbe es in jüngerer Zeit wieder vermehrt Anzeichen für Rückschläge inner-



halb der römisch-katholischen Kirche auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft.

Der teilnehmende Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, Rainer Haseloff, brachte anlässlich der für 2017 geplanten Lutherdekade das Verhältnis des weltanschaulich neutral bleibenden Staates und der kirchlichen Glaubensorientierung ins Gespräch. Auf welchem gesellschaftlichen Humusboden, so

seine Frage, könne man angesichts so vieler Nicht-Christen in Sachsen-Anhalt ein solches Ereignis der Kommemoration mit Steuermitteln finanziell fördern, ohne die Religionsneutralität des Staates zu verletzen? Der Religionssoziologe Jose Casanova habe, so eine Replik, gezeigt, dass Religiosität und Säkularität in der pluralen Gesellschaft einander beförderten. Die Grundfrage eines solchen Jubiläums sei die „Unverrechenbarkeit des Indivi-

duums“ als ein politisches Gut, das aber von der Gottesfrage nicht zu trennen sei. Gott lasse sich nicht privatisieren, dies habe Luther verstanden. So gesehen, kann die Lutherdekade zu einem Diskurs zwischen Christen und Nicht-Christen über den jeweiligen Beitrag zu einem gelingenden Zusammenleben in einer gemeinsamen Gesellschaft genutzt werden. ■

# Mission und Säkularisierungen

## Jahrestagung des Instituts für Weltkirche und Mission

*Martin Hochholzer*

**P**rominent in der (Religions-) Soziologie ist die Säkularisierungsthese. Und keineswegs unumstritten. Dass zumindest Säkularisierung nicht zwangsläufig das Verschwinden von Religion mit sich bringt und dass Säkularisierungsprozesse in verschiedenen Ländern ganz unterschiedlich verlaufen, wurde bei der Jahrestagung des Instituts für Weltkirche und Mission (IWM) in Frankfurt/St. Georgen deutlich – und auch, dass Säkularisierung nicht nur Abbruch bedeutet, sondern

auch Chancen für Kirche und Mission eröffnet.

Für die Tagung vom 26. bis 28. September 2012 konnte das IWM namhafte Referenten gewinnen, u. a. Franz-Xaver Kaufmann und José Casanova. Der Religionssoziologe Casanova stellte in historischem Rückblick das „westfälische System“ eines unter den Konfessionen aufgeteilten Europas den Vereinigten Staaten als erstem „säkularen“ Staat gegenüber, wo alle Denominationen gleichberechtigt sind. Entspre-

chend unterschiedlich verläuft bis heute die Säkularisierung in beiden Regionen: Anders als in den USA ist in Europa die Säkularisierung als institutionelle Differenzierung mit einer Säkularisierung als Erosion des Glaubens verbunden.

Wie Casanova sprach auch der Bochumer Fundamentaltheologe Markus Knapp die Problematik an, dass sich im Gefolge der Aufklärung die Vorstellung etabliert hat, der Glaube sei durch das naturwissenschaftliche Wissen

überholt. Umso wichtiger sei es, vom Glaubenswissen hin zu einem innengeleiteten Glauben zu gelangen, zum inneren Berührtwerden. Die christliche Mission könne man dann entsprechend vor allem in einer hermeneutischen Funktion sehen: als Hilfe für Menschen, die Erfahrungen, die sie ins Herz treffen, ernst zu nehmen und als Gotteserfahrungen zu deuten und anzunehmen.

An eine „Theologie der Säkularität“ wagte sich der Frankfurter Systematiker Knut Wenzel: Säkularität könne man verstehen als „common ground“, wo sich alle gesellschaftlichen Gruppen – ob religiös oder nichtreligiös – auf Augenhöhe begegnen und sich austauschen; was von allen Parteien eine gewisse Selbstbeschränkung bedeutet. Dies sei auch für den christlichen Glauben und die Kirche möglich, denn Gott selbst habe mit der Schöpfung der Welt Raum und Freiheit zugestanden. Eine solche Selbstbeschränkung bedeutet freilich keine Selbstrelativierung; vielmehr weiß der Glaube darum, dass die Welt trotz aller realen Unvollkommenheit von Gottes Liebe getragen ist und ihr auch den Maßstab vorgibt, denn Gott hat die Welt *gut* geschaffen.

Diesen positiven Blick auf die Säkularität führte der Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann in seinem Vortrag weiter: „Säkularität: Die große Chance der Kirche“. Während die Kirche als Organisation unter Problem- und Druck gerät, bekommt Religion als Gesellschaftssystem neue Relevanzen. Somit geht es für die Kirche darum – entsprechend der Ekklesiologie des 2. Vatikanums –, von der Sozialform- zur Aufgabenorientierung zu gelangen. Kirche kann das Christsein „als Lesart meines Menschseins“ an-



*Symbol der Säkularisierung: die Bankentürme von Frankfurt – fotografiert vom Tagungsort aus.*

bieten, das sich in den verschiedensten Sozialformen realisiert.

Die Jahrestagungen des IWM – dies war bereits die dritte – zeichnen sich durch die Verbindung von deutscher und internationaler Perspektive aus. So stellte z. B. András Máté-Tóth vor, wie sich seit der Wende in den ehemals kommunistischen Ländern Mittel-Ost-Europas das Verhältnis von Staat und Kirchen entfal-

tet und verändert hat. Weitere Referate gaben Einblicke in die Situation im Kongo und in lateinamerikanischen Großstädten.

Eine Dokumentation der Tagung soll nächstes Jahr in der Reihe „Weltkirche und Mission“ (Verlag Friedrich Pustet) erscheinen. ■

## Was will und was kann ‚milieusensible Pastoral‘?

Im 50. Jahr nach den ersten Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils suchen wir nach Wegen, wie man nach dem konziliaren Aufbruch einer „Kirche in der Welt von heute“ entsprechen kann. Klar und erfrischend ist, dass man Kirche nicht mehr am kulturellen Kontext der Gegenwart vorbei organisieren will. Eine Kirche auf der Höhe des Konzils ist auf der Augenhöhe der „Leute“.

Dieses Ziel ist aber nur erreichbar, wenn man sich den Beiträgen der Human- und Sozialwissenschaften öffnet. Besondere Wertschätzung genießt seit 2006 die soziologische Lebensweltforschung. Viele pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben die „Kartoffelgrafik“ der Sinus-Milieus genau studiert und profitieren von diesem Wissen. Sensibilität und Neugier sind gewachsen: auf

unbekannte Lebenswelten, auf kulturelle Stile, auf „Leute, die anders sind“. Kirchliche Praxisfelder wurden neu inspiriert: Jugendpastoral, Aus- und Fortbildung, Katechese, Pastoralplanung und viele mehr.

Ein Kongress vom 26. bis 28. November 2012 in Bochum – veranstaltet vom Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Ruhr-Universität Bochum und von der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral – lädt Sie ein zu einer Standortbestimmung über die Konzeption einer milieusensiblen Pastoral. Wo stehen wir theologisch? Welche neuen soziologischen Erkenntnisse gibt es? Wo hilft der Ansatz, eine missionarische Pastoral zu entwickeln? Wie kommen wir vom „Sehen“ zum „Handeln“?

Nähere Informationen finden Sie auf der Internetseite der KAMP. **Anmeldeschluss: 5. November!**

## Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen

Sie machen mittlerweile – und dies nicht nur im Osten Deutschlands – einen beträchtlichen Anteil unserer Gesellschaft aus: Konfessionslose. Doch obwohl sie auch in den westlichen Bundesländern inzwischen rund ein Sechstel der Bevölkerung darstellen, sind sie vielen, die in der kirchlichen Arbeit tätig sind, ziemlich fremd. Die Tagung „Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten“ möchte dies ändern.

Als Referenten konnten die Veranstalter – die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) und die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) – u. a. den Soziologen Prof. Gert Pickel und den Philosophen Prof. Eberhard Tiefensee gewinnen; weiterhin gibt es ein Kamingespräch mit Dr. Markus Dröge, dem Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, und dem Erfurter Altbischof Dr. Joachim Wanke. In Kleingruppen stehen den Teilnehmern aber auch Gesprächspartner aus verschiedenen Lebensbereichen zur Verfügung, wo Lebenswerte, Riten und Anliegen Konfessionsloser deutlich werden.

Das Programm findet sich auf der Internetseite der KAMP. **Anmeldeschluss: 19. Oktober!**





# Kirche<sup>2</sup> – ein ökumenischer Kongress



Zum ersten Mal machen sich evangelische und katholische Christen gemeinsam auf den Weg, um Gesichter der Kirche von morgen zu entdecken. Begegnung, Ideen und Inspiration erwarten Sie vom 14. bis 16. Februar 2013 in Hannover. Veranstalter sind das Bistum Hil-

desheim und die Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Mitveranstalter die Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste und die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral. Vorkonferenzen am 14. Februar und zwei kompakte Kongresstage bieten hochkarätige Vorträge und inspirierende Foren, Workshops und multimediale Präsentationen.

Am meisten profitieren Sie vom Kongress, wenn Sie ihn als Team erleben: Sie reflektieren gemeinsam die Inhalte für Ihre Gemeinde oder Gruppe, wachsen zusammen, tanken auf und kehren bereichert zurück.

**Frühbucherrabatt noch bis zum 31. Oktober!**

## Neu im Team der Arbeitsstelle ...

... ist seit dem 1.7.2012 Dipl.-Theol. Markus Herold. Als Elternzeitvertretung für Markus-Liborius Hermann ist er neuer Referent für Evangelisierung und missionarische Pastoral. Der gebürtige Oranienburger studierte in Erfurt katholische Theologie mit dem Schwerpunkt „Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie“ bei Prof. Dr. Jürgen Manemann und widmete sich in der Diplomarbeit dem Begriff der Anerkennung (nach Axel Honneth) im Kontext der Gefängnispastoral.

Im Zeitraum seiner Tätigkeit liegt der Fokus auf folgenden Themenfeldern: Formen der Erwachsenenkatechese, Analyse veränderter Pastoral im Rahmen von Strukturreformen (Großraumpfarreien, Pfarrverbände etc.) sowie Planung und Durchführung der Vorkonferenz der KAMP im Rahmen der ökumenischen Tagung „Kirche<sup>2</sup>“ vom 14. bis 16. Februar 2013 in Hannover.





# Der Brückenbauer verlässt die Brücke

## Bischof Joachim Wanke gibt die Leitung des Bistums Erfurt ab

Hubertus Schönemann

Am 1. Oktober hat der Erfurter Bischof Dr. Joachim Wanke sein Amt zur Verfügung gestellt. Mit einem der dienstältesten Bischöfe in Deutschland tritt eine Persönlichkeit in den wohlverdienten Ruhestand, die als charismatische und glaubwürdige Bischofsgestalt ihre Umgebung weit über den thüringischen Raum hinaus geprägt hat. Ein Mann hoher, nicht nur theologischer Bildung, seinen Gesprächspartnern empathisch und unaufgeregt zugewandt, gleichzeitig von einer unerschütterlichen Kirchlichkeit.

Bischof Wanke stand in der Phase nach der deutschen Wiedervereinigung wie kein anderer für die Erfahrungen der katholischen Kirche als Minderheit in den neuen Ländern, die er in den Diskurs um die Gestalt des Christentums heute und morgen in Deutschland bis heute einbringt. Er begreift die Lage des Christentums in der Situation mehrheitlich konfessionsloser Mitbürger als eine positive Herausforderung, dem Glauben einladende und authentische Gestalt zu verleihen. Sein Anliegen ist es, dass die Christen den Glauben in lebendiger Weise leben und so das Evangelium vom menschenfreundlichen Gott in einer Spra-

che verkünden, die vom Gegenüber auch verstanden werden kann. „Das Evangelium auf Mitteldeutsch verkündigen“ meint für Wanke einerseits, das eigene Zeugnis des Glaubens immer wieder zu erneuern und zu vertiefen, andererseits die Zeitgenossen insbesondere in einer säkularen Gesellschaft im Blick zu behalten. Es geht ihm darum, „den geistlichen Grundwasserspiegel zu heben“, um über den eigenen Glauben sprachfähiger zu werden und „das Evangelium auf den Leuchter zu stellen“, damit es die Erfahrungen der Menschen erleuchtet. Das Bistum Erfurt, das sich der Mission des Winfried Bonifatius im 8. Jahrhundert verdankt, soll sich nach Wanke zu einem „Missionsbistum neuen Typs“ weiterentwickeln. Oft sprach er in Predigten „meine Thüringer Landsleute“ an, die er zu Begegnungen mit dem lebendig gelebten christlichen Glauben einlud.

In der Zeit seines bischöflichen Wirkens konnten sich Projekte entwickeln, die Fernstehende und Konfessionslose in den Blick nehmen. So entstanden auf Initiative von Weihbischof Reinhard Hauke das mitternächtliche Weihnachtslob für Nicht-Getaufte im Erfurter Dom, die Lebenswend-

feier für ungetaufte Jugendliche sowie das Format eines Cosmas- und Damian-Gottesdienstes für Kranke und ihre Helfer. Die Teilumgestaltung einer Kirche zur



Bischof Wanke bei der Eröffnung der KAMP (2010).

Urnenbegräbnisstätte (Kolumbarium) wie auch die Segensfeiern für Verliebte am Valentinstag haben weit über die Grenzen des Bistums hinaus die theologische

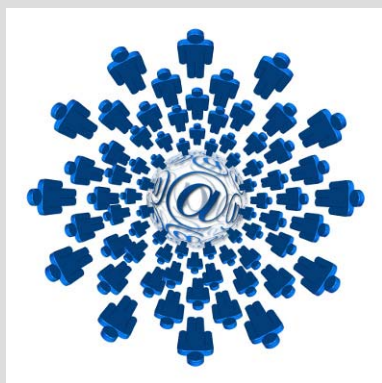
## Die nächsten Ausgaben von εὐangel:



Ausgabe 4/2012:

Schwerpunkt:  
„Stadtmission“

erscheint im  
Dezember 2012



Ausgabe 1/2013:

Schwerpunkt:  
„Internetseelsorge“

erscheint im April 2013

Unser Newsletter informiert Sie,  
wenn eine neue Ausgabe erscheint.  
Bestellung unter: [www.kamp-erfurt.de](http://www.kamp-erfurt.de)

### Impressum

εὐangel. Magazin für missionarische Pastoral, 3. Jahrgang, Heft 3  
Erscheinungsmonat: September/Oktober 2012  
URN: urn:nbn:de:0283-euangel3/2012\_5  
ISSN: 2191-3781  
erscheint 4 x im Jahr; kostenlos

#### Redaktion:

Dr. Tobias Kläden (Chefredakteur, v. i. S. d. P.), Dr. Hubertus Schöнемann,  
Dr. Martin Hochholzer  
Kontakt: 03 61 / 54 14 91-0, [redaktion@kamp-erfurt.de](mailto:redaktion@kamp-erfurt.de)

#### Herausgeber:

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral,  
Holzeienstr. 14, 99084 Erfurt, [www.kamp-erfurt.de](http://www.kamp-erfurt.de)

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

#### Bilder und Copyright:

soweit nicht anders angegeben:  
© 2012 KAMP und deren Lizenzgeber. Alle Rechte vorbehalten.  
Bild Titelseite / S. 4: © Rita Thielen / PIXELIO, [www.pixelio.de](http://www.pixelio.de)

Reflexion und die pastorale Praxis befruchtet und angeregt.

Es ist der menschenfreundliche Gott, auf den Wanke als Christ und als Bischof immer wieder hinweist. Als langjähriger Vorsitzender der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz regte er das grundlegende Dokument „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (2000) an, wie er überhaupt das Paradigma des „Missionarischen“ zum Verständnis der Chancen und Herausforderungen der Kirche in veränderter gesellschaftlicher Situation versteht und entsprechende Impulse setzt. Auf seine Initiative hin wurde schließlich 2010 die „Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral“ (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz – nicht zufällig in Erfurt – gegründet. Sie hat den Auftrag, den Prozess des Wandels von Kirche und Pastoral mit durch Beobachtung und Analyse gewonnener Expertise zu begleiten. Joachim Wanke genießt – dies hat das Presseecho von kirchlichen und nicht-kirchlichen Medien in Thüringen und Deutschland gezeigt – bei Christen und Nicht-Christen höchste Wertschätzung.

Nach dem Rücktritt aus gesundheitlichen Gründen bleiben der Wunsch und die Hoffnung, dass Wanke auch als Altbischof in Gesprächen und Begegnungen, in der Seelsorge, in Vorträgen und Publikationen seine Akzente eines zukunftsfähigen Christentums in Deutschland vertiefen kann. Ad multos annos. ■