

2 | Dezember 2010

εὐαγγελ

Magazin für missionarische Pastoral



Evangelium und Sprache

Stefan Gärtner

Evangelium und Sprache als
Thema der Pastoral

Markus-Liborius Hermann

Die Sprache Jesu nach den
Zeugnissen der Evangelien

Benedikt Kranemann

Sprache und Sprachfähigkeit
der Liturgie

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

ISSN 2191-3781

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

kurz vor Weihnachten bringt die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) die zweite Ausgabe ihres Online-Magazins *εὐαγγελ* heraus. Auch dieses Heft ist wieder einem Thema gewidmet, das von außerordentlich hoher Relevanz für missionarische Pastoral ist: der Sprache.

Die Sprache, mit der das Evangelium verkündet wird, ist entscheidend dafür, wie (und ob überhaupt) die Botschaft angenommen wird. Alle kommunikativen Bemühungen sind zum Scheitern verurteilt, wenn die Verständigungsschwierigkeiten so groß und die sprachlichen Hürden zwischen Sender und Empfänger so hoch sind, dass die Botschaft gar nicht erst verstanden wird. Der Empfänger muss zumindest die Chance haben, das, was ich ihm sagen will, auch verstehen zu können. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, dass viele von der kirchlichen Verkündigungssprache angezielte Empfänger schon wegen Sprachschwierigkeiten gar nicht erst erreicht werden.

Aus verschiedenen Blickwinkeln soll in diesem Heft das Verhältnis zwischen Sprache und Evangelium reflektiert werden. Den Beginn macht *Ludger Verst*, der aus journalistischer Perspektive auf kirchliches Sprachhandeln blickt; er schreibt der Kirche ins Stammbuch, dass sie nach neuen medialen Präsentationsformen suchen muss, um in ihrer Verkündigungssprache nicht ins Leere zu laufen, und dabei das

Emotionale und Atmosphärische stärker zu berücksichtigen hat. Auch der Pastoraltheologe *Stefan Gärtner* plädiert für die Notwendigkeit einer sprachlichen Selbstkritik in der Kirche; seine Analyse zeigt, dass kirchliche Sprache oft vor dem Dilemma steht, entweder eine unverständliche sprachliche Sonderwelt zu bilden oder aber zwar verständlich, aber profillos zu sein. In einem neutestamentlichen Beitrag gibt *Markus-Liborius Hermann* Impulse aus der Verkündigungssprache Jesu. Der



Liturgiewissenschaftler *Benedikt Kranemann* beschreibt zwei unterschiedliche Einstellungen, liturgische Sprache zu gestalten: auf der einen Seite den Versuch, liturgische Texte möglichst nah am lateinischen Ursprungstext zu übersetzen, auf der anderen Seite die stärkere Berücksichtigung der jeweiligen Kommunikationssituation und der Eigenarten der Landessprache; wichtig für die missionarische Dimension der Liturgie ist der Verweis auf eine „Hermeneutik der Andern“, nach der das Evangelium auf die heutigen Men-

schen hin zu formulieren ist – gerade auf diejenigen, die außerhalb der Kirche stehen.

Der Schwerpunkt „Sprache“ wird abgerundet durch einige weitere Beiträge, die das Thema konkretisieren: in Seitenblicken zur nonverbalen Kommunikation und zur ästhetischen Dimension des Glaubens, danach zu exemplarischen Lernorten religiöser Sprache (Predigt, religiöse Sprache im Alltag, Bibliodrama).

In unseren fortlaufenden Rubriken wird diesmal als aktuelles missionarisches Projekt die „Kirche für Anfänger“ in Hannover-Linden und als aktuelle empirische Studie der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung vorgestellt. Außerdem finden Sie einige Berichte von interessanten und für die missionarische Pastoral relevanten Tagungen.

Zum Schluss noch ein Wort in eigener Sache: Die Redaktion von *εὐαγγελ* ist sehr gespannt auf Ihre Reaktionen, seien es Anfragen oder Ergänzungen, Kritik oder Zustimmung. Wir freuen uns, Ihre Leserbriefe (redaktion@kamp-erfurt.de) im nächsten Heft veröffentlichen zu können.

Die Redaktion und das ganze Team der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral wünschen allen Leserinnen und Lesern ein gesegnetes Weihnachtsfest – und eine anregende Lektüre!

Ihr

Jonas Uläden

Editorial 2

Schwerpunkt: Evangelium und Sprache

Ludger Verst

Kein Artenschutz für Gottes Wort

Erfahrungen mit kirchlicher Verkündigungssprache 6



Stefan Gärtner

Evangelium und Sprache als Thema der Pastoral

Wie kann der Kirche der Spagat zwischen sprachlicher Sonderwelt und profilloser Anpassung an den Mainstream gelingen? 8

Markus-Liborius Hermann

Die Sprache Jesu nach den Zeugnissen der Evangelien 14



Benedikt Kranemann

Sprache und Sprachfähigkeit der Liturgie

Eine Liturgie, die die missionarische Dimension ernst nimmt, braucht eine Hermeneutik der Andern, die das Evangelium auf die heutigen Menschen hin formuliert, gerade auf diejenigen, die außerhalb der Kirche stehen. 21

Seitenblicke

▶ *Richard Krön*
Nonverbale Kommunikation in der Kirche
Anmerkungen eines Kommunikationstrainers 28

▶ *Peter B. Steiner*
Kirche im visuellen Zeitalter 30

Lernorte

▶ *Hubertus Schönemann*
Predigtgeschehen als Kommunikation des Evangeliums
Oder: Was eine gute Predigt ausmacht 32

▶ *Hubertus Schönemann*
Zwischen den Zeilen ...
Religiöse Kommunikation unter den Vorzeichen der Moderne 36

▶ *Markus-Liborius Hermann*
Bibliodrama 38

Was mich als Christen bewegt
Hans-Gert Pöttering 39

KAMP intern

Martin Hochholzer

Im Reich der unbegrenzten Möglichkeiten
Das Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen 40

Das missionarische Projekt

Annette Reus

soul side linden
Aufbau einer „Kirche für Beginner“ 46

Die aktuelle Studie

Tobias Kläden

Der „Religionsmonitor 2008“ der Bertelsmann Stiftung
Teil 1 49

Rezensionen

▶ **Bernhard Fresacher (Hg.),**
Neue Sprachen für Gott 53

▶ **Mark Juergensmeyer,**
Die Globalisierung religiöser Gewalt

▶ **Olivier Roy, Heilige Einfalt**
▶ **Peter L. Berger/Anton C. Zijderveld,**
Lob des Zweifels 55

Termine & Berichte

▶ *Tobias Kläden*
Politik und Religion in Deutschland
zwanzig Jahre nach dem Umbruch
Jahrestagung des Arbeitskreises
„Politik und Religion“ 58

▶ *Martin Hochholzer*
NAK und Pentekostalismus
Zwei Tagungen zu Religions- und
Weltanschauungsfragen 60

▶ *Tobias Kläden*
Religiöse Identität
Eine Tagung des Theologischen
Forschungskollegs in Erfurt 62

▶ *Hubertus Schönemann*
Pastoral in ländlichen Räumen 64

▶ **Kurzberichte** 66

Seitensprung

Andreas Pflug

Kabarett und Sprache 68

Vorschau und Impressum 69



Bild: Marten van Valckenborch, Der Turm von Babel.

Evangelium

Die babylonische Sprachverwirrung auf der einen Seite – das pfingstliche Sprachenwunder auf der anderen. Diese biblischen Bilder symbolisieren eine Herausforderung für missionarische Pastoral: Wie kann man in einer Zeit, in der kirchliche Sprache für viele weitgehend unverständlich oder nicht mehr an-sprechend



Bild: Pfarrbriefservice.de, © Friedbert Simon.

und Sprache

geworden ist, das Evangelium noch zu den Menschen bringen?
Wie kann man die alte Botschaft neu sagen, so dass sie die
Herzen der Menschen entzündet?
Unser Schwerpunkt beleuchtet diese Frage aus verschiedenen
Blickwinkeln und sucht neue Wege.

Kein Artenschutz für Gottes Wort

Erfahrungen mit kirchlicher Verkündigungssprache

Ludger Verst

Wer in der kirchlichen Verkündigung tätig ist und auch von Menschen außerhalb der Kirche verstanden werden möchte, sollte jemanden fragen, der die heutige säkulare Medienwelt kennt. Das haben wir getan.

Wir möchten Ihnen die Zuversicht ins Herz pflanzen, dass Jesus auch für Sie gestorben ist“, überfallen zwei Gemeindeglieder einen Bewohner an der Haustür. Der erwidert: „Da kommen Sie zu spät. Für mich ist der schon lange gestorben.“ – So die Karikatur einer nicht untypischen kirchlichen Kommunikationssituation, entdeckt in einem Info-Magazin zur Gemeindegmission.

Kommunikations-Highlights dieser Art wiederholen sich täglich tausendfach. Sie prägen das Bild, das man von „Kirche“ hat: salbungsvoll, umständlich, langweilig. Ein bekanntes Problem, ein hartnäckiges zudem – nicht nur, was den Gottesdienst betrifft. Das Problematische ist: Kirchliche Botschaften sagen gern allen alles auf einmal und sagen damit vielen so gut wie gar nichts. Das Publikum verweigert sich theologischen Monologen zu lebensfremden Themenfeldern. Vor allem am frühen Morgen im Radio. Zwischen sechs und acht will keiner Dogmatik, sondern Musik, Service, Nachrichten; kurz, aktuell und mit lokalem Bezug.

Die Hörerinnen und Hörer nutzen das Radio zum „mood management“; sie wollen in Stimmung kommen und nebenbei wissen, was Sache ist.

Das gilt auch in punkto Religion. Religionsinteressierte wol-



len wissen, was es mit Gott und dem Sinn ihres Lebens auf sich hat. Und sie wollen dies kompetent und möglichst auf den Punkt gebracht. Sie suchen sich dazu entsprechende Anbieter. Die traditionellen Großkirchen haben

hier, weil institutionell und auch publizistisch weithin präsent, nach wie vor einen erheblichen Vorsprung. Der Anspruch aber, allen gleichermaßen ein geistliches Zuhause bieten zu können, greift indes zusehends ins Leere. Auch wenn es schwerfällt: *Die Kirche braucht neue mediale Präsentationsformen des Christlichen.*

Kirchliche Medienverkündigung ist ja kein publizistischer Sonderfall, ein geistliches Wort kein eigenes Genre, das Theologen irgendwann erfunden und unter Artenschutz gestellt haben. Von Joachim Wanke, dem Bischof von Erfurt, stammt die hellsichtige Feststellung: „Außerhalb der 1. Person Singular gibt es keine Wahrheit des Evangeliums.“ Christlicher Glaube braucht Inhalte, Gefühle, Gesten, die gezeigt und erwidert werden. Insofern bedeutet Verkündigung mehr als „orthodoxe“ Information; sie bedarf der Kommunikation.

Religiöse Bedeutung ist nicht etwas, was hinter oder tief in den Sätzen einer Sprache steckt, sondern etwas, das sich ereignet, wenn unterschiedliche Erfahrungen

Fotos: Mikrophon: © Lutz Doblies / PIXELIO, urutu.pixello.de; Verst: privat.

gen aufeinanderstoßen, Fernliegendes nahekommt, Texte in Kontexte geraten und so Bedeutung erlangen. Von Gott handeln ist so nicht länger ein autoritativer Vorgang der Textauslegung, sondern ein dynamisches Ereignis, eine dramatische Erzähl- und Erlebnisform, ein je aktueller Transfer von „Text“-Welt in konkrete „Alltags“-Welt und umgekehrt. Christlich gesprochen: Meine Sicht auf das Leben Jesu ist der Versuch einer *Neuinszenierung* jesuanischer Wirklichkeit in meiner Welt.

Das Kommunikationsprofil kirchlicher Botschaften wird auf den Prüfstand müssen mit dem *Ziel, das Evangelium zu vermitteln im jeweils passenden Medienformat*. Für Radiospots zum Beispiel heißt das: Die Themen sind an gängigen Nachrichtenfaktoren zu messen. Die kennt jeder in jeder Redaktion, warum also nicht auch ein Theologe: Aktualität und Nähe, öffentliche Bedeutung, human interest, Originalität, Konflikt, Liebe, Fortschritt, um die wichtigsten zu nennen. An diesen publizistischen Werten ist im Radio und auch anderswo die christliche Nachricht aus- und aufzurichten. Häufig aber sind kirchliche Beiträge nur kirchlich aktuell und sonst ohne erkennbare lokale oder regionale Relevanz. Dann fallen sie beim Publikum durch. Sie haben nicht die Substanz, um eine für die Öffentlichkeit bedeutsame Geschichte zu erzählen. „Gott“ an und für sich ist nämlich noch kein Thema. Er wird es erst, wenn er in eine relevante Geschichte verwickelt wird. Dass dies geschieht – und zwar möglichst professionell –, dafür sind kirchliche Medien-Seelsorger selbst verantwortlich. Sie müssen nach den göttlichen

Spuren in den Geschichten der Menschen suchen, nach seiner Präsenz in den Dörfern und Städten, in den Glücks- und Unglückserlebnissen der Zeitgenossen. Christen glauben ja: In seinen Geschöpfen begibt sich Gott selbst in all diese aktuellen, kuriosen, konflikthaften und dramatischen Situationen und erregt dadurch erst menschliches Interesse. „Human-interest“-Geschichten über Gott erzeugen im Normalfall einen hohen Kommunikationswert.

Solange Glauben und (Medien-)Kultur nicht wirklich miteinander integriert sind, wird die Theologie in einem geschickten Pendelverkehr – unter Aufrechterhaltung ihrer Andersheit – lediglich eine Integration zustande zu bringen *versuchen*. Mit einer gewissen Absicht ohne Erfolg. Dieses Hin- und Herpendeln verrät den spezifischen Bruch in der Wirklichkeitsauffassung, die der christlichen Verkündigungssprache eigen ist. Es bleibt ein „garstig breiter Graben“ zwischen unserer Erfahrung der Wirklichkeit und der in Jesus Christus angereichten Offenbarung. Die Wirklichkeit, die durch die Offenbarung angetragen wird, scheint stets senkrecht, von oben auf die gekannte Wirklichkeit zu treffen – und dementsprechend auch die Sprache: Sie erweckt den Eindruck, sie wisse schon die Antworten, bevor die Fragen überhaupt gestellt sind. Dabei verfügt die Kirche über gar kein Wissen, das sie ohne den Preis von Erfahrungen gefahr- und leidenschaftslos mitteilen könnte.

Das Offenbarungswissen der christlichen Botschaft ist nicht einfach so da, fest- oder ausstellbar. Es ist entzifferungsbedürftig. Es bedarf eines genaueren Hinse-

hens und Hinhörens. Das „Un-sichtbare“ und „Unerhörte“ ist allenfalls indirekt, mit wiederholter Aufmerksamkeit spürbar. Hier werden meines Erachtens auch die Defizite einer Verkündigungstheorie deutlich, die primär an Textualität und am Deutungsbegriff orientiert ist.

Es zeigt sich die Notwendigkeit einer intensiveren Erforschung und Erhellung der Rolle des Atmosphärischen, des Gefühls, der Aura im Kontext religiöser Erfahrung und Praxis.

Gesucht werden Erfahrungen mit authentisch gelebter Religion, die zur Nachahmung Anreiz geben; gesucht werden Vorbilder, die Lust erzeugen, so oder so ähnlich zu leben; gesucht werden attraktive, kirchlich geprägte Formen der Spiritualität – in milieuübergreifender Medienqualität.

Es braucht eine missionarische Pastoral: heraus aus dem Muster einer überrauschenssicheren Kirche der Insider und hinein in die Passage, dorthin, wo gerade Publikum ist. Im ursprünglichen Sinn „auf Sendung sein“, so dass aus der Botschaft Kundenschaft werden kann – „auf dem (medialen) Marktplatz mit den zufällig Anwesenden“ (Apg 17,17) – getreu dem Motto: „Kommt her und seht, dann geht und sagt!“ ■



Ludger Verst ist Inhaber der Agentur INTERFAITH – Labor für soziale Kommunikation in Warburg (Westf.). Seit 2000 ist er in der katholischen Journalistenschule IFP in München für die Medienausbildung der Theologinnen und Theologen verantwortlich.

Evangelium und Sprache als Thema der Pastoral

Stefan Gärtner

Kirchliche Sprache steht heute immer wieder unter dem Verdacht der Ideologie und der Weltfremdheit. Angesichts dessen plädiert der Pastoraltheologe Stefan Gärtner für die Notwendigkeit einer sprachlichen Selbstkritik, um das Abdriften in eine sprachliche Sonderwelt genauso wie eine profillose Anpassung an den Mainstream zu vermeiden.

In seinen Briefen aus der Haft äußerte D. Bonhoeffer die Erwartung, dass die Gesellschaften des Westens einer religionslosen Zeit entgegengingen. Damit sei die Zeit des Christentums als einer Form von Religion abgelaufen. Entsprechend gelte es zu fragen, wie man weltlich von Gott sprechen könne. Es gilt in der Pastoral eine Sprache zu finden, die das Evangelium in der Lebenswelt der Christinnen und Christen verwurzelt.

Zwischen pastoraler Sondersprache und drohendem Profilverlust?

So selbstverständlich diese Forderung ist, so schwer ist sie einzulösen. Zudem ist die Pastoral heute mit einer Lage konfrontiert, die nicht einfach als religionslos bezeichnet werden kann. Zwar ist die spätmoderne Gesellschaft zunehmend entkirchlicht. Dies darf aber nicht mit Säkularisierung verwechselt werden. Im Gegenteil: Religion ist *en vogue*. Man greift also zu kurz, wenn man mit der Säkularisierungsthese die Krise unterschiedslos aller Formen von religiöser Kommunikation verbindet. Es scheint eher so zu sein, dass bestimmte Teile von „Religion“ ein Sprachproblem ha-

ben. Es handelt sich dabei häufig um kirchliche Sprachspiele. Hierfür gibt es in der Spätmoderne ein Desinteresse, wenn „Wirklichkeitsbenennung und Glaubensbezeugung in getrennten Wortbereichen sprechen“¹. Bei kirchlichen Sprachspielen ist dann ein Mangel an sozialer Akzeptanz festzustellen.

Für andere Teile der Gesellschaft wird dagegen ein wachsendes Interesse an Religion und Spiritualität signalisiert. Dies gilt als ein Megatrend der Spätmoderne. Die traditionelle Säkularisierungsthese musste differenziert werden. Nicht das Interesse an Religion an sich hat abgenommen, sondern vor allem das Interesse an kirchlich vermittelter Religiosität². Auf der anderen Seite gibt es in der Spätmoderne durchaus Anzeichen einer religiösen Renaissance. Es gibt ein reiches spirituelles Leben neben den Großkirchen. Die Frage ist, ob diese von der Renaissance des

Religiösen profitieren können und ob sie dies überhaupt wollen.

Für manche nämlich scheint der Rückzug in die Sicherheit einer sprachlichen Sonderwelt attraktiv zu sein. Das Evangelium wird dann in einer Weise kommuniziert, die nur in dieser Binnenwelt verstanden wird. Diese muss zudem nach außen abgeschottet werden. Dass man außerhalb der Kirchenmauern kaum verstanden wird, wird nicht unbedingt als Problem erfahren. Stattdessen gibt es die Neigung, die Schuld dafür bei den anderen zu suchen. In den Familien zum Beispiel würden nicht mehr die nötigen Voraussetzungen vermittelt, an die die Sakramentekatechese andocken könnte, oder es fehle einfach das Verständnis für die Schönheit liturgischer Sprache.

Auf der anderen Seite beschleicht die Kirche der Verdacht, dass sie mit einer weltoffenen Sprache zwar von den Menschen verstanden wird, das Evangelium dabei allerdings an Profiltiefe verliert. Kommt es nicht einem Ausverkauf gleich, wenn man die Frohe Botschaft den Sprachformen der Populärkultur oder der Straße anpasst? Zudem zeigt sich, dass die Kommunikation dabei

¹ Paul K. Kurz, *Unsere Rede von Gott. Sprache und Religion* (Literatur, Medien, Religion 10). Münster 2004, 53.

² Vgl. Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*. Freiburg – Basel – Wien 2009, 277–284.

durch die jeweils verwendeten Medien mit beeinflusst wird, ob es nun um das Internet oder die typischen Kommunikationsformen des Massenevents geht. Denn *the medium is the message* (M. McLuhan/Q. Fiore).

Binnensprache zum Preis des Unverständnisses oder Verständnis zum Preis des Profilverlusts – dies sind die Enden einer Skala, auf der sich Seelsorge in der religiös durchaus interessierten spätmodernen Gesellschaft bewegt. Es dürfte deutlich sein, dass das Evangelium nur jenseits solcher Extreme verantwortet verkündet werden kann. Man sollte sowohl die Enge einer rein binnenkirchlichen Sprache als auch die Weite des unverbindlichen Mitredens hinter sich lassen.

Gleichzeitig ist klar, dass der Pastoral heute alte Selbstverständlichkeiten verloren gehen. Die Christinnen und Christen formen keine homogene Gemeinschaft mehr und repräsentieren nur noch bestimmte Milieus in der spätmodernen Gesellschaft. Die Seelsorge muss darum mit ihrer Sprache immer neu Anschluss an die Lebenswelt ganz unterschiedlicher Menschen finden, insbesondere mit Blick auf deren religiöse Aspekte. Das ist eine permanente Herausforderung. Doch gerade so ist man dem Evangelium treu, das sich im Hier und Heute je neu ausdrücken will.

Die Notwendigkeit sprachlicher Selbstkritik

Wenn man sich in der Pastoral in den Dienst dieser Bewegung des Evangeliums stellen will, dann geht dies nicht ohne Selbstkritik: Wen erreiche ich mit meiner Sprache, wen schließe ich von vornherein aus? Spricht der Prediger, eine Gemeinde oder eine

Diözese in ihren Texten den typischen Kirchenjargon oder lässt man sich auch von außen sprachlich inspirieren? Traut die Kirche eigentlich selbst den Worten eine Wirkmächtigkeit zu, mit denen sie das Evangelium verkündigt?

Sie trifft heute mit ihrer Sprache auf zwei grundsätzliche Vorbehalte³. Sie ist zum einen mit der Unterstellung konfrontiert, dass sie Kommunikation als Macht-

mit dem Verdacht der Weltfremdheit. Sie erwarten von ihm nicht, dass er viel von ihrem Alltag versteht oder dass er mehr als nur klischeehaft darüber zu sprechen vermag.

Die erste Unterstellung hat ihre Wurzel in negativen Erfahrungen, die Menschen mit Vertretern der Kirche und ihrer Sprache in der Vergangenheit gemacht haben. Das Evangelium



Einer spricht – alle hören gebannt zu: So einfach läuft es in der kirchlichen Verkündigung nicht. Bild: © S. Hofschlaeger / PIXELIO, www.pixelio.de.

mittel einsetzen würde, um ihr traditionelles religiöses Sprachmonopol zu sichern. Auf der anderen Seite begegnen heute nicht nur Kirchenferne einem Pfarrer

wurde für uneigentliche Zwecke eingesetzt, etwa um Kinder moralisch zu erziehen oder um Gläubige sozial zu disziplinieren. Die besondere Tragik dieser Praxis bestand darin, dass die Kirche dies häufig in bester Absicht und aus hehren Motiven heraus tat. Trotzdem bleibt die Instrumentalisierung des Evangeliums für andere Ziele als pastorale Erblast.

³ Vgl. R. Bucher/J. Pock, Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden? In: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche. Würzburg 2004, 177–202: 182 f.

Dies führt bis heute zu einem Glaubwürdigkeitsverlust der Rede von Gott in Predigt, Katechese und kirchlicher Lehre. In der Vergangenheit gab es also den Missbrauch religiöser Sprache. Die Nachwehen davon belasten die Pastoral noch immer.

Daneben gehört zur sprachlichen Selbstkritik die Auseinandersetzung mit dem Verdacht der Weltfremdheit. Offensichtlich gilt für manche Kirchenvertreter, dass bei ihnen „der Abstand zwischen zeitgenössischer Wirklichkeitssprache und religiöser Sprache groß ist. Viele religiöse Sprecher verharren in ihrem erlernten Sprachcode, der oft zu wenig Beziehung zu wahrnehmbarer Welt hat. Sie verharren in ihrem pastoralen Sprachton.“⁴

Damit richten Seelsorger automatisch eine Sonderwelt auf, die das Evangelium von der Lebenswelt der Gläubigen scheidet. Denn Sprache und Realität korrespondieren. Wenn also Kirchenvertreter auf angelegene Sprachhüllen zurückgreifen, dann gibt ihnen dies oberflächlich Sicherheit. „Pastorale Fertigrede“⁵ koppelt ihre Kommunikation aber gleichzeitig von der Wirklichkeit ab. Ihre Sprache wird tendenziell zu der Ghettosprache, von der bereits die Rede war. Das Evangelium hat nichts mehr beizutragen im Alltag.

Dies bedeutet allerdings nicht immer, dass in der Pastoral eine Kommunikationsstörung auftreten würde. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Gläubige mit der pastoralen Fertigrede vertraut sind und angemessen darauf reagieren können. Sie füllen den sklerotischen Sprachgebrauch (K. Marti) der Pfarrer komplementär

⁴ Kurz 2004, 61.

⁵ Ebd. 43.



Pastorale Fertigrede – das finden viele zum Gähnen.

Bild: © Konstantin Gastmann / PIXELIO, www.pixelio.de.

an und lassen die Kommunikation erfolgreich sein. Man läuft eben nicht bei der Predigt weg, sondern man bleibt von vornherein weg. Das pastorale Sprachspiel gelingt also, weil einige es durchaus goutieren. Nur droht es sich dabei manchmal um ein wirklichkeitsfernes Geschehen zu handeln.

Fehlt es in der Pastoral an sprachlicher Selbstkritik, dann droht ein Riss zwischen Evangelium und spätmoderner Kultur.

Dabei steht viel auf dem Spiel, und zwar vor allem für die Aufgabe, die die Kirche mit ihrer Sprache erfüllen soll. In der Pastoral soll die heilbringende Botschaft des Evangeliums wirkungsvoll in der Lebenswelt erfahrbar werden. Die Unterstellung der sprachlichen Monopolisierung und der Verdacht der Weltfremdheit treffen darum nicht nur die Kirche selbst, obwohl man diese Kritik an sie und ihre Vertreter richtet. Vor allem

stellt dies ihr zentrales Anliegen in Frage, die Verkündigung der Frohen Botschaft.

Ohne die nötige Selbstkritik redet man in der Pastoral weiter, auch wenn man nichts mehr zu sagen hat. Dies führt zu einer „wortmächtigen Sprachlosigkeit, die viele – gerade auch ‚religiös interessierte‘ Zeitgenossen – im kirchlichen Lehr- und Verkündigungsbetrieb wahrnehmen“⁶. Es handelt sich um eine Übersprungshandlung, die die eigentliche Sprachnot verdrängen soll. Die Gefahr ist, dass man damit nicht nur den Menschen nicht gerecht wird, sondern auch der eigenen Sache untreu.

Das Evangelium löst sich nämlich im ständigen Sprechen auf, wenn die Sprache an der Realität vorbeigeht. Der Gott Jesu Christi ist eine (häufig allerdings verborgene) Wirklichkeit in der Lebensgeschichte von Menschen. Obwohl Seelsorger spüren, dass sie dies mit ihrer Sprache nicht identifizieren können, weil gerade diese sie von der Wirklichkeit entfernt, gehen sie doch „leichtmäulig mit dem Namen Gottes um, als hätten sie gerade mit ihm gefrühstückt“⁷. Man tut vertraut, obwohl Gott in der eigenen Sprache gar nicht erfahrbar wird. Der Wirklichkeitsverlust der Sprache, der durch wortreiche Sprachlosigkeit kaschiert wird, führt so zur Banalisierung dessen, von dem man spricht. Er führt letztlich zur pastoralen Banalisierung Gottes.

Kommunikation des Evangeliums

Der pessimistische Ton im letzten Abschnitt darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in der pastoralen Praxis eine Vielzahl erfolgreicher und guter Kommunikation gibt. Die Selbstkritik kann sich darum auch am Gelingen und am guten Vorbild orientieren, etwa wenn Seelsorger in kollegialen *learning communities* die eigene Praxis reflektieren und voneinander lernen. Das Evangelium findet häufig eine Sprache, in der es seine ihm eigene Wirkung entfalten kann. Was sind Kennzeichen dieser Wirkung⁸?

Das Evangelium trifft heute auf eine Kultur, in der es durchaus ein Interesse an Religiosität und Spiritualität gibt. Gleichzeitig steht man der Sprache der Kirche aus den genannten Gründen skeptisch gegenüber, wenn man nicht bereits eine Affinität mit ihren Kommunikationsformen und Inhalten hat. Die Pastoral kann versuchen, an die religiöse Renaissance in der spätmodernen Gesellschaft Anschluss zu finden. Dazu muss sie zunächst die Beschränkung ihrer Sprache auf das typische Kirchenmilieu überwinden. Ein erster Schritt kann sein, dass ein pastoraler Mitarbeiter neben der Kirchenzeitung regelmäßig auch einen guten Roman und die Sportberichterstattung liest.

Die Sorge, die Frohe Botschaft zu Markte zu tragen und sie letztlich auszuverkaufen, mag im Einzelfall berechtigt sein. Sie darf aber nicht in eine grundsätzliche Ablehnung des dahinter stehenden Anliegens umschlagen. Sonst würde man nämlich verkennen, dass die Einbettung des Evange-

liums in eine bestimmte Kultur und der Gebrauch von deren Sprache eine Vorbedingung für seine erfolgreiche Tradierung ist. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte einer permanenten Neubeheimatung der Frohen Botschaft. Dass man sich dabei dem Vorwurf der Profanisierung aussetzt, ist ebenfalls nicht neu. Die ersten basilikalischen Kirchen der Christinnen und Christen zum Beispiel waren für ihre Zeitgenossen gerade nicht als Sakralbauten erkennbar.

Die notwendige Übersetzung des Evangeliums in die Sprache(n) der spätmodernen Kultur bildet allerdings keine Einbahnstraße. Es geht nicht um die Übertragung feststehender Sätze in die plurale Lebenswelt der Menschen hinein ohne Rückwirkung auf die Kirche. Eine solche Vorstellung von Seelsorge als bloße Übersetzung der Tradition in die Gegenwart greift zu kurz. Denn sie tut so, „als ob es darauf ankäme, einen feststehenden Besitz nur ‚hinüberzubringen‘, nur ‚anders zu verstehen‘, nur ‚in neue Sprache zu bringen‘. So als ob das möglich wäre, ohne das ‚zu Übersetzende‘ neu zu begreifen, ohne also es und im Glauben damit auch sich aufs Spiel zu setzen.“⁹

Das Evangelium erscheint in diesem dynamischen Prozess in einem neuen Licht. Dies ist ihm aber nicht fremd oder bleibt bloß äußerlich. Vielmehr drückt sich darin das Wesen der Frohen Botschaft aus. Sie wurde durch die Zeiten von Christinnen und Christen immer wieder als bedeutungsvoll erfahren, weil sie sie in ihre Sprache übersetzen konnten. So wurden die Erfah-

⁶ Jürgen Werbeck, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen (Religion – Geschichte – Gesellschaft 40). Münster 2004, 80.

⁷ F. Steffensky, Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage? In: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), Gretchenfrage. Band 1. Von Gott reden – aber wie? (Jabboq 2). Gütersloh 2002, 24–35: 24.

⁸ Vgl. ausführlich Gärtner 2009, 323–367.

⁹ Bucher/Pock 2004, 195.

rungen mit dem Gott Jesu Christi erneut authentisch verflüssigt, etwa beim Hören auf Sein Wort, in der gemeinsamen Feier oder im persönlichen Gebet. Entsprechend geht es auch in der Pastoral der Spätmoderne darum, dem Evangelium eine neue Sprache zu geben, die diese Erfahrung ermöglicht. So wird man der bleibenden Bedeutung der Frohen Botschaft gerecht.

ten Bedingungen weitergesagt. Damit kann sie wieder erfahrbar und lebendig werden. Sie ist dann mehr als ein Text der Vergangenheit, sondern bekommt Relevanz für die Gegenwart.

Das Evangelium ist in diesem Sinn ein offener Text. Er will je neu erschlossen werden. Es entsteht zwischen seinem ursprünglichen Kontext und der spätmodernen Lebenswelt ein Erschlie-

Seite die Bedeutung dieser Texte völlig in der Gegenwart auf. Dies würde letztlich zur Loslösung der Seelsorge vom Evangelium führen.

Stattdessen muss man in der Pastoral von dem Grundsatz ausgehen: „Veränderte Lebensverhältnisse verändern das Bewußtsein. Verändertes Bewußtsein verändert die Sprache. Eine veränderte Sprache verändert die Rede von Gott.“¹⁰ Um dieser Veränderung gerecht zu werden, muss ein dynamischer Prozess in Gang kommen, bei dem Christinnen und Christen das Evangelium je neu mit ihrer aktuellen Situation konfrontieren und umgekehrt. Genau so schreibt sich in der jeweiligen Sprache die Wirkung der Frohen Botschaft fort. Es geht um den Versuch, die alten Texte in der Lebenswelt der Christinnen und Christen als dem neuen Kontext ihre inhärente Wirkung entfalten zu lassen¹¹. Damit wird die Kirche sowohl deren alter Bedeutung als auch deren jeweiligem neuen Sitz im Leben gerecht. Zugleich wird ihr dabei die Botschaft, die sie verkündet, selber neu zugesagt.

Pastoral-praktische Herausforderungen

Mit diesem hermeneutischen Modell wird die Seelsorge bei der Suche nach einer angemessenen Sprache für die Verkündigung in doppelter Weise entlastet, und zwar aus strikt theologischen Gründen. Zum Ersten ist sie letztlich nicht selbst für die Wirkung des Evangeliums verantwortlich, unbeschadet aller notwendigen Selbstkritik. Vielmehr

Die jeweilige Lebenswelt der Menschen mit ihren typischen Sprachformen ist dabei nicht nur ein später zu vernachlässigender Ausgangspunkt für die Pastoral. Sie markiert vielmehr einen Bedeutungszusammenhang, in dem das Evangelium neu zum Klingen gebracht werden soll. So wird die Frohe Botschaft unter veränder-

ßungsraum, der durch ihn selbst markiert wird. Weder lässt sich die Bedeutung der alten Texte auf die Entstehungszeit des Evangeliums beschränken, womit es in der Pastoral nur darauf ankäme, diese ursprüngliche Bedeutung genau zu rekonstruieren und im Heute getreulich weiterzusagen. Noch löst sich auf der anderen



Die in der kirchlichen Verkündigung Tätigen müssen nach einer Sprache suchen, die Profil zeigt und Spuren im Alltag der Menschen setzen kann.

Bild: © Sokaeko / PIXELIO, www.pixelio.de.

¹⁰ Kurz 2004, 36.

¹¹ Vgl. Martin Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik. Göttingen 2002, 56–64.

stehen die Seelsorger im Dienst der Frohen Botschaft, die aus sich heraus eine Dynamik entfaltet. Der eigentliche Grund hierfür ist, dass Gott sich darin erfahrbar ausspricht. Der Dialog zwischen Menschen in der Pastoral ist also immer ein Trialog (E. S. Klein Kranenburg). Ein Pfarrer braucht die Dynamik des Evangeliums nicht selbst herzustellen. Wohl muss er ihr einen angemessenen sprachlichen Ausdruck geben. Und er darf ihr mit seinen Worten und Taten keinesfalls im Wege stehen.

Zum Zweiten wurde deutlich, dass das Evangelium jeden Menschen in seiner jeweiligen Lebenssituation erreichen will. Auch dies kann nicht einfach pastoral hergestellt werden, unbeschadet aller gerechtfertigten Bemühungen in diese Richtung. Vielmehr werden die von der Frohen Botschaft Betroffenen selbst zu ihrem Boten. Sie sind Subjekte im Trialog des Evangeliums, weil Gott jedem und jeder ins Herz sprechen will. Der Mensch kann darauf in Freiheit reagieren.

Seelsorge in der Spätmoderne muss darum vor allem auf die religiöse Antwort- und Sprachfähigkeit der Christinnen und Christen zielen. Diese können das Evangelium authentisch ausdrücken und weitersagen. Dem soll die Pastoral dienen; dies markiert ihre vordringliche Aufgabe. Das Expertentum der Hauptamtlichen ist in diesem Zusammenhang durchaus kritisch zu sehen, wenn es die genannte Sprachfähigkeit nicht fördert, sondern ihr sogar subtil im Wege steht.

Wo Menschen nicht auf den Ruf Gottes antworten, gilt zum einen, dies als Ausdruck ihrer freien Entscheidung zu akzeptieren. Zum anderen führt es zu der

selbstkritischen Frage, wie die Kirche in der Seelsorge erneut eine Sprache findet, die die Initiative Gottes für die Menschen anschlussfähig macht. Wo ihr dies positiv gelingt, ergreifen die Gläubigen in der Folge in Antwort auf den Anruf Gottes selbst das Wort.

In der Spätmoderne wird das Volk Gottes dadurch vielsprachiger werden als bisher. Denn die religiösen Sprachformen sind heute plural geworden. Sogar außerhalb der Kirche finden sich authentische Ausdrucksweisen einer evangeliumsgemäßen Praxis in Wort und Tat. Daraus ergibt sich die Frage, wie diese vielen Sprachen überhaupt noch harmonisiert werden können, etwa um einen Gottesdienst zu feiern oder sich des gemeinsamen Glaubens zu vergewissern.

Eine andere pastoral-praktische Herausforderung hängt damit zusammen. Sie betrifft die Identifizierung falscher oder missbräuchlicher Sprachspiele. Welche Kriterien bietet das Evangelium hierfür und wie sind sie anzuwenden? Ein weiterer Aspekt ist die Unterscheidung und Verweisenheit von „typischer“ Männer- und Frauensprache in der Seelsorge¹². Daneben steigt in der Spätmoderne die Bedeutung der nonverbalen Kommunikation, etwa in Form des Tatzeugnisses, der Körpersprache oder in den Bilderfolgen der elektronischen Medien. Kann eine Kirche hieran Anschluss finden, die auf dem diakonischen Auge manchmal blind ist, deren Mitarbeiter sich als „korporale Analphabeten“ (M. Josuttis) zeigen und deren Gründungsurkunde ein Buch ist?

Andererseits muss man auch fragen, ob die Bibel eigentlich genug im Zentrum der (katholischen) Seelsorge steht¹³. Immerhin bietet sie eine Vielzahl von Sprachformen, wie Geschichten, Lieder, Metaphern, Gleichnisse und Gebete, an die die Kirche direkt anschließen kann, obwohl sie einer ganz anderen Kultur entstammen. Gerade ihre bleibende Fremdheit kann in der Spätmoderne einen erschließenden Effekt haben. Ein veränderter Blick auf das Normale und Vertraute der eigenen Lebenswelt dient sich an.

Diese und andere aktuelle Herausforderungen und Chancen im Verhältnis von Evangelium und Sprache sind keinesfalls gering. Sie können hier nur angedeutet werden. Die Pastoral muss sich ihnen stellen, ohne in die genannten Extreme zu fliehen. Nur so kann sie der geforderten ständigen Neubeheimatung der Frohen Botschaft in der Sprache der jeweiligen Lebenswelt gerecht werden. ■



PD Dr. Stefan Gärtner ist Universitätsdozent für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Poimenik an der Universität Tilburg (Niederlande).

¹² Vgl. Gärtner 2009, 284–304.

¹³ Vgl. ders., Das Wort Gottes verstehen. Hermeneutische Überlegungen zum Bibelgebrauch in der spätmodernen Seelsorge. In: Theologie und Glaube 100 (2010) 119–132.

Die Sprache Jesu nach den Zeugnissen der Evangelien

Markus-Liborius Hermann

Der Blick auf die Verkündigungssprache Jesu zeigt Wege auf, wie die Rede von Gott auch heute ein verständliches Profil gewinnen kann.

Auf der Suche nach einer heute angemessenen Verkündigungssprache ist der Blick auf das Zeugnis der Schrift immer wieder ein Gewinn. Die in den biblischen Texten auf uns gekommenen Formen, von Gott zu reden, stellen beispielhaft dar, wie wir auch heute zu einer verständlichen religiösen Sprache gelangen können. Dafür soll nun die Sprache Jesu nach den Zeugnissen der Evangelien beleuchtet werden. Dies soll auf zwei Wegen geschehen: einerseits im Blick auf die Gleichnisse Jesu und andererseits in der Analyse der Bergpredigt, wobei besonders die Seligpreisungen berücksichtigt werden sollen.

Zu Beginn sei grundsätzlich darauf hingewiesen, dass der zwischen uns, den Evangelien und Jesus liegende Abstand nicht zu überwinden ist. Wir wissen um Jesus, seine Gleichnisse und seine Sprache nur aus dem Zeugnis der Schrift. Daher können wir nicht auf „den historischen Jesus“ und seine Sprache selbst zurückgreifen, sondern nur auf die Zeugnisse der Evangelien von Jesu Sprache. Dies wird schon darin deutlich, dass die von Jesus berichtenden neutestamentlichen Schriften im Koine-Griechisch überliefert sind, Jesus selbst aber das in allen jüdischen Gegenden Palästinas verwendete Aramäisch

sprach. Im Blick auf die Gleichnisse ist anzumerken, dass der Sinn, den Jesus ihnen abgewinnt, nicht notwendigerweise derselbe ist, mit dem die Evangelisten die Gleichnisse verbinden¹. Vielmehr wurden diese bei den Synoptikern nachweislich aktuellen Gemeindebedürfnissen angepasst². Hinzu kommt auch, dass die originären Hörer der Gleichnisse nicht in der Lage waren, sie im Licht der ganzen, Ostern einbeziehenden Geschichte Jesu zu betrachten. Dies war erst der nachösterlichen Gemeinde möglich. So verkennt man die auf uns gekommenen Gleichnisse Jesu, wenn nur nach ihren konkreten Situationen in Jesu Leben gefragt würde³.

Auch sei angemerkt, dass in den vorliegenden Überlegungen nur die verbale Verkündigungssprache Jesu in den Blick genommen wird. Natürlich müssen, wenn dies hier auch nicht in der eigentlich notwendigen Dichte

geleistet werden kann, die nonverbalen Dimensionen zumindest angezeigt werden. Die Botschaft Jesu und die Form ihrer Verkündigung bestehen selbstverständlich auch im Lebensstil Jesu, in seiner Person. In Jesus von Nazareth kommt es zur inneren Einheit von Person, Reden und Handeln. Über die Wahl der „Zwölf“ berichtet das Markusevangelium, dass Jesus diese Jünger „bei sich haben und dann aussenden wollte“ (Mk 3,14). Sie sollten also nicht nur hören, was er lehrt, sondern auch aus nächster Nähe erfahren können, wie er lebt. Dies ist vor allem deshalb relevant, weil Jesus von der herannahenden und schon hereingebrochenen Gottesherrschaft Zeugnis gibt und dies auch für sich selbst in Anspruch nimmt – er selbst ist das Reich Gottes in Person, „Autobasileia“ (Origenes), er ist der Logos, das Wort, sein Verhalten ist Gottes Tat. Die damit angesprochene Frage der Authentizität beschreibt auch die Bedeutung der Verbindung von Botschaft und Botschafter für jede Verkündigungssprache.

Die Sprache der Gleichnisse

Um zur Sprache Jesu nach den Zeugnissen der Evangelien vorzudringen, ist man schnell auf die Gleichnisse verwiesen. Jesus redete immer wieder in Gleichnis-

¹ Vgl. Joachim Gnllka, *Wie das Christentum entstand*. Bd. 1. Jesus von Nazaret. Freiburg i. Br. 2004, 90.

² Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch. Göttingen 2001, 292.

³ Vgl. Heinz Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*. In: Helmut Ristow/Karl Matthiae (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin 1964, 342–370: 352.



Unterschiedliche Arbeit im Weinberg bei gleichem Lohn – Provokation zu neuer Perspektive.
Bild: © Hufeisennase / PIXELIO, www.pixelio.de.

sen; sie gelten daher geradezu als Paradigma religiöser Rede von Gott und sind als „Urgestein der Jesusüberlieferung“⁴, in denen das Aramäische als Muttersprache Jesu durchschimmert, bezeichnet worden. Sie stellen damit mehr als andere Texte einen Spiegel der Lebenswelt Jesu dar⁵. Gleichnisse sind bei Jesus zwar zum ersten Mal historisch in größerer Dichte fassbar, doch greift er mit ihnen eine zu seiner Zeit im Judentum weitverbreitete Redeform auf. Wir haben in diesen Texten also eine

„didaktische Poesie“⁶ vor uns⁷. Doch auch trotz mancher Anknüpfungen an das AT⁸ und einer gewissen Ähnlichkeit zu den Rabbinen wird bei Jesus eine neue

⁴ Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1977, 7.
⁵ Vgl. Karl-Heinrich Ostmeyer, *Gleichnisse – Quelle des Verständnisses der Umwelt Jesu? Umwelt – Quelle des Verständnisses der Gleichnisse Jesu*. In: Ruben Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Tübingen 2008, 122–137: 136.

⁶ Theißen/Merz 2001, 291.286.
⁷ Diese Sprachform besitzt also einen poetischen und insofern imaginären Charakter. Vgl. Hans Weder, *Zugang zu den Gleichnissen Jesu. Zur Theorie der Gleichnisauslegung seit Jülicher*. In: *Der Evangelische Erzieher* 41 (1989) 384–396: 389.
⁸ Im AT finden sich nur wenige Gleichnisse. Zu nennen sind hier die Jotamfabel (Ri 9,7–21), die Natanparabel (2 Sam 12,1–4), das Gleichnis der beiden Brüder (2 Sam 14,5–7), das Gleichnis vom entlaufenden Gefangenen (1 Kön 20,39–40), das Gleichnis von der Distel und der Zeder (2 Kön 14,9), das Gleichnis vom untreuen Weinberg (Jes 5,1–7) und die Allegorien bei Ezechiel (Ez 17,3–10; 19,2–9.10–14; 21,1–5; 24,3–5). Vgl. dazu auch: Claus Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*. Stuttgart 1984, besonders 11–104.

Phase und eine neue Gestalt jüdischer Gleichnisdichtung sichtbar⁹.

Insgesamt können die Gleichnisse als *populäre Form mündlicher religiöser Unterweisung* bewertet werden. Egal ob Prediger und Lehrer wie Jesus umherzogen oder an einem festen Ort, etwa einer Synagoge, auftraten, ist es wahrscheinlich, dass solche ad hoc komponierten Redeformen zum gemeinhin üblichen Repertoire gehörten¹⁰. Da eine Analyse nur am Text selbst geschehen kann, sei beispielhaft das *Gleichnis vom gütigen Arbeitgeber* (Mt 20,1–16) in der Fassung der Einheitsübersetzung angeführt:

20¹ Denn mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Gutsbesitzer, der früh am Morgen sein Haus verließ, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben. ² Er einigte sich mit den Arbeitern auf einen Denar für den Tag und schickte sie in seinen Weinberg. ³ Um die dritte Stunde ging er wieder auf den Markt und sah andere dastehen, die keine Arbeit hatten. ⁴ Er sagte zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg! Ich werde euch geben, was recht ist. ⁵ Und sie gingen. Um die sechste und um die neunte Stunde ging der Gutsherr wieder auf den Markt und machte es ebenso. ⁶ Als er um die elfte Stunde noch einmal hinging, traf er wieder einige, die dort herumstanden. Er sagte zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig herum? ⁷ Sie antworteten: Niemand hat uns angeworben. Da sagte er zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg! ⁸ Als es nun Abend geworden war, sagte der Besitzer des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter, und zahl ihnen den Lohn aus, angefangen bei

⁹ Die Differenzierungen zwischen Gleichnissen im eigentlichen Sinn, Bildworten, Parabeln, Beispielerzählungen, Fabeln und Allegorien etc. kann hier nicht geleistet werden. Verwiesen sei deshalb u. a. auf: Theißen/Merz 2001, 292 ff.; Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Neutestamentliche Abhandlungen 13). Münster 1986.
¹⁰ Vgl. Theißen/Merz 2001, 291.

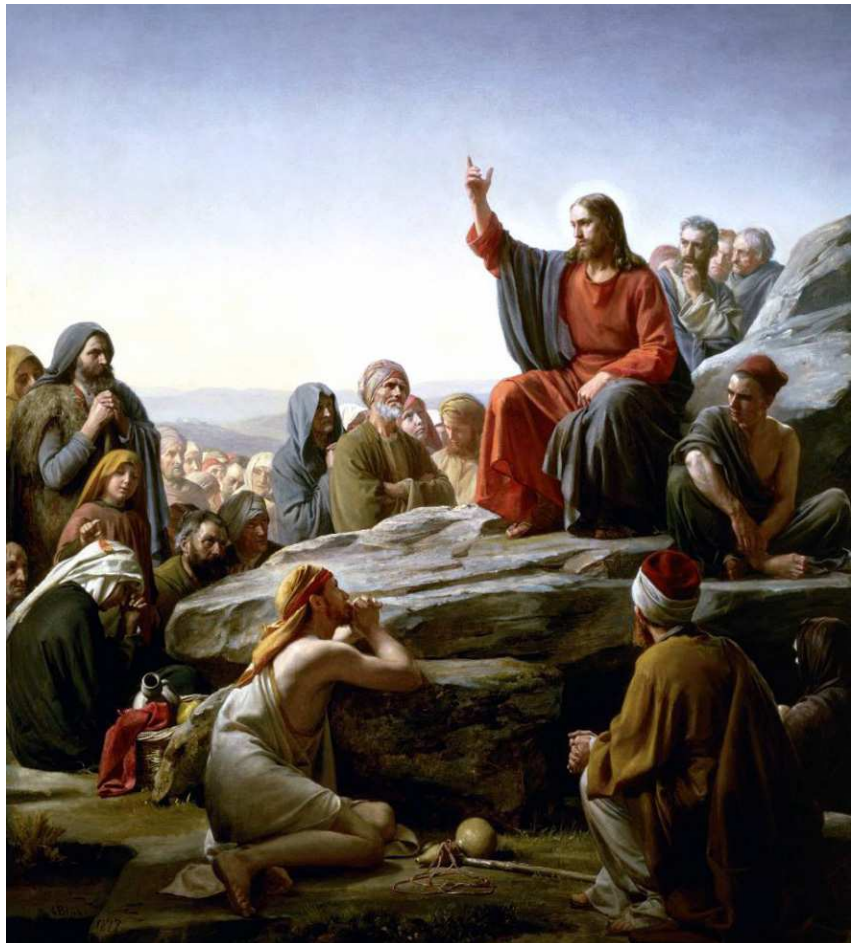
den letzten, bis hin zu den ersten.
⁹ Da kamen die Männer, die er um die elfte Stunde angeworben hatte, und jeder erhielt einen Denar. ¹⁰ Als dann die ersten an der Reihe waren, glaubten sie, mehr zu bekommen. Aber auch sie erhielten nur einen Denar. ¹¹ Da begannen sie, über den Gutsherrn zu murren, ¹² und sagten: Diese letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleichgestellt; wir aber haben den ganzen Tag über die Last der Arbeit und die Hitze ertragen. ¹³ Da erwiderte er einem von ihnen: Mein Freund, dir geschieht kein Unrecht. Hast du nicht einen Denar mit mir vereinbart? ¹⁴ Nimm dein Geld und geh! Ich will dem Letzten ebensoviel geben wie dir. ¹⁵ Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will? Oder bist du neidisch, weil ich (zu anderen) gütig bin? ¹⁶ So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten.

Da viele Guts- und Bauernhöfe zur Zeit Jesu mit Tagelöhnern bewirtschaftet wurden, ist die Geschichte eines Gutsbesitzers, der auf dem Markt Arbeiter anwirbt, den galiläischen Hörern aus ihrem Alltag sicherlich vertraut gewesen. Auch wenn Arbeitslosigkeit für das damalige Israel nicht direkt bezeugt ist, dürfte es doch viele Tagelöhner gegeben haben¹¹. Der Gutsbesitzer überrascht vor allem dadurch, dass er nach dem ersten und zweiten Marktbesuch noch ein drittes, viertes und fünftes Mal kommt und schließlich den zuletzt angeworbenen Arbeitern den gleichen Lohn zahlt wie denen, die den ganzen Tag für ihn gearbeitet haben. Damit widerspricht er völlig unvorhersehbar der Logik, die man von einem Arbeitgeber erwarten konnte. Insofern ist der Protest der Arbeiter, die

¹¹ Darüber hinaus war der Tageslohn von einem Denar üblich. Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/3). Neukirchen-Vluyn 1997, 146.

am längsten gearbeitet haben, verständlich. Für sie hat der Gutsbesitzer auf willkürliche Weise gegen den Grundsatz der Gerechtigkeit verstoßen. Doch hier geht es nicht um formale

sind die Erzählungen sehr knapp. Es treten nur die für die Erzählung notwendigen Personen auf, wobei die Personenzahl meist auf drei Hauptpersonen (oder -gruppen) beschränkt ist. Im Gleichnis vom



Carl Bloch (1834–1890), *Die Bergpredigt*.

Gerechtigkeit, „sondern um die unerwartete Güte Gottes“¹².

An dieser Stelle wird eine *Erzählstruktur* deutlich, die nach R. Bultmann¹³ die Gleichnisse im Allgemeinen bestimmt: *Zunächst*

¹² Rudolf Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21–28,20* (Neue Echter-Bibel 1/2). Würzburg 1987, 187.

¹³ Vgl. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29). Göttingen 1995, 179–222.

gütigen Arbeitgeber sind dies also der Gutsbesitzer und die ersten und die letzten Arbeiter. Der Verwalter ist wegen des merkwürdigen Befehls des Gutsbesitzers nötig, nach dem bei der Auszahlung mit den Letzten angefangen werden soll. Dies geschieht, damit die ersten Arbeiter erfahren können, wie viel die anderen an Lohn bekommen. Auch fällt auf, dass nach dem „*Gesetz der szenischen Zweiheit*“ stets nur

zwei Personen (oder -gruppen) gleichzeitig auftreten und agieren. So verhandelt der Gutsbesitzer jeweils nur mit einer Gruppe von Arbeitern, die er auf dem Markt antrifft. Daneben ruht der Blick nie auf zwei sich gleichzeitig abspielenden Vorgängen, die *Erzählung ist also von einem Strang bestimmt*. Das so genannte „Gesetz der Wiederholung“ zeigt wiederkehrende Erzählmuster an; in unserem Beispiel also den fünfmaligen Gang auf den Markt zur Anwerbung der Arbeiter. *Nach der Pointe brechen die Gleichnisse gewöhnlich ab* und man erfährt nichts über den Schluss der Erzählung. So wissen wir nicht, ob die ersten Arbeiter verstanden haben, was der Gutsbesitzer getan hat, und ob sie ihren vom Gutsbesitzer vermuteten Neid überwinden konnten. Für Jesu Verkündigung ist es nach G. Theißen und A. Merz auch charakteristisch, dass anfangs bestehende *Kontraste reduziert oder gar umgekehrt* werden¹⁴. So erscheint das, was am Anfang positiv bewertet wurde, am Ende negativ (und umgekehrt). In unserem Beispielgleichnis erweisen sich die murrenden Langzeitarbeiter als neidisch, in Lk 15,11 ff. vertauschen der verlorene und der ältere Sohn ihre Rolle, ebenso der reiche Mann und der arme Lazarus in Lk 16,19–31, die allerdings erst im Jenseits.

In der Gleichnisverkündigung vollzieht sich ein Wortgeschehen. Sie sind ein *dynamisches Sprachereignis*, „in dem Jesus die Liebe Gottes für die Sünder in Anspruch nimmt, das Reich Gottes vergegenwärtigt und die Menschen so verwandelt, dass sie sich für Gottes Wirklichkeit öffnen“¹⁵.

So ist Jesus mit seiner Vollmacht in den Gleichnissen präsent und schafft durch sie in den Hörern selbst die Bedingungen ihres Verstehens. Wir stehen vor Gottes performativem Wort.

Die Bergpredigt unter besonderer Berücksichtigung der Seligpreisungen

Die *Bergpredigt* ist in zwei Fassungen überliefert, einer längeren bei Matthäus (Mt 5–7) und einer kürzeren bei Lukas (Lk 6,20–49). Bei allen Unterschieden ist sie für beide Evangelisten jedoch eine „grundlegende Zusammenfassung der Predigt Jesu [...]. Darum können wir die Bergpredigt auch als die ‚programmatische Rede‘ bezeichnen.“¹⁶ Da an dieser Stelle nicht im Detail auf die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas eingegangen werden kann, sei zumindest der gemeinsame Grundstock verdeutlicht: An die *Seligpreisungen* (Mt 5,3–12; Lk 6,20–23) schließen sich die Sprüche über *Feindesliebe und Wiedervergeltung* (Mt 5,44–48.37–42; Lk 6,27–36), die Sprüche über *liebloses Richten* (Mt 7,1–5; Lk 6,37–38.41–42), die *goldene Regel* (Mt 7,12; Lk 6,31) und die Rede vom *Fruchtbringen* (Mt 7,16–21; Lk 6,43–46) an. Den Abschluss bildet das *Gleichnis vom Hausbau* (Mt 7,24–27; Lk 6,47–49).

Das Vorliegen von zwei Versionen, die Kürze und Anordnung mancher Sprüche und die Mischung verschiedener Stilgattungen machen deutlich, dass hier keine originale Jesuspredigt, sondern vielmehr eine frühe Zusammenstellung von Jesusworten vorliegt. Diese aber hat „einen

hohen Anspruch auf eine treue Wiedergabe häufig ausgesprochener Gedanken Jesu“¹⁷. Dafür sprechen besonders die Worte, die sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus übereinstimmend tradiert sind. Nach R. Schnackenburg tragen sie „so deutlich den Stempel der Originalität an sich [...], dass an ihrer Herkunft von Jesus nicht zu zweifeln ist“¹⁸. Da die lukanische Rede den Aufbau und den Wortlaut besser bewahrt haben dürfte, sei hier diese Version der Seligpreisungen besprochen. Dazu zunächst der Text in der Version der Einheitsübersetzung:

6²⁰ Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes.

21^a Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden.

21^b Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.

22 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, wenn sie euch beschimpfen und euch in Verruf bringen um des Menschensohnes willen.

23 Freut euch und jauchzt an jenem Tag; euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den Propheten gemacht.

24 Aber weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten.

25^a Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern.

25^b Weh euch, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen.

26 Weh euch, wenn euch alle Menschen loben; denn ebenso haben es ihre Väter mit den falschen Propheten gemacht.

In den Seligpreisungen wird der innere Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes und der Situation der Hörer auf unbedingte Weise eröffnet. Dieser

¹⁴ Vgl. Theißen/Merz ³2001, 299.

¹⁵ Ebd. 289.

¹⁶ Rudolf Schnackenburg, Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu. Freiburg u. a. 1984, 41 f.

¹⁷ Ebd. 39.

¹⁸ Ebd. 40.

Unbedingtheit entspricht es, dass die Seligpreisungen „weder eine bestimmte gottgemäße Aktion noch eine bestimmte Einstellung“¹⁹ voraussetzen. Für H. Weder setzen sie „nichts anderes voraus als die Lage, in der sich die Angesprochenen faktisch befinden“²⁰. Ähnlich formuliert auch H. Merklein: „Vor vornherein ist *auszuschließen*, daß Jesus mit den seligepriesenen ‚Armen‘ eine elitäre Gruppe von Frommen innerhalb Israels ansprechen wollte. Der elitäre Gedanke ist der Verkündigung Jesu gänzlich fremd.“²¹ Es handelt sich in den Seligpreisungen also um Sprechakte, die nur darauf angewiesen sind, gehört zu werden.

Der „Sitz im Leben“ der Seligpreisungen in der Verkündigung Jesu wird in der öffentlichen Volkspredigt vermutet werden müssen. H. Schürmann geht sogar so weit anzunehmen, „daß wir hier Jesu Eröffnungspredigt in der Öffentlichkeit [...] hören und sein erstes Auftreten belauschen“²². Dabei erklingt die Verkündigung der Gottesherrschaft in ihrer unmittelbaren Urform (vgl. auch Lk 4,43). In Lk 6,20–23 wendet sich Jesus direkt an seine Zuhörer. Angesprochen werden nacheinander die Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten. Die Seligpreisungen sind so ein Heilsruf für alle Benachteiligten und Unterdrückten. Da nach Mk 2,17 nicht die Gesunden, sondern die

Kranken des Arztes bedürfen, entspricht diese Form des Verkündigens anderen überlieferten Worten Jesu und seinem gesamten Verhalten. In Lk 6,24–26 schließen sich korrespondierende *Wehrufe* an, die das Verständnis der Seligpreisungen unterstreichen. Alle ungerechten Verhältnisse werden von Gott umgewendet werden²³. So verwundert es nicht, dass man Lukas den „Evangelisten der Armen“ genannt hat²⁴. Die Annahme einer wirklichen sozial-ökonomischen Notlage der Hörer darf jedoch nicht die religiöse Tiefendimension der Seligpreisungen verstellen. So wird die reale Not nur richtig als Ausdruck und Folge der Sündenverstrickung Israels begriffen. Diesem sündigen Israel, das von sich aus nur noch das Gericht vor sich hat, verkündet Jesus das Heil der Gottesherrschaft²⁵.

Die Bergpredigt im Ganzen und die Seligpreisungen im Besonderen sind „ein wachrüttelnder Aufruf für das Leben der von Jesu Botschaft ergriffenen Menschen in der Welt“²⁶. Jesus hat in einer „plastisch-anschaulichen, bewusst zugespitzten, einladenden und zugleich herausfordernden Weise“²⁷ zum Volk und zu seinen Jüngern gesprochen. Den Ange-

sprochenen gehört das Reich Gottes, es bricht geradezu hinein in ihre Welt, in ihr „Heute“.

Für die lukanischen Schriften insgesamt kann mit C.-P. März gesagt werden, dass Jesu Wort als „endzeitliches Machtwort“ erfahren wird (vgl. Lk 4,14–44), er spricht mit Vollmacht, mit „*exousía*“. „Jesus sagt dieses Wort und darin gründet seine Andersartigkeit (vgl. Lk 4,16–20), die Staunen und Erschrecken hervorruft (vgl. Lk 4,15.22.36).“²⁸ Deutlich ist, dass die Menschen in Jesu Wort etwas finden, was alles menschliche Reden und Lehren übersteigt: Der Mensch wird da, wo Jesu Wort erklingt, heil (vgl. Lk 4,31–36.38–41; Mk 1,25; Mt 8,8)²⁹. Damit korrespondiert, dass Jesus in den lukanischen Schriften insgesamt als „Verkünder“ und „Heiler“ beschrieben wird. Dieses Geschehen der Jesuszeit setzt sich in der Zeit der kirchlichen Verkündigung fort. Damit ist die nachösterliche Verkündigung „als Hinwendung zu den ‚Kleinen und Vergessenen‘ und in diesem Sinn als ‚Suchen und Retten des Verlorenen‘ zu charakterisieren“³⁰.

¹⁹ Hans Weder, Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. Zürich ²1987, 81.

²⁰ Ebd.

²¹ Helmut Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (Stuttgarter Bibelstudien 111). Stuttgart ³1989, 48.

²² Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. Erster Teil. 1,1–9,50 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3/1). Freiburg u. a. 1969, 332.

²³ Wir haben also keinen Aufruf zu wirtschaftlicher oder politischer Revolution vor uns, aber auch keine Verherrlichung von Armut und Ohnmacht als solchen. Erhellend wird dies v. a. auch durch die sich anschließenden Mahnungen zur Feindesliebe etc. (vgl. Lk 6,27 ff.).

²⁴ Vgl. Hans Joachim Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen. Stuttgart 1965; Walter Schmithals, Lukas, Evangelist der Armen. In: *Theologia viatorum* 12 (1973/74) 153–167.

²⁵ Vgl. Merklein ³1989, 49 f.

²⁶ Schnackenburg 1984, 60.

²⁷ Ebd. 40.

²⁸ Claus-Peter März, Das Wort Gottes bei Lukas. Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung (Erfurter Theologische Schriften 11). Leipzig 1974, 39. Damit umfasst nach Lukas Jesu Wort als Erfüllungsgeschehen Verkündigung und Machttat.

²⁹ Vgl. ebd. 40.

³⁰ Claus-Peter März, Jesus als „Lehrer“ und „Heiler“. Anmerkungen zum Jesusbild der Lukasschriften. In: Linus Hauser/Ferdinand R. Prostmeier/Christa Georg-Zöller (Hrsg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heils Erfahrung in frühchristlicher Zeit (Stuttgarter Biblische Beiträge 60) (FS D. Dormeyer). Stuttgart 2008, 152–165: 165. Vgl. daneben: Petr Pokorny, Theologie der lukanischen Schriften (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 174). Göttingen 1998, 143 f.

Das Handeln Gottes wird dem Menschen in der Bergpredigt als Vorbild der radikalen Verwirklichung sittlicher Güte vor Augen gestellt. Er erlebt die Radikalität Gottes und ist aufgerufen, auf gleiche Weise zu handeln. „Das Eingeständnis seiner eigenen Grenzen und der Mut des Sich-Überlassens in das Getragensein durch die solidarische Liebe Gottes, das ist der Realismus und die Normativität der Bergpredigt.“³¹ Sie ist also nicht Gesetz und auch keine ethische Predigt³², sondern Evangelium, das den Menschen vor die Gabe Gottes stellt und ihn aufruft, dieses unaussprechliche Geschenk zur Grundlage seines Lebens zu machen³³.

Ausblick

Jesus ist in die Welt gesandt, „das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden“ (Lk 4,43). Er gibt dabei „Impulse [...], immer wieder neu und anders“³⁴ von Gott zu denken. „Innerer Quell“ seiner Verkündigung ist das Überzeugt- und Erfülltsein von der Macht des helfenden, heilenden und rettenden Gottes, die alle menschlichen Maßstäbe sprengt³⁵. Bezeichnend ist dabei, dass anfangs bestehende *Kontraste* reduziert oder gar *umgekehrt* werden³⁶. In gewisser Weise kehrt Jesus alle

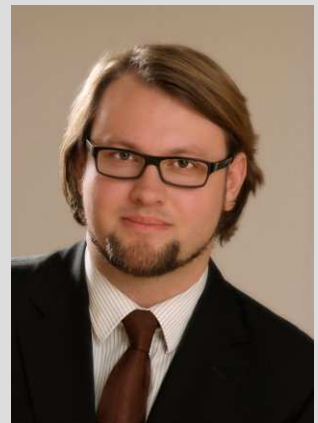
Werte um³⁷. Auf unbedingte Weise werden seine Hörer mit dem Reich Gottes zusammengebracht, so dass sich ihnen ein innerer Zusammenhang zwischen der Basileia und ihrer eigenen Situation eröffnet.

Jesus, der sich oft direkt an seine Zuhörer wendet, schließt niemanden aus. Ein weiteres Charakteristikum seiner Verkündigung ist also die *Bedingungslosigkeit*. Vorbedingungen und elitäre Hörer würden auch nicht zu Jesus passen, „der wie Johannes davon ausgeht, daß Israel, wie es sich jetzt vorfindet, eben nicht gerecht, sondern sündig ist“³⁸. Dass die Seligpreisungen nicht für ein elitäres Publikum gedacht sind, bedeutet auch, dass das Evangelium den Glaubenden nicht näher ist als den Nicht-Glaubenden.

Jesu Botschaft ist weiterhin um das *Verständnis bei einfachen Menschen* bemüht. In den Gleichnissen wird mit Hilfe von einleuchtenden Erzählungen und Bildern aus der Alltagswelt verdeutlicht, was Heil und Gericht bedeuten. Anders als die Allegorien apokalyptischer Geheimplikatur sind die Gleichnisse Jesu also allen Menschen zugänglich³⁹.

„Die Macht der Gottesherrschaft wird in der Verkündigung

Jesu als die Macht der Liebe konkret.“⁴⁰ Durch die Begegnung mit und die Vergewärtigung der Gottesherrschaft können sich die Angesprochenen für Gottes Wirklichkeit öffnen. *Gottes machtvolles Wort hat also performativen Charakter*. Jesus nutzt die welthaften Sprachstrukturen, um darin eine Umkehr des menschlichen Selbstverständnisses einzuleiten. Dies wird noch anschaulicher, wenn man bedenkt, dass Jesu Verkündigung, „insofern sie sein ‚Kommen‘ aktualisiert“⁴¹, im letzten Selbstproklamation ist. Jede heutige Verkündigung muss deshalb „primär *Einführung in die Freundschaft mit Jesus* und in die Nachfolge Jesu [sein]. Das Evangelium ist Evangelium von Jesus Christus (Röm 1,1–6). Es geht nicht um Weltweisheit, sondern allein um Jesus Christus als Gottes Weisheit (1 Kor 1,18–2,15),



Markus-Liborius Hermann betreut in der KAMP das Referat Evangelisierung und missionarische Pastoral.

³¹ Josef Römelt, Normativität, ethische Radikalität und christlicher Glaube. Zur theologisch-ethischen Hermeneutik der Bergpredigt. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 114 (1992) 293–303: 303.

³² Vgl. ebd. 293.

³³ Vgl. Joachim Jeremias, Die Bergpredigt. Stuttgart ³1961, 29.

³⁴ Theißen/Merz ³2001, 309.

³⁵ Vgl. Schnackenburg 1984, 11: „Ohne dieses auf Gott gerichtete Vertrauen ist seine Botschaft nicht zu verstehen, nicht annehmbar, nicht in die Tat umzusetzen.“

³⁶ Vgl. Theißen/Merz ³2001, 299.

³⁷ Insofern nimmt F. Nietzsche mit seinem Aufruf zur „Umwertung aller Werte“, den er sich als Antwort auf seine Wahrnehmung des Christentums zu geben gedrängt sieht, etwas Zutreffendes wahr; wenngleich auch seiner Bewertung zu widersprechen ist.

³⁸ Merklein ³1989, 48.

³⁹ Theißen/Merz ³2001, 302 f.: Sie handeln von Menschen, „um das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen“. Wie die Wunder sind die Gleichnisse Fenster ins Reich Gottes. So wird durch die Gleichnisse, einer relativ gering geachteten, aber doch populären Gattung, „einfachen Menschen ein ‚hohes‘ Selbstverständnis vermittelt“.

⁴⁰ Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2). Tübingen ⁵1979, 196. Diese Gleichnisse lassen Gott vernehmen und die Erkenntnis, dass sich das Reich Gottes ereignet, wenn sich der Hörer von der Sprache der Liebe treffen und sie in seinem Leben Gestalt werden lässt.

⁴¹ März 1974, 41.

als Weg, Wahrheit und Leben (Joh 14,6).“⁴²

In unserer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft sind viele Menschen gegenüber einer religiösen Sprache oft misstrauisch. Dieses Misstrauen gilt es auch durch neue Formen kirchlicher Verkündigungssprache zu zerstreuen. „Verkündigen“ ist dabei aber eben nicht gleichzusetzen mit „Überzeugen-Wollen“ oder „einreden und zureden, bis es der andere versteht“, sondern damit, aufzudecken, was beim Gegenüber bereits vorhanden, aber vielleicht verschüttet ist. Die Schrift gibt von einer solchen Form der Verkündigung ein beredtes Zeugnis. Nach ihrem Zeugnis kleidete Jesus selbst seine Gedanken „in das Gewand der Heimat und leitete mit sicherer Hand seine Getreuen vom Bekannten zum Unbekannten, von der Sinnenwelt zum Reiche der Himmel“⁴³. Er verkündete „einfach und konkret“⁴⁴ die herannahende und in ihm schon hereingebrochene Gottesherrschaft. Er erspürte die tiefer liegende „religiöse Grammatik“ seiner Hörer, die „selbstverständliche Voraussetzung beim



Der Erfurter Bischof Joachim Wanke – hier während der Predigt bei der Bistumswallfahrt 2010 – möchte das Evangelium auch auf Mitteldeutsch buchstabieren, also in einer Sprache, die das Herz der Menschen hier und heute erreichen kann.

Sprechen und Schreiben, an die wir freilich im alltäglichen Gebrauch nicht denken“⁴⁵.

Deshalb steht nach wie vor die „Übersetzungstätigkeit“⁴⁶ für das Evangelium in die Sprachen an, in denen das Herz der Menschen vom Evangelium erreicht werden kann. Der Erfurter Bischof Joachim Wanke spricht zur Verdeutlichung dieses Zusammenhangs gern davon, das Evangelium auf Mitteldeutsch zu buchstabieren.

Auf solche Weise angesprochen kann die Bereitschaft entstehen, sich auf die religiöse Deutung von Erfahrungen und auf den christlichen Glauben einzulassen. Auch schützt sich ein Seelsorger oder Prediger vor Überforderung, wenn er sich bewusst macht, dass er die Gottesbegegnung nicht herstellen kann. Er kann nur dazu beitragen, dass Gottes wirkmächtiges Wort im Menschen bewusst und die gläubige Antwort ausdrücklich wird, denn „Glaube entsteht durch ein Hingerissen-Sein, durch ein Überwältigt-Werden, das seine eigene Evidenz hat“⁴⁷. ■

⁴² Walter Kardinal Kasper, Neuevangelisierung Europas. Zu finden unter: <http://kamp-erfurt.de/kasper.htm>. Kasper beschreibt in seinem Vortrag mit diesen Worten zwar die christologische Konzentration der Neuevangelisierung, doch gilt dies in gleicher Weise auch für die Verkündigung überhaupt.

⁴³ Adolf Jülcher, Die Gleichnisreden Jesu. I. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen. Tübingen 1910, 145. Dabei wird auch das Leben der einfachen Menschen zur Zeit Jesu anschaulicher.

⁴⁴ Paul Hoffmann, „Er weiß, was ihr braucht ...“ (Mt 6,7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott. In: Helmut Merklein/Erich Zenger (Hrsg.), „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (Stuttgarter Bibelstudien 100). Stuttgart 1981, 151–176.

⁴⁵ Joachim Wanke, Missionarische Kirche in einer entchristlichten Umwelt. In: Peter Krämer u. a. (Hrsg.), Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand. Berlin 2007, 17.

⁴⁶ Ebd. 14.

⁴⁷ Ebd. 18.22.

Sprache und Sprachfähigkeit der Liturgie

Benedikt Kranemann

Nicht nur historisch, auch gegenwärtig sind unterschiedliche Modelle im Umgang mit Sprache in der Liturgie auszumachen: Was wird streng reglementiert – wo gibt es flexibel zu füllende Freiräume? Orientiert man sich stärker am lateinischen Original oder berücksichtigt man auch lokale Besonderheiten? In jedem Fall hat auch die Liturgie eine missionarische Dimension und ist einer „Hermeneutik der Andern“ verpflichtet, nach der das Evangelium auf die heutigen, besonders die außerhalb der Kirche stehenden Menschen hin zu formulieren ist.

Zwei unterschiedliche Denk-
welten, wie Sprache in der Liturgie sich gestalten kann, konkurrieren derzeit in der katholischen Kirche miteinander. Der Streit der Meinungen fordert geradezu heraus, sprachliche Kommunikation in der Liturgie einmal mehr zum Thema zu machen. Pikanterweise sind es zwei römische Dokumente, die für diese unterschiedlichen Modelle stehen und folglich die Praxis der Kirche bestimmen: die sog. „Übersetzerinstruktion“ von 1969, die in den Jahrzehnten nach dem Konzil im Großen und Ganzen die Übersetzungen der liturgischen Bücher aus dem Lateinischen dirigiert hat, und die ebenfalls römische Instruktion „Liturgiam authenticam“ von 2001, die sich gleichsam um eine Neuorchestrierung bemüht¹.

Das erste Dokument stellt die Verkündigung der Frohen Botschaft an den Menschen in den Mittelpunkt und betont dabei die Vermittlung des Gebetsinhalts.

Das Dokument ist deutlich durch die Aufbrüche im und nach dem Konzil geprägt. Die Kommunikationssituation, die Eigenarten der Landessprachen, aber ebenso der liturgischen Texte sollen Beachtung finden. Nur für bestimmte Formeln und Texte wird eine Übersetzung „integre et fideliter“ gefordert. Liturgie, Sprache und Pastoral sollen zusammengeführt werden – ein gewagtes Experiment, dem aber sehr passable und weithin akzeptierte Übersetzungen folgten.

Das zweite Dokument setzt deutlich andere Akzente. Entstanden ist es im Prozess der Revisionen der nachkonziliaren liturgischen Bücher. Nach „Liturgiam authenticam“ sollen die Gebetstexte in möglichst enger Orientierung an den lateinischen Texten in die Muttersprache übersetzt werden. Man verspricht sich davon eine möglichst unverkürzte Wiedergabe der theologischen Inhalte der Orationen und anderen liturgischen Texte, aber zugleich ein Mehr an Einheit in der katholischen Liturgie. Die Anliegen sind durchaus nachvollziehbar, aber das Dokument hat be-

denkliche blinde Flecken. Es übersieht vor allem den Menschen, der die Liturgie feiert, verpasst damit die besondere Kommunikationssituation der Liturgie und wird deren sprachlichen Anforderungen nicht gerecht. Es schickt die Kirche auf einen schwierigen Weg, weil es die Entwicklungsmöglichkeiten liturgischer Sprache eng begrenzt. Anstatt die Inhalte der Liturgie in immer neuem Sprachgewand aussagen zu können und dadurch einen Beitrag zur Inkulturation der Liturgie, ja zur Weitergabe des Glaubens zu leisten, versucht man eine Fixierung an der lateinischen Sprache, die in dieser Weise weder theologisch noch sprachlich weiterführt.

Vergleicht man beide römischen Dokumente, werden im Nebeneinander sehr unterschiedliche Wahrnehmungen von Liturgie, Kultur und Sprache sichtbar. Eine Kirche, die sich als missionarische Kirche versteht, also auf Kommunikation mit den Zeitgenossen setzt, muss sich den Fragen, die aufgeworfen werden, immer wieder neu stellen. Die Diskussion um beide Dokumente

¹ Nachweise zu beiden Dokumenten und eine ausführliche inhaltliche Skizze in: Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt 2008, 186–191.

ist deshalb noch lange nicht abgeschlossen, sondern bleibt aktuell.

Sprachgestalt der Liturgie im Wandel

Ein Ringen um die Sprache im Gottesdienst ist nichts Neues, sondern begleitet die Geschichte der Liturgie. Kaum überraschen wird das denjenigen, der sich vor Augen hält, was im Zentrum der Liturgie kommuniziert wird: an Heilszusage, an Glaubensgeheimnis, an Gottesbotschaft. Gott und Mensch begegnen einander nach

aus der Auferstehung Christi, aber zugleich ganz in der Erwartung seiner Wiederkehr.

Die Liturgie wird durch Spannungsbögen geprägt, sie ist ein Geschehen voller Erwartungen. Dieser Komplexität muss die Sprache der Liturgie um des Glaubens willen Ausdruck verleihen. In den sehr differenzierten, mit unterschiedlichen Stilen und Ebenen spielenden Wort- und Zeichensprachen kommt dieses in den Gottesdiensten zum Ausdruck.

zu sprechen haben, können aber daneben vorsehen, dass nicht die gleichen Worte, sondern in ähnlicher Weise gesprochen werden soll (TrAp 5 u. ö.). Die Sprache hat so große Bedeutung für die Liturgie, dass man mit Sprachkraft und theologischem Können Gebete auf Situationen hin formulieren muss. Der Inhalt muss bleiben, die Sprachgestalt kann sich wandeln. Von einem besonderen Verhältnis von Sprache und Liturgie zeugen die mystagogischen Katechesen eines Ambrosius von Mailand oder eines Cyrill von Jerusalem, sie sind selbst Zeugnisse großer Sprachkraft. Aber ihre Verfasser gehen mit der Sprache vorsichtig um: Erst erlebt man die Liturgie, danach spricht man über sie: „Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören“, schreibt Cyrill von Jerusalem, „habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen“ (catech 1,1). Im Folgenden erwartet den Zuhörer eine sprachlich wie theologisch kunstvolle Katechese, in der Cyrill das Heilsgeschehen der Taufe in allegorisch gesättigter Sprache entfaltet und für die Neugetauften und Gläubigen die Glaubensdimensionen dieses Geschehens auszuloten versucht. Sprache in der Liturgie, so sagt uns Cyrill, bietet nicht Information oder Reflexion, sie öffnet neue Wahrnehmungsmöglichkeiten für das, was vorgängig im Gottesdienst erfahren, ja erlebt worden ist.

Fast gleichzeitig beginnt man, für den Gottesdienst Texte festzu-

christlicher Überzeugung in der Liturgie. Das geschieht im Symbol, in Wort und Zeichen. Es ereignet sich wirklich, aber doch nur anfanghaft. Der Mensch nimmt in der Sprachgestalt der Liturgie teil am Geheimnis Gottes, aber es ist ihm immer doch nur An-Teil gegeben. Er feiert Gott in der Liturgie, aber in aller Nähe bleibt Gott der verborgene Gott. Er lebt

Wie das geschehen kann, hat man im Laufe der Liturgie- und Kirchengeschichte sehr unterschiedlich beurteilt². Frühe Kirchenordnungen geben vor, was Bischof oder Presbyter im Gebet

² Einen interessanten Einblick in die Geschichte gottesdienstlicher Sprache gibt Keith F. Pecklers, *Dynamic equivalence. The living language of Christian worship*. Collegeville Minn. 2003.

schreiben³. Wie der einzelne Priester in der Eucharistie betet, so legen nordafrikanische Synoden fest, steht nicht in seiner eigenen Verantwortung, sondern wird für die Ortskirche geregelt. Dabei geht es nicht um kleinliche Kasuistik, die die Liturgie durchaus erlebt hat, sondern um die Frage, wie man etwa die Botschaft der Eucharistiefeier unverkürzt und sprachlich treffend ausdrücken kann. Die Vorstellung einer stärkeren Fixierung der sprachlichen Gestalt der Liturgie entwickelt sich in den folgenden Jahrhunderten weiter und endet in einer fixierten Liturgie, die „rite et recte“ zu vollziehen ist und um ihrer Wirkung willen keine Veränderung mehr zulässt. Drei Etappen und zugleich unterschiedliche Modelle im Umgang mit Sprache im Gottesdienst scheinen hier auf, die bis heute nichts an Aktualität verloren haben.

Nach Sprache und Liturgie zu fragen, heißt für die römische Kirche, die Frage nach dem Latein im Gottesdienst zu stellen. Um gleich zwei Irrtümer auszuräumen: Latein in der Liturgie setzt sich in Rom vollends erst im 4. Jahrhundert durch, vorher ist Griechisch üblich. Und: Dieses Latein ist keine Alltagssprache gewesen, es war eine gehobene, eine Kunstsprache. Von früher Zeit an liegt somit ein Widerspruch in der Liturgie: Einerseits soll die Liturgie für die Gläubigen sprachlich mitvollziehbar sein,

andererseits soll die Sprache der Liturgie sakral sein, ja zunehmend sogar das Heilige der Eucharistie verhüllen. Die Liturgiesprache wird deshalb immer wieder zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Berühmt ist der chinesische Ritenstreit, letztlich eine Diskussion um die Inkulturation der Liturgie und damit um die Symbiose von Glaube und Kultur. An der Übersetzung des Messbuches in Mandarin entzündete sich im 17. Jahrhundert eine Auseinandersetzung, die bis heute immer wieder in der Kirche aufflammt und auch von außen angeregt wurde. Sie bleibt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer muttersprachlichen Liturgie, wie sie die katholische Kirche heute als Regelfall kennt, erhalten. Jetzt stellt sich dieses Thema erst mit ganzer Dringlichkeit.

Sprachverhältnisse in der Liturgie

Die Liturgie ist schon in verschiedenen Etappen ihrer Geschichte, aber mehr noch heute ein Feld mit schwierigen „Sprachverhältnissen“. Das galt und gilt letztlich bereits für die lateinische Liturgie, verschärft sich aber in dem Moment, als die Liturgie in der Muttersprache gefeiert wird. Grundsätzlich muss man festhalten, dass das, was im Gottesdienst gefeiert wird – und der Feiercharakter unterscheidet die Liturgie und ihre Sprache deutlich von anderen Situationen der Glaubenskommunikation –, sprachlich nur unzureichend zu fassen ist. Es bedarf immer wieder der erneuten Annäherung und der sprachlichen „Durcharbeitung“ des hier Gefeierten. Die Liturgie bedient sich deshalb der Vielfalt der Sprachen, um zur Erfahrung bringen und erfahrbar machen zu

können, was im Gottesdienst geschieht. Sie greift dafür auf Wort und Körper, Klang und Objekt sowie verschiedene soziale Codes zurück⁴. Damit unterscheidet sie sich deutlich von theologischer Rede oder Bekenntnissprache. So sehr der Gottesdienst ein Ort der Theologie ist und natürlich Bekenntnischarakter trägt, so wenig erschöpft er sich darin. Er ist Feier und damit ein Geschehen, an dem der Mensch in vielfältiger Weise partizipiert. Im Gottesdienst wird erzählt, meditiert und gehandelt. Dafür braucht die Feier die unterschiedlichen Sprachen und eine vielfältige Performance. Zugleich ist sie dadurch offener für Assoziationen, Annäherungen und mannigfache Zugänge zum Gottesgeheimnis. Das gilt bereits für die bildreiche Wortsprache des Gottesdienstes, rhetorische Mittel wie Allegorie, Klimax, Parallelismus, Paradoxon etc., die nicht definieren und die Mitfeiernden als „Rezipienten“ weniger festlegen⁵. Die Gottesbilder der Liturgie changieren, Liturgie mit ihrer Geschichtlichkeit und Traditionsgebundenheit erträgt das Nebeneinander sehr unterschiedlicher Glaubensartikulationen. Darin liegt ihre Schwäche, zugleich aber ihre Stärke, denn in diesem Nebeneinander kann sie unterschiedliche Dimensionen der Glaubensbotschaft ausloten, ohne den Menschen auf eine einzige festzulegen. Liturgie

⁴ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik* (de Gruyter Lehrbuch). Berlin 2004, 44–47.

⁵ Vgl. dazu Benedikt Kranemann, *Funktionswandel der Rhetorik in der katholischen Liturgie*. Deutschsprachige Gebetstexte von der Aufklärung des 19. Jahrhunderts bis zur Liturgiereform des späten 20. Jahrhunderts. In: Holt Meyer / Dirk Uffelman (Hg.), *Religion und Rhetorik* (Religionswissenschaft heute 4). Stuttgart 2007, 102–121.

³ Vgl. Martin Klöckener, *Zeitgemäßes Beten*. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität. In: Reinhard Meßner u. a. (Hg.), *Bewahren und Erneuern*. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Innsbrucker theologische Studien 42). Innsbruck 1995, 114–142: 123 f., und die dort genannte Literatur.

ist, schon aus theologischen Gründen, auf der sprachlichen Ebene pluraler, als mancher wahrhaben möchte.

Von anderen Sprachen, die in der Kirche üblich sind, unterscheidet sich die Liturgie bereits durch ihre Sprachstile. Auch darin hat sie der Gegenwart und vor allem der kirchlichen Pastoral viel zu sagen. Zwischen einer knapp formulierten Oration, die noch in der Übersetzung ihre spätantikerömische Herkunft nicht verleugnet, und einem ebenfalls aus der Spätantike stammenden Hymnus, zwischen einem Bekenntnistext wie dem Credo und einer Doxologie wie dem Gloria, zwischen einem mittelalterlichen Kirchenlied und einem Gesang etwa von Huub Osterhuis liegen ästhetisch gesehen Welten – und doch stehen diese sprachlichen Gebilde in einer Liturgie nebeneinander. Ganz andere Texte, beispielsweise biblischer Provenienz, treten noch hinzu. Puristen mag das stören, aber es trägt zum Gepräge der Liturgie bei und drückt zugleich etwas vom christlichen Glauben aus. Mit Blick auf das Selbstverständnis von Kirche und Christ: Glauben ist keine Monokultur, sondern ein höchst vielfältiges Geschehen. Wer hier regulieren, gleichsam auf „Linie bringen“ möchte, verfehlt die Vitalität des christlichen Gottesglaubens, der sich eben in der Breite literarischer Stile ausdrückt. Zugleich bereichert diese Sprache; sie gibt dem Menschen Ausdrucksmöglichkeiten an die Hand, die er aus sich allein nicht hervorbringen könnte⁶. Sprechen

– dann auch Singen – im Gottesdienst bedeutet, sich in eine Tradition zu stellen, die vielfältige Erfahrungen und Medien, diese zu kommunizieren, bereithält. Sich in diesem Kosmos zurechtzufinden, ist für denjenigen schon schwierig, der in ihn hineingewachsen ist. Wie viel komplizierter muss es für den sein, der ihm fremd begegnet? Und: Wie viel an Hilfestellung und Übersetzungsleistung wäre notwendig, die aber nicht einfach nur überträgt, sondern Tiefendimensionen und Ästhetik erschließt?

Damit ist ein weiterer Aspekt angesprochen: Über ihre Sprache nimmt die Liturgie an allen Spannungen teil, die sich zwischen Tradition und Gegenwart ergeben können. Sie muss „geschichtlich“ geprägt sein, weil sie in einer Traditionslinie steht und Teil der Glaubensüberlieferung in einer Glaubensgemeinschaft ist, die zugleich im jeweiligen Heute sprechen, also Gegenwartscharakter besitzen muss. Das gilt in gewisser Weise natürlich auch für die Sprache der Theologie, doch als reflektierende Sprache kann sie sich von der historischen Sprache anders lösen. Das macht die Liturgie zumindest in aller Regel nicht und wirkt damit wie eine Kathedrale, die ihre Baugeschichte nicht verbirgt. Der Grund dafür: Diese Geschichte und die in ihr sichtbar werdende

turgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von Martin Klöckener u. a. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79). Münster 1997, 89–109: 107 auf die Frage, ob ein Hymnus des Ambrosius heutigen Feiernden noch zumutbar ist: „Ja, weil er ein Kunstwerk ist, das in gemäßer Form der Wahrheit Gestalt gibt.“ Diese Überzeugung prägt auch die Ausführungen von Alex Stock, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes. Kevelaer 2010.

Gotteserzählung haben durchaus in der Gegenwart dem Menschen etwas zu sagen. Die Liturgie bringt sie nicht nur in einer viel größeren, anschaulicheren und in allen Widersprüchen menschlicheren Weise „zur Sprache“, sondern verweist den Menschen und die Kirche über die jeweilige Gegenwart hinaus auf die Geschichte zurück. Zugleich ermahnt sie die Kirche, bei der Geschichte nicht stehenzubleiben, sondern den Glauben in der Gegenwart zu artikulieren und in immer wieder neuer Weise zu bezeugen.

Die Perspektive der Andern – eine Hermeneutik liturgischer Sprache

Mehr denn je ist dafür eine neue Hermeneutik religiöser Sprache und insbesondere der Sprache in der Liturgie gefordert. Für den Gottesdienst genügt nicht eine allein binnenkirchliche Sprache, die schon jetzt auch innerhalb der Kirche nur noch immer kleineren Zirkeln verständlich ist. Sie schafft eine sprachliche Sonderwelt, deren Hiatus zum alltäglichen Leben und seinen Kommunikationsformen gewaltig ist und bisweilen allein als „kulturelle Anomalie“⁷ wahrgenommen werden kann. Auch eine möglichst wörtliche Übersetzung reicht nicht aus, die von allen Regeln der Übersetzungskunst und den Voraussetzungen menschlicher Kommunikation absieht; zu welchen Verwerfungen das führt, zeigen die keineswegs abgeschlossenen Auseinandersetzungen um die Revision des Begräb-

⁶ Vgl. Angelus A. Häußling, Heute die Hymnen von gestern singen? Das Fallbeispiel des Laudeshymnus ‚Aeterne rerum conditor‘ des Ambrosius. In: Ders., Christliche Identität aus der Li-

⁷ Dazu schon Gerhard Aeschbacher, Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie? In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 29 (1985) 123–127.



nisritus⁸. Damit ist nicht sprachlicher Oberflächlichkeit oder theologischer Dürftigkeit das Wort geredet. Die Kunst besteht darin, die Glaubensbotschaft konsequent auf heutige Menschen hin ins Wort zu bringen. Dafür bedarf es theologischer Kompetenz, sprachlichen Vermögens und konsequenter Zeitgenossenschaft. In

⁸ Vgl. Benedikt Kranemann, Mangelnde Sensibilität. Das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier. In: Herder-Korrespondenz 64 (2010) 185–189. In seiner Reaktion auf Kritiker dieses liturgischen Buches schreibt Winfried Haunerland, Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches. In: Gottesdienst 44 (2010) 173–176: 176, man müsse „auch das Sperrige der Liturgie und des liturgischen Buches als notwendige Herausforderung [...] verstehen“. Dem ist aber zu entgegnen, dass zwischen einem theologisch sperrigen und einem verqueren liturgischen Text zu unterscheiden ist.

der Liturgie wieder das Lateinische zum Maßstab der Sprache zu machen, ist ein Irrweg. Die Entwicklung nach dem Konzil in der Weltkirche ist den Weg muttersprachlicher Feiern gegangen. Diese sprachliche Ästhetik fortzuschreiben ist die Aufgabe, vor der die Kirche heute steht.

Wenn man stärker wieder die „missionarische“ Dimension der Liturgie betont, also fragt, wie der Gottesdienst jenseits der Kirche sprechen kann, ist eine Hermeneutik der Andern gefragt⁹. Wie können Menschen, die von außen zur Kirche hinzukommen, das Geschehen der Liturgie verste-

⁹ Vgl. Benedikt Kranemann, Liturgie in der Perspektive der Andern. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive. In: Hanns Kerner (Hg.), Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel. Leipzig – Trier 2010, 129–148.

hen? Welche sprachlichen Formen, dann weiter gefragt: welche Zeichensprachen generell sind geeignet, eine Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen? „Hermeneutik der Andern“ meint, die Sprache der Liturgie und damit eines wesentlichen Bereichs kirchlicher Feier und Verkündigung nach ihrer Wirkung auf Menschen zu befragen, die außerhalb der Kirche stehen: Was wird fremd wirken, wo werden Barrieren aufgebaut, wo wird ausgegrenzt, wo wird der Zugang zum „Evangelium“ regelrecht verstellt? Wo ist eine „Fremdheit“, eine sprachliche Komplexität durch vielschichtige Metaphern oder eine besondere Rhetorik, wo ist die Sprache der Tradition, die sich ja schon in Kirchenliedern eines Friedrich von Spee oder eines Paul Gerhardt äußert, dem Gottesgeheimnis angemessen? Nicht einer Simplifizierung der Sprache soll das Wort geredet werden, die schließlich zur Banalisierung der Botschaft führt. Wohl aber einer konsequenten Befragung aller Sprache im Gottesdienst auf die Frage, wie sie von denen wahrgenommen wird, die mit Kirche und Glaube, die letztlich mit der Gottesbotschaft nicht vertraut sind.

Mit einigen Gottesdienstformen geht man diesen Weg seit längerem. In der „Feier der Trauung“, also einem offiziellen liturgischen Buch der katholischen Kirche, versucht man auch sprachlich, auf unterschiedliche Glaubenssituationen zu reagieren, indem man Texte für die Trauung eines katholischen Partners mit einem Ungläubigen, Konfessionslosen oder Andersgläubigen abgedruckt hat¹⁰. Liegt

¹⁰ Vgl. Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen

es an der Qualität der Texte, dass es darüber kaum Diskussionen gegeben hat, oder fehlt es möglicherweise in der katholischen Kirche und Theologie an Sensibilität für einen angemessenen Umgang mit Sprache?

Die beschriebene Hermeneutik schlägt sich heute nicht zuletzt in vielen Bemühungen um den Wortgottesdienst, insbesondere die Tagzeiten- oder Stundenlitur-

gie ist nur eines unter vielen Beispielen, wie man auch sprachlich versucht, sich auf die „Andern“ innerhalb und außerhalb der Kirche einzustellen¹¹. Tagzeitenliturgie wird heute u. a. „als offene Feierform für Kirchendistanzierte“ verstanden. In solchem Bemühen um differenzierte Gottesdienstformen erkennt Martin Klöckener „eine neue Sensibilität für die Menschen, die sich nur zögernd oder gar nicht zum christlichen Glauben und zur Kirche bekennen und doch den Kontakt zu ihr und ihrer Botschaft suchen“¹².

Neue Feierformen, die sich ausdrücklich an Nichtchristen wenden, wie das seit langem etablierte Erfurter Weihnachtslob oder die mittlerweile in verschiedenen Städten der neuen Bundesländer etablierten Lebenswendefeiern können als Versuche gelesen werden, aus der Perspektive der Andern den Glauben zu kommunizieren¹³. Es handelt sich

um gelungene Beispiele, die zeigen, wie man mit einer solchen Hermeneutik geradezu gewinnend den Glauben bezeugen kann.

Diese „Hermeneutik der Andern“ liegt auf der Linie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einer ihrer Schlüsselbegriffe ist „tätige Teilnahme“, der gleichsam den Maßstab für das Gelingen wie Mislingen der Erneuerung der Liturgie und dann auch der Kirche bildet. Man darf nicht übersehen, dass *Sacrosanctum concilium* als eigentliches Ziel eine Erneuerung von Glaube und Kirche anstrebt, also „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr [...] vertiefen“ will (SC 1). Tätige Teilnahme ordnet sich hier ein, ist also keineswegs eine Marginalie, sondern gehört zum Grundbestand dieses Prozesses. Angelus Häußling hat zeigen können, wie die tätige Teilnahme – ein Begriff, der sicherlich mit wachsendem zeitlichen Abstand zum Konzil neu zu füllen ist – bereits in der Konzilskonstitution zum Maßstab für das Gelingen liturgischer Feier erhoben worden ist¹⁴.

Begreift man Liturgie als ein öffentliches Geschehen, das nicht nur in der Kirche, sondern in aller Öffentlichkeit Glauben bezeugen



gie nieder. Das von der Erzdiözese München-Freising herausgegebene „Morgenlob – Abendlob“

Sprachgebietes. Zweite Auflage. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg/Br. u. a. 1992, 30–31.79–96.97–111. Zu diesem Buch insgesamt vgl. Klemens Richter, *Die Theologie der kirchlichen Trauung*. In: *Heiliger Dienst* 52 (1998) 244–253.

¹¹ Vgl. zu den entsprechenden Büchern und ihrem Konzept Paul Ringseisen, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle*. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. Freiburg/Br. u. a. 2002; vgl. auch Achim Budde, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (Praktische Theologie heute 96). Stuttgart 2010 (im Druck).

¹² Martin Klöckener, *Betende Menschen – betende Kirche: Utopie oder Zukunft christlicher Existenz?* In: Martin Klöckener / Bruno Bürki (Hg.), *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven. Liturgie des heures. Experiences et perspectives oecuméniques*. Fribourg 2004, 339–365: 355.

¹³ Am Anfang stand ein durch den damaligen Erfurter Dompfarrer Reinhard Hauke entwickeltes Modell. Vgl. dazu Reinhard Hauke, *Die Feier der Lebenswende. Eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte*. In: Benedikt Kranemann u. a. (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*.

Stuttgart 2000, 32–48. Vgl. jetzt auch die Sammlung einschlägiger Feiermodelle in Reinhard Hauke, *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nicht-Christen*. Leipzig 2009.

¹⁴ Vgl. Angelus A. Häußling, *Liturgieformen. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*. In: Ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. von Martin Klöckener u. a. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79). Münster 1997, 11–45: 40.

und feiern soll, dann muss man den Begriff der Teilnahme einer Relecture unterziehen. Die „Hermeneutik der Andern“ lässt sich hier einordnen. Wenn die Liturgie als ein Weg zum Glauben verstanden, folglich „missionarisch“ interpretiert werden kann, ist umso mehr Teilnahme mit ganz unterschiedlicher Intensität und Intention zu ermöglichen¹⁵. Diese Partizipation wiederum macht dann aber das Ringen um eine Sprache zwingend erforderlich, in der solche Teilnahme wirklich gelingen kann.

Sprache der Liturgie und Kirchenverständnis

Geht man diesen Schritt mit, bewegt man sich nicht mehr allein in der Diskussion um Sprache, sondern steht längst in der Auseinandersetzung um Kirchenbilder. Die skizzierte Hermeneutik verlangt nach einer Kirche, die sich eindeutig mit der Gottesbotschaft dem Menschen zuwendet und sich aus der Erstarrung in einer leblosen und vertrockneten, angeblich der Tradition verpflichteten Sprachkultur löst. „Sprachfähigkeit“ des Evangeliums ist kein Problem des Evangeliums selbst, das über die Jahrhunderte seine bleibende Kraft bewiesen hat, sondern der Kirche in ihrer Zeit, die Formen von Verkündigung und Sprache je neu finden muss, um in ihnen das Evangelium weitergeben zu können. Das macht ein Kirchenverständnis unumgänglich, für das u. a. folgende drei Aspekte maßgeblich sein müssen:

1. die Freiheit, sich über den Glauben in der Kirche im besten Sinne des Wortes aus-

¹⁵ Diese unterliegt dann natürlich den liturgierechtlichen Vorgaben, wie sie schon in SC 28 formuliert sind.

einandersetzen und das Christsein vielfältig leben zu können. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich glaubwürdig in der Gesellschaft über den Glauben sprechen. Knapp formuliert: Eine missionarische Kirche kann nach heutigem Verständnis nur eine Kirche sein, in der die Freiheit des Evangeliums herrscht. Das macht sich nicht zuletzt in der Sprache bemerkbar.

2. die Offenheit der Kirche, die sich Menschen öffnet, von ihnen etwas zu erfahren und zu lernen sucht und ihnen gleichzeitig den gelebten Glauben bezeugen kann. Eine solche entschieden offene Kirche kann man sich nach dem Modell der Gastfreundschaft vorstellen, also als Geben und Nehmen, als interessiert Fragen, Sich-befragen-Lassen und Suchen nach Antworten¹⁶. Die Sprachkraft von Kirche und Liturgie spielt dabei eine ganz entscheidende Rolle.
3. die Dynamik in Kirche und Liturgie, die theologisch mit dem Axiom „semper reformanda“ bezeichnet wird. Eine Kirche, die sich so auf den Menschen und auf Zeitgenossenschaft einlässt und es mit dem Aggiornamento ernst nimmt, bleibt in Bewegung, muss offen sein für Erneuerung und Reform und

¹⁶ Vgl. Benedikt Kranemann, Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen. In: Josef Freitag / Claus-Peter März (Hg.), Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag (Erfurter Theologische Studien 88). Leipzig 2006, 201–219: 213–215.

sich in ihrer Sprache immer wieder selbst in Frage stellen. Spätestens jetzt wird deutlich, dass die Sprache in Kirche und Liturgie keineswegs ein theologisches Randthema ist, sondern das Zentrum von Kirche- und Christsein berührt. Sprache ist „Kundgabe“, schreibt Karl-Heinrich Bieritz mit Blick auf die Predigt, und: „Wer redet, gibt sich zu erkennen. Auch dann, wenn er versucht, sich hinter Worten zu verbergen. So oder so gibt er sich kund, teilt etwas über sich selbst mit. Er stellt sich dar – als der, der er ist oder als der er im Augenblick der Rede erscheinen möchte.“¹⁷ Doch das trifft auf Liturgie und Kirche insgesamt zu. In ihrer Sprache gibt sich die Kirche selbst zu erkennen. Vor allem deshalb erfordert die Sprache im Gottesdienst, aber auch in Verkündigung und Bekenntnis eine besondere Aufmerksamkeit. ■



Benedikt Kranemann ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehört u. a. Liturgie und Pluralismus in spätmoderner Gesellschaft.

¹⁷ Karl-Heinrich Bieritz, Der sprachlose Prediger. Predigten in einer Kirche im Übergang. In: Ders., Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche (Rostocker theologische Studien 14). Münster 2005, 195–213: 195.

Nonverbale Kommunikation in der Kirche

Anmerkungen eines Kommunikationstrainers

Richard Krön

Wenn wir mit anderen Menschen kommunizieren, dann gilt als allgemeines Ziel: Wir wollen mit unserer Botschaft ankommen. Dieses „Ankommen“ wird leider gerade in der Kirche besonders selten überprüft – sonst würde die Verkündigung anders ausschauen! Wir unterscheiden in der Kommunikation bekanntlich

ständig ohne Worte; also körpersprachliche Äußerungen, die den Inhalt begleiten). Weil das erwähnte „Ankommen“ in Gesprächen vorrangig von der guten Beziehung abhängt, erlangt die Körpersprache eine besondere Bedeutung. Denn (leider): Nicht meine gute Absicht ist für das Gelingen von Kommunikation ausschlaggebend, sondern wie mich mein Gegenüber erlebt. Und das meint: Wie ich auf ihn wirke!

Nonverbale Kommunikation umfasst im Grunde alle unsere Sinneswahrnehmungen. Wenn Sie einen unbekanntes Kirchenraum zum ersten Mal betreten – welche Eigenschaftswörter fallen Ihnen spontan ein? Kirchen können warm/kalt, hell/dunkel, leer/überladen usw. wirken – das hat Bedeutung für unsere Gefühle; wir können uns in Kirchen geborgen, feierlich oder auch verloren fühlen. Somit haben schon die Gestaltung des Raumes, der Blumenschmuck, die Kerzen und vieles mehr Einfluss darauf, in welcher Weise wir etwa später eine Verkündigung aufnehmen.

Oder denken Sie nur an den Geruchssinn. Wir drücken das sprachlich so aus: „Den kann ich nicht riechen.“ Wie „riecht“ Ihre Kirche? Nach Weihrauch oder nach Putzmittel? Die nonverbale Kommunikation ist also auch in der Kirche ein weites Feld.

Kategorien der Körpersprache

Körpersprache im engeren Sinn kann sich auf sechs Kategorien beschränken: äußere Erscheinung, Körperhaltung und Körperbewegung, Gestik, Mimik, Distanz und Sprechweise. Dazu im Folgenden ein paar Anmerkungen:

Äußere Erscheinung

Kleidung spielt in unserer Liturgie eine wichtige Rolle, sie dient der Gleichschaltung ebenso wie der Hervorhebung von Unterschieden. Beispiele für die Gleichschaltung sind etwa Versuche, alle Kinder, die zur Erstkommunion gehen, mit den gleichen Kutten anzuziehen. Uniformierung bietet aber auch einen gewissen Gruppenschutz, die Zugehörigkeit zur Gruppe wird bei Klosterschwestern ebenso wie bei Rockerbanden durch die Kleidung nach außen hin dokumentiert.

Äußere Erscheinung sorgt – wie erwähnt – ebenso für Hervorhebung, für Distanz und stabilisiert ein Machtgefüge: Das gilt fürs Militär ebenso wie für die Kirche. Mit welchen Statussymbolen tritt ein Bischof auf, mit welchen Gewändern ein Priester bei einer Messe? Was für viele Gläubige ganz selbstverständlich wirkt, macht auf Außenstehende oft einen lächerlichen Eindruck.

SEITENBLICKE

Kommunikation wird nicht nur dadurch bestimmt, welche Worte ich wähle. Ebenso kommt es auf das Wie an. Eine Traueransprache mit breitem Grinsen im Gesicht wirkt ebenso unpassend wie barockes Brimborium in einem modernen Kirchenbau. Wir haben zwei Fachleute um „Seitenblicke“ auf Dimensionen von „Sprache“ gebeten, die nicht nur unseren Intellekt, sondern all unsere Sinne ansprechen und das Bild kirchlicher Verkündigung entscheidend mitprägen: nonverbale Kommunikation sowie Kunst und Ästhetik.

zwischen einer Inhaltsebene (entspricht eher der verbalen Kommunikation = Verständigung mit Worten) und einer Beziehungsebene (entspricht vor allem der nonverbalen Kommunikation = Ver-

Auch Kleidungs Vorschriften gehören meiner Meinung nach von Zeit zu Zeit hinterfragt und erklärt.

Körperhaltung und Körperbewegung

Dazu gehören in erster Linie Stehen, Gehen und Sitzen. Hier gibt es nach meinen Erfahrungen wenige Probleme. Manchmal fällt mir auf, dass nach dem Übergang vom Sitzen ins Stehen (beim Glaubensbekenntnis oder beim Vaterunser) zu schnell mit dem Gebet begonnen wird. Es dauert eben etwas Zeit, bis alle aufgestanden sind und ihre Gebetshaltung gefunden haben. Bei Schulungen für LektorInnen habe ich festgestellt, dass viele aus Unsicherheit heraus den Eindruck erwecken, alles möglichst schnell hinter sich zu bringen. Sie eilen dann zum Lesepult und „laufen“ nach der Lesung wieder davon. Besonders für Menschen, die nicht gewohnt sind, vor großem Publikum zu sprechen, gilt die Regel: Lassen Sie sich Zeit mit dem Abgang!

Gestik

Hände sind sicher das sensibelste „Werkzeug“ des Menschen und damit auch entsprechend ausdrucksstark. Die Entwicklung der Fähigkeiten unserer Hände verläuft parallel zur Entwicklung des Gehirns: Was sich das menschliche Gehirn ausdachte und vorstellte, mussten die Hände in die Tat umsetzen. Für das Sprechen in der Kirche ergeben sich daraus einige Schwierigkeiten: Zum einen gibt es vorgegebene Gesten, etwa bei Segnungen oder bei der Wandlung. Dabei ist vor allem die Klarheit der gesetzten Zeichen wichtig. Zum anderen gibt es eine „freie“ Gestik, etwa bei

der Predigt. Hier soll die Geste meine Worte unterstützen. Früher war es bei Predigttrainings üblich (wie übrigens auch bei klassischen Rhetoriktrainings), einstudierte Gesten zu verwenden. Das wird heute meist als künstlich und unnatürlich erlebt. Die Gestik muss auch zu mir passen: zu meinem Temperament und meiner sonstigen Art des Sprechens.

Mimik

Durch Anschauen nehmen wir Beziehung auf. Was für den All-

ich predige, unbedingt notwendig. Ich erlebe in unseren Pfarren in Salzburg viele Priester, die über die Köpfe hinwegschauen und offensichtlich die Eingangstür im Blick haben.

Durch das Hinsehen zu den Menschen, denen ich eine Botschaft vermitteln möchte, bekomme ich auch eine nonverbale Rückmeldung: Können die Zuhörenden meinen Worten noch folgen? Gähnen sie, schlafen sie ein oder sind sie in Gedanken überhaupt ganz woanders?



Foto: © Günter Havlena/PIXELIO, www.pixelio.de.

tag gilt, hat auch Geltung für das Sprechen in der Kirche. Vor einer Lesung, vor einer Predigt: Es lohnt sich, in Ruhe („Rundumblick“) Kontakt aufzunehmen. Während ich dann bei einer Lesung (die ich ja nicht auswendig spreche) auf den Blickkontakt verzichten kann, ist das Anschauen der Menschen, zu denen

Distanz

Hier sind wir wahrscheinlich bei dem heikelsten Kapitel im Zusammenhang zwischen kirchlicher Verkündigung und Körpersprache angelangt. Der Priester zelebriert zwar nicht mehr mit dem Rücken zu den Mitfeiernden, aber trotz des Volksaltars ist er oft noch weit entfernt von die-

sen. Außerdem signalisiert die „Kinobestuhlung“ in den meisten Kirchen ganz eindeutig ein Nebeneinander. Wie wollen wir aber auf diese Weise miteinander feiern? Die nonverbale Kommunikation weist auf Distanz hin: Daran kann auch der Friedensgruß, bei dem die Distanz kurzfristig aufgehoben wird, wenig ändern.

Sprechweise

Grundsätzlich bedenken Sie bei Ihrer Stimme: Sie hören sich selbst völlig anders, als alle Mitmenschen Sie hören. Daher ist es wichtig, dass Sie Ihre eigene Stimme kennen und sich an sie gewöhnen (hier hilft ein Tonbandgerät). Ein paar Anregungen:

- Je mehr Menschen anwesend sind, umso „vornehmer“ (= sich dem Hochdeutsch annähernd) wird die Sprechweise. Trotzdem soll meine Stimme natürlich wirken und zu mir passen; eine zu „feierliche“ Sprechweise wirkt schnell unnatürlich.
- Sprechen Sie laut (aber nicht zu laut); am besten experimentieren Sie in der leeren Kirche (vor allem im Umgang mit einem Mikrophon; Lautsprecheranlagen können tückisch sein!).
- Sprechen Sie deutlich und nicht zu schnell. Der Zuhörer soll sich das, was Sie vortragen, vorstellen können.

Zum Abschluss – und passend zur letzten Anregung – eine persönliche Erfahrung aus den zahlreichen Lektorentrainings, die ich in unserer Diözese gehalten habe: Viele LektorInnen sind nach der Lesung (vor allem bei Paulus-Briefen) nicht in der Lage, den eben vorgetragenen Inhalt mit eigenen Worten wiederzugeben. Was bleibt dann bei den Mitfeiernden „hängen“? Damit sind wir von der nonverbalen Kommunikation zur verbalen Kommunikation zurückgekehrt.

Prof. Richard Krön arbeitet als Kommunikationspädagoge für die Erzdiözese Salzburg.

Kirche im visuellen Zeitalter

Peter B. Steiner

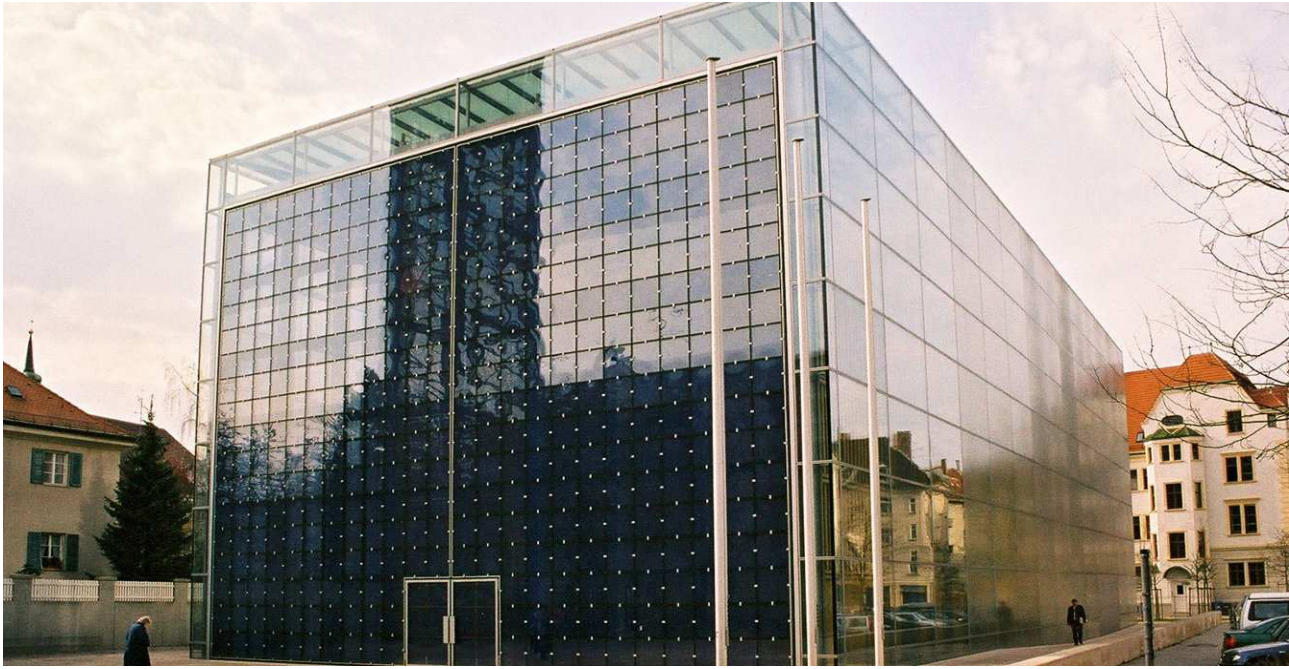
Dass wir in einem visuellen Zeitalter leben, dass Bilder eine Macht haben, von der weder Bilderfeinde noch Bilderfreunde je einen Begriff hatten, wissen alle, erfahren wir täglich neu. Nur bei der Kirche ist diese Erkenntnis noch nicht angekommen. Sie meint immer noch, der Glaube käme von Hören. Sie kümmert sich viel zu wenig um ihr Design, ihre Corporate Identity. Von jeder Bank, jedem Autohersteller könnte sie lernen, wie wichtig heute das Aussehen ist. Aber sie behandelt ästhetische Fragen als Geschmackssache, ohne Urteilskraft.

Die moderne Sinnesphysiologie kann feststellen, dass unsere

Emotionen von dem bestimmt werden, was wir sehen, und unsere Informationen über die Welt zu 83 % durch die Augen in unser Bewusstsein kommen. Darum ist auch für unsere Heilige Schrift Sehen und Erkennen weithin identisch, darum erwähnt sie die Augen und das Sehen weit öfter als die Ohren und das Hören. Darum spricht das Johannes-evangelium vom „wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ und nennt Jesus seine Jünger „Licht der Welt“ (Mt 4,16). Unsere Bibel beginnt damit, dass Gott sah, dass seine Schöpfung gut war, und endet mit dem Gesicht einer goldglänzenden Stadt aus Edelstein.

Wie Christen ihren Glauben leben, wie sie feiern und arbeiten, das wird von der Gesellschaft gesehen. Wird sie überzeugt, eingeladen oder gelangweilt und abgestoßen? Nach Untersuchungen aus dem Jahre 2005 eher das Letztere. Semantik und Ästhetik (Zeichensprache und Aussehen) der Kirche sprechen nur noch eine kleine Minderheit der Deutschen an, nämlich die „Traditionsverwurzelten“. Wie kann eine so unansehnliche Kirche „Licht der Welt“ sein?

Alle Christen sind aufgefordert, Gott zu lieben mit aller Kraft, auch mit ihrer größten Sinneskraft, dem Gesicht. Darum muss die sichtbare Seite von Glaube



Die Herz-Jesu-Kirche in München.

Foto: © Bernhard J. Scheuwers. Zur Creative-Commons-Lizenz siehe <http://kurzlink.de/herzjesu>.

und Kirche, die Glaubensästhetik, im Bewusstsein höchster Verantwortung behandelt und gelehrt werden.

Wie könnte das gehen:

In jeder Kirche sollte mindestens einmal im Jahr über den Kirchenraum und seine Ausstattung gepredigt werden. In jeder theologischen Fakultät oder Ausbildungseinrichtung sollte das Fach Kunsttheologie als Pflicht- und Prüfungsfach eingeführt werden. An jeder ästhetisch relevanten Entscheidung, vom Erwerb liturgischer Kleidung bis zum Bau von Kirchen, sind Kunstsachverständige und Künstler, die überregional anerkannt sind, zu beteiligen. Der im Biedermeier eingeschlagene Sonderweg einer „christlichen Kunst“ muss aufgegeben, der Unterschied zwischen „Kunst“ und „Kirchenkunst“ aufgehoben werden. Die Arbeit der bischöflichen Kunstkommissionen muss professionalisiert werden.

Die deutschen Diözesen sollten einen lebhaften Austausch auf dem Gebiet zeitgemäßer Ästhetik pflegen. Die Bischöfe sind an ihre Pflicht zu erinnern, künstlerisch Minderwertiges von Kirchen fernzuhalten.

Maßstab für Glaubensästhetik ist die zeitgenössische Hochkultur. Aus ihr entwickeln Designer, Gestalter, Künstler die ästhetische Sprache der Zeit, die den Bedürfnissen der Zeitgenossen entspricht, die auf die Nöte der Zeit antwortet.

Eine Kultur des Sehens, der liebevollen und kritischen Wahrnehmung muss in der Kirche verbreitet werden. Sie allein wird der visuellen Kraft des Menschen, der größten Sinneskraft, die Gott den Menschen geschenkt hat, gerecht. Nur in einer Kultur des Sehens können wir Gott mit aller Kraft lieben und in einem visuellen Zeitalter zum „Licht der Welt“ werden.

Der Kunsthistoriker Peter B. Steiner leitete von 1979 bis 2007 das Diözesanmuseum Freising, gleichzeitig arbeitete er in der Theologischen Fortbildung Freising, im Vorstand der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst, von 1995–2005 als Mitglied der Arbeitsgruppe Kirchenbau und sakrale Kunst der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 1995 unterrichtet er das Fach Weltkunst an der TU München. Zahlreiche Publikationen zum Spannungsfeld von Kunst und Kirche in Geschichte und Gegenwart.

Zum Weiterlesen:

Peter B. Steiner, *Glaubensästhetik. Wie sieht unser Glaube aus? 99 Beispiele und einige Regeln.* Regensburg 2008.
Zum visuellen Zeitalter: William J. T. Mitchell, *Bildtheorie.* Frankfurt 2008.
Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik: Richard Egenter, *Kitsch und Christenleben.* München 1950.

Predigtgeschehen als Kommunikation des Evangeliums

Oder: Was eine gute Predigt ausmacht

Hubertus Schönemann

Einführung

Religiöse Sprache lässt sich in vielfacher Weise unterscheiden: als theologisch-reflexive, bekenntnishaft, liturgische und Gebetsprache, als verkündigende Rede. Eine Sonderrolle innerhalb der religiösen Kommunikation nimmt die Predigt ein, die lange Zeit neben der Katechese als amt-

legungen Männer im Ordo sowie Männer und Frauen im hauptberuflichen pastoralen Dienst und in ehrenamtlichen Funktionen mit ein. Nicht-eucharistische Feiern und priesterlose Gottesdienstformen wie Stationsgottesdienste, Offizium (Stunden- und Tagzeitenliturgie), Andachten, Wort-Gottes-Feiern, liturgische Feiern im Rahmen katechetischer Prozesse sowie die zunehmenden Beauftragungen von Laien zur Leitung von Begräbnisfeiern machen deutlich, dass die Predigt als verkündigende Rede den Raum der Eucharistiefeier übersteigt und für das Verhältnis von Evangelisierung und Sprache einen wichtigen Platz einnimmt.

Evangelium und Predigt

Ein weit verstandener Verkündigungsbegriff bezieht zwar auch anderes religiöses Zeugnis in Wort und Zeichen (Verkündigung ohne Worte) mit ein, jedoch bleibt der Predigt in besonderer Weise die Aufgabe, das Evangelium auf die Alltagswelt zu beziehen und damit „amtlich“ auszulegen und zu verkünden. Mit Evangelium ist hier jedoch nicht eine Beschränkung auf die vier schriftlich gefassten Evangelien des Neuen Testaments gemeint,

sondern vielmehr ein Verständnis des Evangeliums als der Botschaft vom lebendigen Gott, der in Jesus Christus den Menschen nahegekommen ist und Gemeinschaft mit ihnen will (vgl. *Dei verbum* 2). Ein solches Verständnis von Evangelium beinhaltet, dass es sich hier nicht um ein fest gefügtes unveränderliches und überzeitliches Depositum handelt, sondern um ein *Nomen actionis*, eine Kraft, die in der Ausrichtung an dem, was bisher in der Geschichte der Kirche vom Evangelium erfahren und verstanden wurde (Schrift und Tradition), für die Zeit und den Raum der Gegenwart als Zuspruch und Anspruch Gottes je neu erfahrbar werden und zu neuer Glaubenspraxis führen will.

Man kann den Prediger nur ermutigen, nicht einfach einen Predigttext aus dem Internet zu laden und diesen dann in der Feier vorzulesen. Zum einen bleibt eine Schreibe in der Diktion eines anderen eine Schreibe und wird nicht zur eigenen Rede, zum anderen unterbleibt oft die persönliche Auseinandersetzung des eigenen Erfahrungshintergrundes mit dem angebotenen Sinnhorizont des Teils der biblischen Botschaft, der Grundlage der Predigt

LERNORTE

Zum Abschluss des Schwerpunktteils stellen wir Lernorte für religiöse Sprache vor: Orte, an denen sich in besonderer Weise zeigt, ob die Kirche mit ihrer Sprache die Menschen noch erreichen kann; Orte, wo neue Formen religiösen Sprechens aufbrechen.

liche (und damit exklusiv reservierte) Form der Verkündigung verstanden wurde. Unbeschadet der Tatsache, dass der Predigt-dienst als Homilie im Rahmen der Eucharistiefeier nach can. 767 § 1 CIC an das Amt gebunden ist, beziehen die vorliegenden Über-

sein soll. Der Prediger dispensiert sich so von einer eigenen personalen Zugangsweise und enthält seinen Hörerinnen und Hörern einen Resonanzraum des persönlichen Zeugnisses vor, der für die Predigt als Verkündigung des Evangeliums konstitutiv ist.

Predigt als Weltengespräch

Die Predigt, an der Schnittstelle zwischen Alltagswelt der Menschen und religiöser Welt angesiedelt, stellt einen Welten eröffnenden Prozess dar. C. Bundschuh-Schramm nennt sie deshalb ein „Weltengespräch“¹. Die Predigt überschreitet die Grenzen der Lebenswelt des Einzelnen und der kontingenten Situation der liturgischen Feier und verbindet und integriert unterschiedliche Erfahrungswelten von Prediger und Hörern mit dem Zuspruch des Evangeliums. Im Rahmen der Liturgie stellt die Predigt die Brücke dar zwischen der Lebenswelt der Menschen und den Vollzügen der Liturgie, die als gefeierter Glaube die Frohe Botschaft in Zeichen „hörbar, sichtbar und fassbar“ macht. Sie stellt so einen hermeneutischen Prozess dar, der als dargebotene Korrelation und Interpretation das Angebot und die Einladung enthält, sich als Hörer selbst auf Prozesse der Aneignung und Erschließung des Evangeliums einzulassen, und dies während der Predigt und in der zeitlichen Nachfolge daran.

Wenn wir dabei von „religiöser Welt“ sprechen, so ist damit nicht ein neuscholastisches Denken von zwei Ebenen angezielt, das der diesseitigen „gott-losen“

Welt eine jenseitige, „darüberliegende“ göttliche Welt zuordnet. In einem solchen Verständnis würde der Prediger, der (angeblich) von der Welt Gottes mehr verstünde als die anderen, das Heilige nach unten durchreichen. Vielmehr geht es bei dem Korrelationsprozess um das Ernstnehmen der Gegenwart als „Ort“ der Präsenz Gottes, in der sich die Selbstoffenbarung Gottes in dialogischer Aneignung des apostolisch-kirchlichen Erbes erst erschließt. Die „Zeichen der Zeit“, die wahrgenommen und im Licht des Evangeliums gedeutet werden sollen, haben Offenbarungsqualität (vgl. Gaudium et spes 4). Das Verständnis des jeweiligen Predigers prägt so die Sprache seiner Verkündigung und somit seiner Predigt.

Hörer, Text und Prediger als Beteiligte im Kommunikationsdreieck

Neben den äußeren (gesellschaftlichen) und den inneren (ekklesialen) Rahmenbedingungen sind es vor allem der Hörer, der Text und die Person des Predigers, die die Kommunikation bei der Predigt bedingen und beeinflussen.

Die Erkenntnisse der Rezeptionsforschung haben in den letzten Jahren die aktive Rolle des Rezipienten in hermeneutischen Prozessen in den Fokus gehoben. Der Hörer hat eine konstitutive Rolle im Verständnisvorgang. Sinn entsteht, wenn er mit seinen Kategorien und Vorannahmen, seiner Erfahrung und seinen Ansichten eine Predigt wahrnimmt. Der Hörer selbst steuert die Selektion und Verarbeitung des Gehörten. So ist verkündigende Sprache gut beraten, nicht digitale Eindeutigkeit anzustreben, sondern in einer gewissen Mehr-

deutigkeit zu verbleiben, die Räume und Perspektiven eröffnet und das Verständnis des Hörers nicht vorschnell festlegt. Von diesen Steuerungsprozessen der Hörer bekommt der Prediger erfahrungsgemäß während der Predigt nicht allzu viel mit, soweit sie sich nicht in Mimik und Gestik der Zuhörer niederschlagen. Gibt es Möglichkeiten der Einbeziehung von Hörern schon vorher, in der Vorbereitungsphase der Predigt? So könnte beispielsweise der Prediger in einem austauschenden Schriftgespräch mit einer Anzahl von Hörern bereits erste Eindrücke von Korrelationen unterschiedlicher Rezipienten erhalten, die auch wiederum seine Predigtgedanken orientieren würden. Eine solche Einrichtung – möglicherweise auf der Ebene des größeren Seelsorgeterritoriums – könnte auch zu einer tieferen Aneignung und Auseinandersetzung der Gläubigen und Interessierter mit dem biblischen Text führen.

Das zweite Konstitutivum ist der Text selbst. Erfreulicherweise hat sich auch im katholischen Raum in der Regel die Schriftpredigt durchgesetzt, jedoch können auch Festgeheimnisse und die Liturgie selbst zum Textum, zum Gewebe, werden, das der Predigt inhaltlich zu Grunde liegt. Im Falle der Schriftpredigt ist eine auf der literarischen Ebene angesiedelte exegetische „Erklärung“ des Textes in der Predigt nicht hilfreich. Auch die Nacherzählung einer im buchstäblichen Sinne als historisch verstandenen und so überlieferten Situation dupliziert den biblischen Text und verbleibt auf einer bestimmten Sinnebene. Die Schrift selbst bietet jedenfalls nicht ein eindimensionales Sinnpotenzial, sie ist

¹ Christiane Bundschuh-Schramm, Konkrektion: Predigt. In: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 2. Mainz 2000, 439–450: 442.

im besten Sinne mehrdeutig, erzählend, metaphorisch, in diesem Verständnis poetisch. Wer ihr in der Predigt entsprechen will, muss selbst zum „Erzähler“, zum Poeten werden. Er muss aber in Auseinandersetzung mit dem biblischen Text seine eigenen „Geschichten“ erzählen, seine eigenen Bilder und Metaphern anbieten. Um dies zu können, muss er selbst mit dem Text schwanger gegangen sein (vgl. Lk 1,39–45), muss wie Jakob am Jabbok mit ihm gerungen haben (vgl. Gen 32,25–33).

So gelangen wir zur Person des Predigers als dem dritten Konstituenten des hermeneutischen Prozesses der Predigt. Der Prediger benötigt unabdingbar eigene authentische Glaubenserfahrung, die in der Auseinandersetzung mit der Glaubenstradition und der Schrift gereift ist. Er benötigt Lebenserfahrung und ein ehrliches Bemühen, diese immer wieder mit dem Wort der Schrift und des Glaubens zu reflektieren und sich daran abzuarbeiten. Dem Prediger ziemt Bescheidenheit: Er kann Glauben nicht herstellen, er kann vielmehr Sinnhorizonte öffnen und erschließen, in denen der Anruf Gottes beim Hörer erfahrbar werden kann. Der Prediger ist in seiner Verkündigung der Aperitif, der Öffner für die direkte Begegnung Gottes mit dem Hörer. Dies muss sich in der Sprache seiner Predigt niederschlagen. Mögliche Ängste des Predigers vor fehlender Rechtgläubigkeit oder Defizienz gegenüber dem moralischen Anspruch des Glaubens bei seinen Hörern werden dazu führen, dass die dogmatische Orthodoxie der Lehre oder das „richtige“ Moralverständnis und eine entsprechende Praxis zur Grundlage



Giotto, *Die Vogelpredigt des Franz von Assisi*.

seiner Predigt werden. Beim verkündigenden Zeugnis der Predigt geht es jedoch nicht primär um Rechtgläubigkeit und Moral, sondern darum, die Zeichenhaftigkeit des Lebens – des Predigers und der Hörer – auf die Wirklichkeit Gottes hin transparent werden zu lassen.

Predigt als Erschließung und Zeugnis

Die verkündigende Predigt zeigt sich so nicht im Modus der Erklärung, sondern der Erschließung. Es geht darum, den Hörern Schlüssel in die Hand zu geben, um eigene Erfahrungen auf Gott hin

aufzuschließen. Der Prediger stellt in Bescheidenheit eine Grammatik für einen je eigenen Übersetzungsprozess bereit. Diese Erschließung und Übersetzung stellt dann aber auch die Aufgabe (und die Würde) der Hörer als Glaubende dar. So wird Predigt zum Beziehungsgeschehen mit den Hörern als Mitglaubenden, zur Reflexion der eigenen Überzeugungen, Wünsche und Grenzen, zum Bekenntnis der eigenen Geschichte mit Gott. Der (Re-)Kontextualisierungsprozess muss durch die Zuhörer je für sich geleistet werden. Es ist im Blick auf die Entwicklung evangelisierender Pas-

toral sehr wünschenswert, wenn es darüber unter den Gläubigen zu einem Austausch kommen und auch der Prediger davon im Nachhinein etwas mitbekommen könnte. Zu oft noch beschränkt sich die Rückmeldung an den Prediger, wenn sie denn überhaupt erfolgt, auf Kritik, Lob und Anerkennung auf einer formalen Ebene. Die leitenden Fragen wären vielmehr: Wo hat mich die Predigt getroffen und berührt, wo aufgerüttelt? Welche eigenen Erfahrungen und Erlebnisse sind wachgerüttelt worden? Was bedeuten diese Erfahrungen im Hinblick auf meine Geschichte mit Gott?

Sprache einer Welten eröffnenden Predigt

Sprache, die solche Predigt Gestalt werden lässt, muss daher eine religiöse im Sinne einer Welten eröffnenden Sprache sein. Dieses Ziel „gelingt der Predigt weniger mit erklärender als mit erzählender bild- und beispielhafter Rede, weniger mit behauptender als mit tröstender, ermahnender, lobender, klagender Sprache“². Nach den Erkenntnissen der semiotischen Linguistik ist Sprache als Zeichensystem immer durch die Dimensionen der Syntax, der Semantik und der Pragmatik geprägt. Sie enthält also immer äußere Wort- und Redegestalt, innere Bedeutungstiefe und Aussageabsicht. Jeder Rede, erst recht der verkündigenden, eignen immer Inhalt und Intention, Aussage und Anrede. Religiöse Rede lebt – und damit wird sie zur missionarischen Rede – von der Dimension der Anrede, ihr Schwerpunkt ist die Sprachhandlung im Modus des

Angebots, der Aufforderung und der Einladung. Dabei bleibt sie erzählende und metaphorische Rede, um das Geheimnis Gottes, der nicht wie andere Gegenstände „Gegenstand“ der Rede sein kann, zu wahren.

Religiöse Rede als Predigt muss sich dem Umstand stellen, dass die Ausdifferenzierung der Welten auch zur Ausdifferenzierung von Sprache führt. Sie hat als erschließende und übersetzende Sprache mit den üblichen Bedingungen von Kontingenz und Transzendenz bei Übertragungen in eine neue Situation zu tun. Dies ist aber kein Nachteil, sondern prägt religiöse Rede als einen Beitrag zum „aggiornamento“ der Gottesrede. Es geht darum, ein Sprachspiel für eine bestimmte Erfahrung mit Gott, wie es im Zeugnis der Schrift, im Zeugnis der Heiligen und der Tradition, übrigens auch der Theologie vorliegt, aufzutauen (unfreeze) und gewissermaßen zu verflüssigen, um es dann in neuem Kontext wieder einzufrieren (defreeze). Dieses der Organisationsentwicklung nach Kurt Lewin entlehnte Bild zeigt: Nur in solcher De-Kontextualisierung und Re-Kontextualisierung geschieht lebendige Weiterentwicklung. Tradition ist nicht Denkmalschutz toter Inhalte, sondern das lebendige Beziehen dessen, was die Väter und Mütter an der Offenbarung verstanden, auf neue Situationen und Zeiten. Die Predigt als verkündigende Rede hat daran einen großen Anteil.

Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte beginnen die geist-erfüllten Apostel, in anderen *Zungen* (Apg 2,4) zu reden. Die Menschen der international zusammengesetzten Hörergemeinschaft aus aller Herren Ländern

hören in ihrer je eigenen *Mundart* (Apg 2,6.8). Dies alles ist als Wirken des Gottesgeistes verstanden. Man kann dies so lesen, dass durch die geistgewirkte apostolische Predigt Kirche als ein gemeinsamer Verstehensprozess des Evangeliums von Gottes großen Taten entsteht. Aber mehr noch: Durch die Verwendung des Wortes *glóssa* (Zunge, Sprache) bei den Sendern und die zweimalige Verwendung des Wortes *ídios diálektos* (eigene Mundart) bei den Empfängern wird deutlich, dass das Verständnis der Botschaft beim Empfänger ein je eigenes im Vergleich zum Sender und ein je eigenes im Vergleich zu den anderen Empfängern der Botschaft darstellt.

Die Predigt als spezifisch religiöse Sprachform bleibt als personales Zeugnis in besonderer Weise rückgebunden an die authentische Glaubenserfahrung des Predigers. Sie ist gerade deshalb keine Einbahnkommunikation, sondern bezieht welthafte Erfahrung, Schrift und Glaubenstradition und die Kategorien des Zuhörers mit ein, ist also im besten Sinne mehrdeutig und offen. In dieser Weise bietet sie die Chance, je eigene Glaubenserfahrung als Deutung von Welt zu kommunizieren.

Zum Weiterlesen:

Christiane Bundschuh-Schramm, *Konkretion: Predigt*. In: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Band 2. Mainz 2000, 439–450.

Udo Hahn (Hg.), *Das kleine ABC des Predigthörens*. Was eine gute Predigt auszeichnet. Rheinbach 2003.

² Ebd. 444.

Zwischen den Zeilen ...

Religiöse Kommunikation unter den Vorzeichen der Moderne

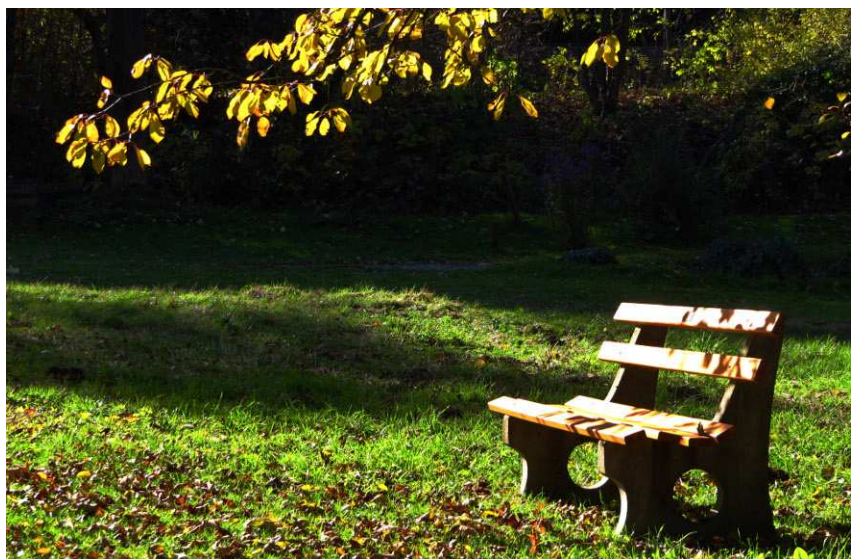
Hubertus Schönemann

Daniel L. studiert Architektur. Wir haben uns schon einige Male auf dem Campus gesehen und kurz miteinander Smalltalk gehalten. Gegen Ende einer Grillparty des Fachbereichs kommen wir miteinander ins Gespräch. Er erzählt, wie schwierig es für ihn war, von seinem Elternhaus, das nicht weit entfernt liegt, in die Universitätsstadt zu ziehen, weil seine Mutter zu Hause alles für ihn gemacht hat. Irgendwann war ihm das einfach zu viel. Aber richtig auf eigenen Füßen zu stehen fällt ihm auch schwer. Immerhin schafft er es, regelmäßig die Küche der Wohngemeinschaft zu putzen, die Mitbewohner machen ihm Druck. Jetzt hat er sich ganz gut an die Situation gewöhnt. Manchmal fühlt er sich schon ein wenig einsam. Vergangenen Sommer hat er in einem Architekturbüro ein zweimonatiges Praktikum absolviert. Weil er seine Diplomarbeit bald fertig hat, hat er schon einige Bewerbungen losgeschickt. Überall erhält er nur Praktikumsplätze angeboten, eine Vergütung ist praktisch nicht dabei. Daniel überlegt, wie lange er nach seinem Studienabschluss noch ohne Gehalt Praktika absolvieren kann. Im Gespräch wird seine große Frage deutlich: Wo gehöre ich hin? Wer will meinen Beitrag als Architekt? Und wer ist bereit, mir dafür auch etwas zu zahlen, damit ich

so meinen Lebensunterhalt bestreiten kann?

Ich treffe Frau D. im Stadtpark. Sie hat auf einer Bank Platz genommen und genießt die herbstliche Sonne. Ich kenne die ältere Dame aus der Nachbarschaft, manchmal reden wir beim Supermarkt miteinander. Über das Wetter und so. Ich frage freundlich, ob ich mich zu ihr setzen könne. Sie erwarte Verwandte aus Polen zu Besuch. Ob das denn auch ihre Heimat sei, will ich wissen. Sie nickt, und nach einer langen Pause fängt sie an zu erzählen. Von der Nacht, in der sie als kleines Mädchen mit einem Koffer an der Hand ihrer Mutter das Haus verlassen muss-

te. Von der langen, anstrengenden Wanderung nach Westen, immer in Angst. Von der Enge und der Unfreundlichkeit der Familie, bei der sie einquartiert waren. Wie sie als „Rucksackdeutsche“ in der Schule gemieden wurde und oft allein an der Seite gestanden hatte. „Wissen Sie“, sagt sie mir, „ich habe mich oft gefragt, warum das alles so passiert ist, warum wir die Heimat verloren haben.“ Ihre Augen füllen sich mit Tränen, so viele Jahre nach den Geschehnissen, von denen sie erzählt. Sie fragt nach einem roten Faden in ihrem Leben. „Wer bestimmt eigentlich, wie und wo Menschen leben sollen? Ich habe darüber noch mit niemandem gesprochen.“



Beide Gespräche sind religiöse Kommunikation. Sie kommen zustande in nicht geplanten, scheinbar banalen Situationen. Sie geschehen auf Grund eines Auslösers, der Erfahrungen, Wünsche, Hoffnungen und Sehnsüchte zum Vorschein bringt. Sie geschehen nicht in argumentativ-reflexiver Weise und führen nicht zu dezidiert grundsätzlichen Aussagen über Gott und Mensch oder zu Bekenntnisformeln. Sie realisieren sich zumeist im Modus des Erzählens. Im Erzählen, also im gedeuteten Nacherleben dessen, was „für mich war“, setzen sie Themen und stellen sie Fragen. Im Falle von Daniel L. sind es Fragen nach Heimat, Selbstbewusstsein und Anerkennung, bei Frau D. Fragen nach dem roten Faden, nach Sinn in ihrem Leben und danach, ob ihr Lebenskonzept ein geführtes und vorgezeichnetes oder einfach Zufall und blindes Schicksal ist. Religiöse Kommunikation ereignet sich „zwischen Tür und Angel“ an Orten, die nicht unbedingt dafür ausgewählt worden sind. Religiöse Kommunikation ereignet sich weiterhin sprachlich „zwischen den Zeilen“, in vermittelter Art und Weise, aber zumeist personal-biografisch angeknüpft und damit subjektiv und authentisch. Die Biografie wird zum Ansatzpunkt religiöser Kommunikation. Inhaltlich ist religiöse Kommunikation davon geprägt, in bestimmter Weise über Unbestimmtes zu handeln.

Stellenweise bestand die Gefahr, dass im soziologischen Diskurs religiöse Kommunikation im Verständnis von Sinndeutung unter der Idee der zivilreligiösen Aufladung moderner Gesellschaftsmoralen gesehen wurde. Religion fällt hier sozusagen mit der Grund-

funktion des Gesellschaftlichen zusammen und hat die Aufgabe, Ordnung zu generieren. Die Frage Niklas Luhmanns war jedoch, wie sich die religiöse Verarbeitung von Sinn als innere oder subjektive Erfahrungsdimension von anderen Sinnformen unterscheidet. Offensichtlich kommt religiöse Verarbeitung ins Spiel, wenn der Blick auf so etwas wie einen personalen Sinnzusammenhang gerät. Bei religiöser Kommunikation geht es darum, partikuläre Erfahrungen kommunikativ bedeutsam zu machen. Armin Nassehi macht darauf aufmerksam, dass „empirische Ausprägungen von Kommunikationsformen [...] mit der Beobachtung der Unbeobachtbarkeit der Welt hantieren und dabei zu Generalisierungen, Anschlussfähigkeiten, Praktiken, sogar ganzen Weltbildern gelangen“¹. Unter den Aspekten von Immanenz und Transzendenz ereignet sich so die immanente Beobachtung von Unbeobachtbarem und wird in eine wie auch immer geartete Form gebracht. Die relevante Frage ist, in welchen Kontexten solche Äußerungen in der Gesellschaft der Gegenwart anschlussfähig werden. Religion nimmt so in ihrer Kommunikation eine Funktion im Sinne einer Aufgabe zur Lösung von Bezugsproblemen wahr. Religiöse Kommunikation im Sinne der Einordnung des Unbeobachtbaren in einen für das Individuum sinnrelevanten Zusammenhang kann unterschiedliche Funktionen in unterschiedlichen Situationen und Kontexten

haben. Sie realisiert sich jedoch zumeist nicht in einem konfessionell verstandenen Sinne oder in der Weise, wie kirchlich organisierte Religiosität ein Bild von sich selbst hat.

Der Blick auf die Beispiele zeigt: Oft geht es bei religiöser Kommunikation gar nicht darum, eine Antwort zu geben, sondern miteinander überhaupt erst des Themas oder der Frage gewahr zu werden. Eine (klare) Antwort gibt es in den meisten Fällen nicht, vielmehr würde sie zudecken und zerstören, was an Bewegung und Erregung da ist. Oft ist die angemessene Reaktion das Schweigen, das aktive und empathische Zuhören, manchmal eine unterstützende Nachfrage.

Religiöses Sprechen kann zum Bekenntnis werden, es kann auch zum Gebet werden. Es muss es aber nicht. Es kann zum schweigenden oder schreienden Protest werden oder im deliberativen Fragen verbleiben. Religiöse Kommunikation vollzieht sich in der Weise, dass das eigene Leben zum kontextualisierten Symbolsystem wird, das sich durch Verweise und Fragen mit anderen Symbolsystemen verlinkt und in dieser produktiven Auseinandersetzung religiöse Züge annehmen kann. Das Heilige wird als Unbestimmtes so in der Thematisierung des Bestimmten präsent. Beim jüdischen Pessachfest wird ein leerer Stuhl an den Tisch gestellt, der für Elia als den prophetischen Vorläufer des Messias freigehalten wird. In diesem Sinne wird geschöpfliche – näherhin als biografisch verstandene und erzählte – Wirklichkeit als Leerstelle transparent und bleibt perspektivisch offen für Sinn, also für das Unbedingte, Unbestimmte und Unverfügbare.

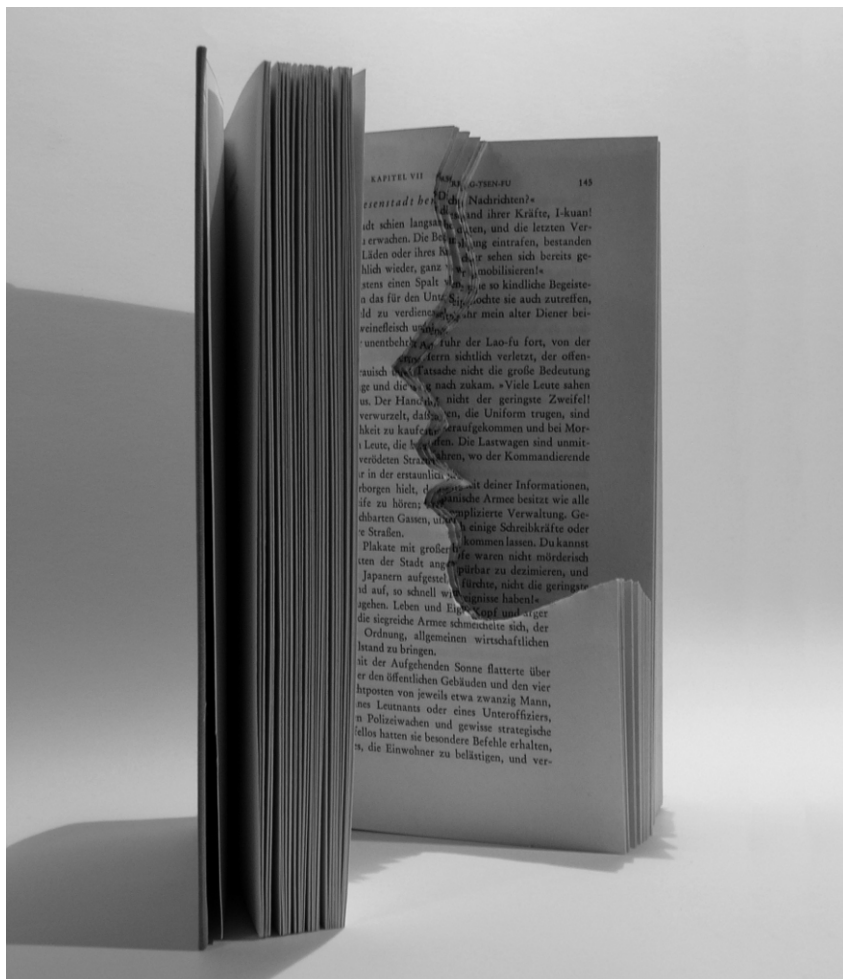
¹ Armin Nassehi, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009, 169-203: 176.

Bibliodrama

Markus-Liborius Hermann

Das Bibliodrama ist eine Möglichkeit zum lebens- und erfahrungsbezogenen interaktionalen Umgang mit biblischen Texten, ein „inszeniertes Abenteuer“ (W. Teichert). Dabei setzen sich die Teilnehmer einer Gruppe in einem in der Regel mehrtägigen Prozess mit einem biblischen Text auseinander. Die Teilnehmer brauchen keine exegetische Vorbildung, sie brauchen nur die Bereitschaft, den Texten zu begegnen. Das Bibliodrama ist also eine „dramatische“ Aneignung und Umsetzung biblischer Texte.

Ziel dieses Geschehens ist es, Beziehungen zwischen Menschen und ihren Lebenserfahrungen, zwischen biblischen Texten und ihrer Bedeutung für das heutige Leben und zwischen dem Erleben und den Erfahrungen, die biblischen Texten zugrunde liegen, herzustellen. So werden Zusammenhänge zwischen dem eigenen Leben, den Gefühlen, Gedanken und Fragen der mit dem biblischen Text Spielenden und der Schrift eröffnet. Diese Interaktion führt im szenischen Spiel zur Identifikation der Teilnehmenden mit Situationen, die in der Bibel geschildert werden. Dabei kommen die Teilnehmenden zu einem lebendigen Bibelverständnis, da sie nicht wie im Bibeltheater einen Bibeltext illustrativ nachspielen, sondern ihn zu vergegenwärtigen versuchen. Von Bedeutung ist hier, dass der Bibeltext Gegenstand des Bibliodramas ist, nicht die Therapie, das persönliche Drama.



Fotos: Buch: © Sandra Nabbe/fald/PIXELLO, www.pixello.de; Pöftering: http://poeftering.eu.

Die Methoden sind so zahlreich, dass von dem Bibliodrama nicht gesprochen werden kann. Oft geschieht die Selbsterfahrung in kreativen und spielerischen Dimensionen, die zu einer Veröffentlichung der eigenen Auseinandersetzung in Form von Auführungen führen kann. In symbolischer Sprache und in symbolischen Bildern soll den Menschen ein Zugang zu den biblischen Texten ermöglicht werden. Als ganzheitlicher Ansatz ist es allen

Formen jedoch gemeinsam, den Körper einzubeziehen und kreative Elemente (Gestus, Stimme, Klang, Farbe, Form etc.) einzusetzen. Wie bereits angedeutet, ist das Bibliodrama, in dem spielend mit dem Text umgegangen wird, in den meisten Fällen ein Gruppengeschehen, das der Leitung bedarf, die einerseits Anwalt des Textes und andererseits Anwalt der Teilnehmenden (sowohl der Individuen als auch der Gruppe) sein soll. Im Prozess selbst finden

sich normalerweise drei verschiedene Phasen. Die *Aufwärmphase* (*Warming-up*) ist von der Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Text geprägt, das bedeutet insbesondere die Reflexion über den Wechsel aus der Alltagswelt in die Welt des Textes. Die Identifikation der Teilnehmenden mit biblischen Gestalten und Situationen findet in der *Spielphase* statt. Dabei werden biblische Rollen eingenommen, und die szenische Umsetzung des Textes beginnt. In der *Reflexionsphase* reflektieren die Teilnehmenden, wie sie sich selbst und die anderen im Spiel wahrgenommen haben. Dabei werden Berührungspunkte des Alltagslebens mit dem Glaubensleben erkannt.

Das Bibliodrama ist als „Erhellung der je eigenen Existenz im Licht der Überlieferung“ (H. K. Berg) ein Zugehen auf den *biblischen Text*. Es eröffnet neue und bisher vielleicht übersehene Dimensionen der Texte und führt so zu einem lebendigen Bibelverständnis und zu neuen religiösen Erfahrungen; es ist ein Erfahren von Glauben mit „Hand, Kopf und Herz“ (N. Pauler). Dabei wird sozusagen „automatisch“ biblische Sprache erfahren und verwendet. So formt sich auch eine eigene religiöse Sprache sowie die Bereitschaft, diese zu nutzen. So kann eine religiöse Sprachfähigkeit spielerisch erlernt werden.

Zum Weiterlesen:

Herman Andriessen/Nicolaas Derksen, *Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama. Eine Einführung*. Mainz ²1991.

Horst K. Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*. München u. a. 1991.

Dagmar Borkowsky, *Bibliodrama in der Lehrerfortbildung*. Münster u. a. 2003.

Jürgen Bobrowski, *Bibliodramapraxis. Biblische Symbole im Spiel erfahren*. Hamburg 1991.

Norbert Pauler, *Bibliodrama. Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz*. Stuttgart 1996.

Wolfgang Teichert, *Wenn die Zwischenräume tanzen. Theologie des Bibliodramas*. Stuttgart 2001.

Was mich als Christen bewegt

Hans-Gert Pöttering

Missionarischer Pastoral geht es um den Glauben.

Doch: Was bedeutet Christinnen und Christen dieser Glaube?

In dieser Rubrik lassen wir ganz unterschiedliche Menschen zu Wort kommen.

Warum sind Sie Christ?

Weil im christlichen Menschenbild die Würde des Menschen im Mittelpunkt steht: Ein Christ sieht den Menschen als Person mit Verantwortung für sich selbst und die Gemeinschaft.

Was ist Ihnen in Ihrem Glauben am wichtigsten?

Das Prinzip Hoffnung.

Wie zeigt sich in Ihrem Leben, dass Sie Christ sind?

Indem ich – sicher unzulänglich – bemüht bin, die Antworten auf politische Herausforderungen immer aus der Würde des Menschen zu begründen.

Was möchten Sie der Kirche in der heutigen Situation sagen?

Kirche und Politik sollten sich gegenseitig mehr ermutigen, anstatt Kritik aneinander zu üben.



Dr. Hans-Gert Pöttering MdEP, Präsident des Europäischen Parlaments a. D., ist Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Im Reich der unbegrenzten Möglichkeiten

Das Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen

Martin Hochholzer

Atheisten, die von ihrem „Glauben“ sprechen – magische Praktiken in der katholischen Marienverehrung – Lebensmittel, die nach esoterischen Konzepten produziert werden: Glaube und Weltanschauung sind heute allgegenwärtig und so vielfältig und wandelbar wie die Lebensentwürfe der Menschen. Wie kann in dieser Fülle, wo auch kombiniert wird, was eigentlich nicht zusammenpasst, das Evangelium Jesu Christi noch in rechter Weise Platz finden? Das Referat „Sekten- und Weltanschauungsfragen“ der KAMP schlägt hier für eine missionarische Pastoral Schneisen in den Dschungel.

Sich der Vielfalt stellen

Ja, es ist richtig: Okkultismus, Psychogruppen, Weltuntergangsprediger, Gurus und Neuoffenbarer – all das gehört nach wie vor zum „täglich Brot“ der Sekten- und Weltanschauungsarbeit. Da stapfen in der Welt eines Kreatio-nisten Dinosaurier durch das mittelalterliche England, warten Menschen auf Rettung durch Außerirdische, stellen zugunsten von Lichtnahrung das Essen ein, nehmen Kontakt mit Verstorbenen auf oder suchen Erleuchtung durch Dauermeditation.

Alles nur Randerscheinungen? Falsch! Zwar lassen sich die „klassischen“ Gruppen wie Zeugen Jehovas, Scientology, Transzendente Meditation oder Mormonen vielleicht noch an wenigen Händen abzählen. Doch haben Sie schon einmal von der palmarianisch-katholischen Kirche, der Universellen Weißen Bruderschaft, Mahikari oder der Rael-Bewegung gehört, um nur will-



kürlich einige herauszugreifen? Manche Glaubensströmungen zeichnen sich durch eine große Zahl von Abspaltungen aus, z. B. Mormonen, Adventisten und Apostelgemeinden. Völlig unübersichtlich wird es schließlich, wenn man auf die Fülle an freikirchlichen, baptistischen und pfingstlerischen Gemeinden schaut.

Die meisten dieser Gruppen, deren Zahl in die Tausende geht,

mögen nicht groß sein. Doch zählt die Neupostolische Kirche in Deutschland rund 360.000 Mitglieder, die Zeugen Jehovas etwa 160.000. Andere Organisationen strecken zwar hierzulande erst vorsichtig die Fühler aus, sind jedoch in anderen Regionen der Welt stark vertreten: z. B. die pfingstlerische Universalkirche vom Reich Gottes in Brasilien oder die buddhistische Soka Gakkai in Japan.

Aber – so mag jetzt jemand einwenden – sind das denn alles Sekten? Nein, natürlich nicht. „Sekte“ ist ein problematischer, da nicht eindeutig bestimmter Begriff, der heute im allgemeinen Sprachgebrauch gerne in abwertender Weise für „konfliktuöse“ Gruppierungen benutzt wird. Auch wenn man bei vielen Organisationen sektenhafte Züge – z. B. Vereinnahmung der Mitglieder, Distanz zur Gesellschaft, Betonung der absoluten Wahrheit der eigenen Lehre – mehr oder weniger stark ausgeprägt findet:

Die kirchliche Weltanschauungsarbeit sieht nicht überall gleich eine gefährliche „Sekte“.

Vielmehr nimmt sie das Gesamt des religiös-weltanschaulichen Marktes differenziert wahr, angefangen bei den großen Welt-



religionen, auf die sich die meisten Neugründungen jüngerer Datums in irgendeiner Weise beziehen, über die „klassischen“ Sondergruppen bis hin zu Strömungen am Rande des Religiösen: Man denke nur an die dem „neuen Atheismus“ nahestehenden Organisationen, die teilweise sehr bekenntnishaft auftreten, und an die unzähligen Einzelanbieter von Esoterik und alternativen Heilmethoden, die in den letzten Jahren wie Pilze aus dem Boden geschossen sind.

Gerade hier wird deutlich: Der Markt wird unüberschaubarer. Neben Menschen, die fest in einer Gemeinschaft verwurzelt sind, finden sich auch solche, die heute innere Erleuchtung in buddhistischer Meditation suchen und sich morgen für Engelsbotschaften begeistern – wobei das eine das andere nicht ausschließen muss.

Grenzen verschwimmen: Da gibt es etwa die Wortgottesdienstleiterin und Kirchengemeinderätin, die als „spirituelle Begleiterin“ Menschen helfen möchte, „Strahlen der Erleuchtung und Göttlichkeit“ in ihr „Energiefeld“ einzubauen.

Der nicht unerhebliche Anteil der Kirchenmitglieder, der an Reinkarnation glaubt, und abstruse Engel- und Dämonenlehren beim Engelwerk, gegen die der Vatikan einschreiten musste, sind allenfalls die Spitze des Eisberges: Der Katholizismus ist nicht abgekoppelt von religiösen Trends, auch nicht gefeit gegen sektenhafte Entgleisungen einzelner seiner Teile, und die Notwendigkeit für den modernen Menschen, sein eigenes Leben zumindest teilweise aus verschiedenen Möglichkeiten und Versatzstücken selber zu komponieren, macht auch vor der Religiosität überzeugter Christen nicht halt.

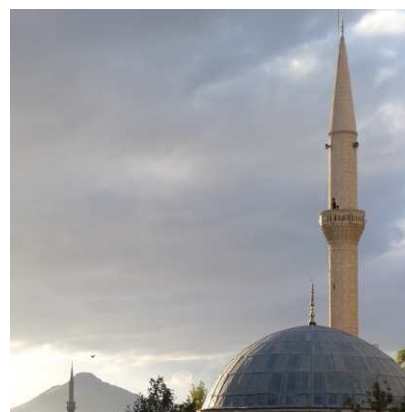
Kirchliche Weltanschauungsarbeit heute

Die Weltanschauungsarbeit beachert also ein sehr weites Feld – ein Feld, das zu ignorieren sich die Kirche nicht leisten kann. Mit den Fachreferenten haben die (meisten) Bistümer hochgradige Spezialisten, die allen kirchlich Tätigen helfen, sich in diesem Dschungel zurechtzufinden, Trends zu erkennen und auf der Grundlage profunder Informationen Entscheidungen zu treffen – wenn z. B. eine den Verantwortlichen unbekannt Organisation den Pfarrsaal mieten möchte, Gruppierungen und Lehren die Gläubigen beunruhigen oder pastorale Initiativen für Nichtchristen geplant werden.

Diese Referenten stehen zudem Ratsuchenden zur Verfü-

gung. Ihre Klienten sind weniger Sinnsucher oder Menschen, die sich einer Gruppe angeschlossen haben, sondern vornehmlich besorgte Angehörige und Freunde. Häufig helfen diesen schon sachliche Informationen weiter, wenn sie fragen: „Ist das eine Sekte?“ Weiterführend kann geklärt werden, was dem Beitritt zu einer Gemeinschaft zugrunde liegt – oft ist es weniger eine religiöse Sinn-suche als vielmehr allgemeine Lebensfragen – und wie trotz unterschiedlicher Meinungen der Kontakt, die Beziehung nicht abbrechen muss. Da hinter solchen „Fällen“ oft schon länger bestehende Probleme und Konflikte stehen, ist kirchliche Weltanschauungsberatung auch gerne bereit, an andere kompetente Stellen der Ehe-, Familien- und Lebensberatung weiterzuvermitteln.

Wesentlich ist: Kirchliche Weltanschauungsberatung ist zwar nicht weltanschaulich neutral,



sondern geprägt von der christlichen Einstellung der Berater; trotzdem berät sie – auch Nichtchristen – ergebnisoffen. Sie ver-

steht sich als diakonischer Dienst am Menschen.

Kirchliche Weltanschauungsarbeit erschöpft sich aber nicht in Beratung und Informationsvermittlung (etwa in Schulen und Erwachsenenbildung). Vielmehr kann sie nur Wissen weitergeben, das sie sich zuvor selbst erarbeitet hat. Dazu kommt natürlich die Bewertung: Wie ist das Verhältnis der Gruppe oder Weltanschauung zum Christentum/zur katholischen Kirche? Was ist schätzenswert, was gilt es als unseriös, nicht lebensdienlich oder gar gefährlich zu kritisieren?

Das Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen der KAMP

Anders als die Weltanschauungsreferate in den Bistümern ist das entsprechende Referat in der KAMP *keine* Beratungsstelle. Als eine überdiözesane Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz in der Arbeitsstelle für missionarische Pastoral soll es

- Verbindungslinien zwischen der Arbeit der einzelnen Diözesanstellen und anderer Akteure schaffen,
- der Bischofskonferenz zuarbeiten
- und in diesem Zusammenhang insbesondere den Gesamtauftrag der KAMP – missionarische Pastoral – unterstützen.

Das sei anhand der formalen Grundaufgaben der Gesamtarbeitsstelle – beobachten, analysieren, vernetzen, begleiten – für das Referat erläutert.

Beobachten

Manches schafft es bis in die Fernsehnachrichten: der amerikanische Pastor, der den Koran verbrennen will, ein grundlegen-



des Gerichtsurteil zu Scientology in Frankreich, der Gruppenselbstmord in einer Sekte. Anderes bleibt selbst für Experten weitgehend Spekulation.

Im Medienzeitalter stellt aber gerade auch die Fülle der Informationen eine Herausforderung dar: Radio, Fernsehen, Zeitungen, Zeitschriften, Bücher und das Internet liefern Tag für Tag Meldungen, Berichte, Analysen und Kommentare.

Das Weltanschauungsreferat kann bereits auf ein umfangreiches Archiv zurückgreifen, das die Vorgängerinstitution in der mittlerweile aufgelösten Katholisch-Sozialethischen Arbeitsstelle (KSA) aufgebaut hat. Diesen Bestand gilt es zu pflegen und auszubauen. Deshalb gehört die Durchsicht von Zeitschriften, Verlagskatalogen, Meldungen etc. wesentlich zu den Aufgaben des Referenten. Das alles kann aber nicht die persönliche Begegnung mit Gemeinschaften und einzelnen Gläubigen ersetzen. Weltanschauungsreferenten pflegen deshalb auch Kontakte und führen Gespräche mit Menschen mit den verschiedensten Überzeugungen – freilich nur, soweit ein echter Dialog möglich ist.

Ein Problem sei erwähnt: In einem Bereich, wo unterschiedliche Meinungen manchmal heftig aufeinanderprallen, sind unsachliche Polemik, einseitige, irreführende Darstellungen und regelrechte Falschmeldungen an der Tagesordnung; und ebenso Geheimnistuerei und manchmal gezielte Behinderung eines freien Journalismus. Das macht es schwerer, wenn man nicht nur irgendwelche, sondern zutreffende Informationen sammeln will.

Religiös-weltanschauliche Gruppierungen verändern sich ständig, neue kommen immer wieder dazu. Hier kann niemand in allen Bereichen auf dem neuesten Stand bleiben und über alles Bescheid wissen. Der Trick be-



steht darin, zu wissen, wo man nachschauen bzw. nachfragen kann. Mit dem Referat in der KAMP hat die katholische Kirche eine Stelle, die für sie Augen und Ohren im Feld der Sekten- und Weltanschauungsarbeit offen hält, wichtige Informationen zusammenstellt und gegebenenfalls gezielt recherchieren kann.

Analysieren

Die Fülle der höchst unterschiedlichen Informationen über höchst unterschiedliche Gruppen, Ereignisse und Phänomene verdichtet sich an manchen Stellen. Strömungen und Trends werden sichtbar. Das KAMP-Referat bemüht sich gerade darum, über



das Tagesgeschäft und Einzelfälle hinauszuschauen und diesen größeren Zusammenhängen nachzuspüren. Solchermaßen am Puls der Zeit kann es aus seiner Warte Hinweise auf Herausforderungen für die Pastoral geben.

Nach der unmittelbaren Anfangs- und Einarbeitungsphase bilden sich erste Schwerpunkte und Projekte heraus. Beispielhaft sei hier der („neue“) Atheismus genannt. Dieser „Glaube“ möchte den Kirchen, ja den Religionen insgesamt Konkurrenz machen. Richard Dawkins' „Der Gotteswahn“ und die Giordano Bruno Stiftung sind Beispiele für eine kämpferische bis polemische Richtung, die seit einigen Jahren von sich reden macht; andere atheistische, freidenkerische und

laizistische Organisationen und Akteure treten gemäßigter auf. Trotzdem: Kreuzifixurteile und dass mittlerweile der Begriff „negative Religionsfreiheit“ geläufig ist – das macht deutlich, dass sich das gesellschaftliche und politische Klima für die Kirchen ändert. Was heute noch eine Forderung von kleinen Gruppen ist, kann morgen ein Gemeinplatz im öffentlichen Diskurs sein. Wie beeinflusst der atheistisch-laizistische Diskurs die Bedingungen für eine missionarische Pastoral: Das versucht das Referat projektartig zu ergründen.

Andere grundsätzliche Fragen, denen das Referat sicherlich langfristig auf der Spur bleiben wird, sind z. B.:

- Der unüberschaubare Markt an alternativen Heilmethoden, die Pilgerströme von Kranken nach Lourdes, der Zustrom zu charismatischen Bewegungen und Gemeinden, die Geistheilungen hervorheben: Das zeigt, dass das Thema „Heil und Heilung“ in der Kirche eher unterbelichtet ist, weswegen sich auch viele gläubige Katholiken bei anderen „Anbietern“ umschaun.
- Eine weitere Herausforderung sind – wie bereits angedeutet – die Esoterikwelle und die Auswirkungen esoterischen Gedankenguts auch auf die Kirchen.
- Eine Neubestimmung erfährt derzeit das Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft. Eine fortschreitende Säkularisierung und eine gleichzeitige Wiederkehr der Religion, insbesondere auch in fundamentalistischen Richtungen, sind Teil der zunehmenden Pluralisierung unserer Gesellschaft, in der auch

das bisherige Verhältnis der großen Kirchen zum Staat in Frage gestellt wird.

Hier zeigt sich, was oben schon gesagt wurde: Die Kirche ist nicht abgeschottet, getrennt vom religiös-weltanschaulichen Pluralismus. Umso mehr braucht man in der Weltanschauungsarbeit, um nicht nur beschreiben, sondern auch analysieren und bewerten zu können, ein gutes theologisches Wissen. Die Fundamentaltheologie ist hier natürlich von Haus aus eine zentrale, aber nicht die einzige Ansprechpartnerin – man denke nur an den problematischen Umgang christlicher Sondergemeinschaften mit der Bibel, der hermeneutische Grundsatzzfragen aufwirft und damit die Exegese herausfordert. Um die Beweggründe und Verhaltensweisen einzelner Gläubiger, aber auch ganzer Gruppen zu verstehen, sind psychologische und



sozialpsychologische Kenntnisse wünschenswert. Weitere „Bezugswissenschaften“ sind natürlich alle die, die mit „Religions-“ anfangen: Religionswissenschaft,

Religionssoziologie, Religionspsychologie etc. Da viele Anbieter auf dem Markt ihre Produkte – sei es Lehren, Verfahren oder auch Apparate wie Wasserveredeler und medizinische Geräte – gerne als (natur-)wissenschaftlich darstellen, schadet auch ein gutes Allgemeinwissen in Physik und benachbarten Fächern nicht.

So viel, was man wissen sollte – aber was ein Einzelner gar nicht alles an Wissen mitbringen kann! Umso nötiger ist eine gute Einbindung des Referats in ein Netzwerk von Experten mit unterschiedlichsten Kompetenzen.

Vernetzen

Vernetzen – und sich vernetzen lassen: Viele nützliche Strukturen und Netzwerke bestehen bereits. Eine wichtige Aufgabe für das noch junge KAMP-Referat ist es deshalb, Kontakte zu knüpfen: zu kirchlichen und privaten Stellen,



zu staatlichen Institutionen – und auch zu Vertretern von Religionsgemeinschaften.

Die wichtigsten Ansprechpartner sind natürlich die Sekten-

referenten der Bistümer. Da Weltanschauungsarbeit auch innerhalb der kirchlichen Aufgabebereiche ein ausgesprochenes Spezialgebiet darstellt, sind die, die sich damit befassen, ein gutes Stück weit Einzelkämpfer. Umso wichtiger sind Plattformen für den gegenseitigen Austausch und die Weitergabe aktueller Informationen. Das KAMP-Referat bringt sich hier z. B. mit einem „Medieninfodienst“ ein, der regelmäßig auf einschlägige Bücher und Zeitschriftenartikel hinweist.

Ganz selbstverständlich geht auch der Blick über das eigene Land hinaus zu den Kolleginnen und Kollegen im deutschsprachigen Ausland – und zu den evangelischen Kollegen in den Landeskirchen. Das evangelische Pendant zum KAMP-Referat ist die – freilich personell wesentlich besser ausgestattete – Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin. Das ökumenische Miteinander zeigt sich z. B. bei den Auftritten der Weltanschauungsarbeit auf den Katholiken- und Kirchentagen, die stets in Zusammenarbeit erfolgen.

Begleiten

Unter „Vernetzung“ fallen natürlich auch die jährlichen Arbeits- und Studientagungen der katholischen Weltanschauungsarbeit, die abwechselnd im Frühjahr und Herbst stattfinden. Hier gilt freilich: „Die Konferenz trägt sich selbst“ – die KAMP begleitet die Tagungen inhaltlich und organisatorisch.

Auch in anderen Bereichen steht das KAMP-Referat mit seinen spezifischen Kompetenzen als Begleitung und Unterstützung zur Verfügung. In diesem Kontext vielleicht das wichtigste Ar-

beitsfeld: die Mitwirkung am Gesamtauftrag der Arbeitsstelle, nämlich der Förderung einer missionarischen Pastoral.

Weltanschauungsarbeit im Kontext missionarischer Pastoral

Missionarischer Pastoral liegt das Bewusstsein zugrunde, dass Kirche auch heute noch etwas zu sagen hat: das Evangelium als frohe Botschaft für alle Menschen.



Und dass sie dies so tun kann, dass sie die Menschen auch erreicht. Damit stellt sich Kirche gleichsam automatisch in ein Gegenüber zur heutigen Welt und Gesellschaft mit ihrer Fülle an Lebensformen, Werten, Weltanschauungen und religiösen Kenntnissen.

Es ist also entscheidend für eine missionarische Pastoral, die Lebenswelt der heutigen Menschen realistisch, möglichst unverstellt durch die eigene Brille wahrzunehmen. Was Religion, spirituelles Leben und Weltsicht betrifft, kann die Weltanschauungsarbeit helfen, die sich ver-

schiedentlich mit missionarischer Pastoral berührt und überschneidet:

- In den Erfahrungen der Weltanschauungsarbeit spiegelt sich wider, wo und wie Menschen heute nach Sinn für ihr Leben suchen. Damit identifiziert sie Ansatzpunkte für das Evangelium, für missionarische Pastoral.
- Wenn die Kirche mit ihrer Botschaft in der Welt wahrgenommen werden will, muss sie ein erkennbares Profil vorweisen. Dieses Profil kann sie aber nicht nur schärfen, indem sie sich auf das besinnt, was für sie wesentlich ist, sondern auch in der Auseinandersetzung mit anderen: mit der heutigen Gesellschaft, mit heutigen Weltanschauungen, mit Anders- und Nichtgläubigen. Das aber ist etwas, was die kirchliche Weltanschauungsarbeit bereits leistet.



- Allerdings wird die Kirche in der Gesellschaft nur wahrgenommen, wenn sie sich ver-

ständiglich machen kann. Insbesondere ihre Sprache darf nicht zu weit entfernt sein von der Sprache der Menschen. Das ist alles andere als selbstverständlich: Katholiken und in verschärfter Weise Theologen haben eigene Sprachgewohnheiten und Denkmuster. Z. B. haben Begriffe wie „Gnade“, „Liebe“ oder auch „Gemeinschaft“ im kirchlichen Kontext eine besondere Bedeutung, ist die Trinität für einen Nichtchristen nur schwer verständlich zu machen. Die Auseinandersetzung, der Kontakt und der Dialog der kirchlichen Weltanschauungsarbeit mit anderen religiösen Gruppen schärft das Bewusstsein für die Vielfalt religiösen Denkens und Sprechens und leistet so Grundlagenarbeit für ein erfolgreiches kirchliches Sprechen nach außen – und umgekehrt für ein Verstehen von Außenstehenden seitens der Kirche.

- Nicht nur die Sprache, auch falsche Vorstellungen und Vorurteile können den missionarischen Dienst der Kirche behindern. Was Außenstehende der katholischen Kirche zutrauen oder mit ihr assoziieren, können sich auch die meisten kirchenkritischen Katholiken wohl kaum vorstellen. Man muss sich aber als Katholik nur einmal selber fragen, was man über die evangelische Kirche, deren Strukturen, deren Gottesdienst etc. weiß – dann wird deutlich, wie viel Nichtwissen über andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland verbreitet ist. Nichtwissen, das sich dann leicht mit Misstrauen und Vorurteilen

anreichern kann. Die Weltanschauungsarbeit kann der missionarischen Pastoral helfen, diese Barriere des Missverstehens und Misstrauens (auf beiden Seiten!) zu erkennen und abzubauen.

Umgekehrt erfährt die kirchliche Weltanschauungsarbeit unter dem Paradigma der missionarischen



Dr. Martin Hochholzer ist Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der KAMP.

Pastoral eine vertiefte Begründung ihres Auftrags: Wenn die Kirche Fachkräfte für Sektenarbeit und religiös-weltanschauliche Auseinandersetzung und Dialog anstellt, erfüllt sie nicht nur eine diakonische Aufgabe, wenn sie besorgten Menschen Beratung anbietet, sondern wird auch ihrer missionarischen Grunddimension gerecht, die sie zu den Menschen in der Vielfalt ihrer Sinnsuche sendet.

Wie bereits gesagt: Die Vielfalt wird vielfältiger, und diese Vielfalt macht auch vor den Mauern der Kirche nicht Halt. Deshalb wird dem Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen der KAMP die Arbeit in absehbarer Zeit nicht ausgehen! ■

soul side linden

Aufbau einer „Kirche für Beginner“

Annette Reus

Eine „Gemeinde auf Zeit“ mit jenen, die als Einsteiger oder nur sporadisch mit Kirche zu tun haben: ein spannendes Projekt aus dem Bistum Hildesheim.

Was wächst, wenn man sich in der pastoralen Arbeit fokussiert und zielgerichtet an den Bedürfnissen der Menschen orientiert, die bisher – aus welchen Gründen auch immer – wenig oder keine Berührung mit dem christlich-katholischen Glauben hatten; an Erwachsenen, die keinen Grund für eine eigene kirchliche Sozialisation und Anbindung gefunden haben; an Menschen, die trotz der vielfältigen Angebote der Pfarrgemeinden dort nicht erreicht werden? Oder noch einmal in anderen Worten: Was wächst, wenn Kirche sich auf dieses im wahrsten Sinne des Wortes *creative* Abenteuer einlässt und sich in ihren Angeboten und ihrer Sozialform von den Sehnsüchten derer, die „noch nicht da sind“, leiten lässt? Was drängt in die Wirklichkeit, will konkret werden, wenn die Kirche selbst zur bewusst suchenden Kirche wird und auf die geistlichen Fragen, Bedürfnisse und Träume der Suchenden hört?

Im Bistum Hildesheim hat sich der Fachbereich „Missionarische Seelsorge“ auf eben diesen Weg gemacht und im Sommer 2008 eine Projektstelle eingerichtet mit dem Ziel, eine „Kirche für Beginner“ aufzubauen. Das Projekt lief in Kooperation mit der katholischen Kirchengemeinde St. Godehard in Hannover und orientierte

sich räumlich vor allem um einen Kirchstandort, der inmitten eines sichtbar multikulturellen und von einer selbstbewussten ökologisch-alternativen Szene geprägten Stadtteils liegt. Ich wurde als Referentin mit einer halben Stelle und einer zeitlichen Befristung von zwei Jahren für dieses experimentelle Projekt angestellt und begab mich also auf die „Suche nach den Suchenden“. Ziel meiner Arbeit war es von Anfang an, nicht dabei stehen zu bleiben, Kirche *für* Beginner zu bauen, sondern Kirche *mit* Beginnern zu sein, das heißt mit ihnen eine Gemeinschaft oder „Gemeinde auf Zeit“ zu bilden. Konkret hieß das, den Verlauf des Projekts, das Maß an Vergemeinschaftung und die Veranstaltungsformate deutlich von der Zielgruppe selbst mit-steuern und prägen zu lassen. Ziel war es, von den Sehnsüchten derer zu lernen, die neu zum Glauben kommen, und sich von ihnen anfragen, verändern und gestalten zu lassen. Bald war ein Name für das Projekt gefunden: „soul side linden“ – übersetzt: Raum für die Seele, in Hannovers Stadtteil Linden.

Das Projekt versteht sich in erster Linie als eine offene und stadtteilbezogene Anlaufstelle für erwachsene Glaubenseinsteiger/innen und Nicht-Christ/innen. Wichtig waren und bleiben konti-

nuierliche persönliche Präsenzen im Stadtteil, in seinen Cafés und Kneipen, in Stadtteilforen, in Schulen, auf Straßenfesten, in den kulturellen Einrichtungen und im „Dunstkreis“ jener Pfarrei-Angebote, bei denen auch „Nicht-Kirchgänger“ auftauchen (wie zum Beispiel Martinsumzüge, Krippenspiele, Hochzeiten und ähnliches). Spirituell suchende Erwachsene finden in „soul side linden“ eine freigestellte Ansprechpartnerin, die wirklich Zeit hat, was auch in der Kirche ein kostbares und rares Gut ist. Sie finden Wegbegleitung und einen eigenen (geschützten) Erfahrungsraum, welcher genau auf ihre Bedürfnisse ausgerichtet ist und sie in Kontakt mit anderen bringt, die auf einer ähnlichen Suche sind. Was mir bei dieser Arbeit hilft, ist meine eigene Glaubensbiographie, die mir eine agnostische Erziehung und einen atheistischen Freundeskreis mitgab. Als Erwachsene entdeckte ich selbst nach und nach für mich die Relevanz der Frage nach Gott im Allgemeinen und die Antworten der christlich-katholischen Religion im Speziellen. Ich habe mir, wenn man so will, meinen Glauben selbst erarbeitet, und ich kenne jenen verändernden Moment, wenn der eigene Lebensweg vor dem christlichen Deutungshorizont und in Christus selbst plötz-

lich eine neue Verortung und Sinn bekommt.

Damit „soul side linden“ als Ort für die (Neu-)Entdeckung des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit auch wahrgenommen wird, brauchte es neben dem Aufbau von Kontakten und Präsenzen im Stadtteil eine bewusste moderne Öffentlichkeitsarbeit. Es wurde eine eigene Internetpräsenz erstellt, auf der sich das Leitbild findet und über aktuelle Veranstaltungen informiert wird. Die Erfahrung von zwei Jahren und die Auswertung der Zugriffe auf die Homepage haben gezeigt, dass diese ein wichtiges Kon-

nuierlich den Bekanntheitsgrad des Projekts und sorgte sozusagen für ein im Stadtteil „wabernes Wohlwollen der Kirche gegenüber“, von dem auch die Pfarrei und die evangelische Kirchengemeinde profitierte, wie die dortige Pastorin einmal explizit rückmeldete. Verschiedene Feste wie ein Sommer-Open-Air oder ein „grüner Weihnachtsmarkt“ in Kooperation mit Fairtrade-Läden aus Hannover, verschiedene Events und Kunstinstallationen mit lokalen Künstlern luden den Stadtteil zum Dialog, zum Kennenlernen und zur Auseinandersetzung mit der Kirche und dem

Verstehens- und Deutungshilfen für die Weiterentwicklung des eigenen Glaubens.

Wenn man Erfolg an Zahlen von neuen Erstkontakten mit Glaubensbezug messen würde, dann war eine der erfolgreichsten Veranstaltungen die Aktion „Zeit des Meisters“. Damit wurde eine Idee der evangelischen Pastorin und Schriftstellerin Christina Brudereck aufgegriffen und die Kirche in ein „Kloster auf Zeit“ verwandelt. Über den Zeitraum einer Woche war die Kirche täglich von 9 bis 21 Uhr geöffnet und wurde zum expliziten geistlichen Erfahrungsraum. Zu jeder vollen

Wir müssen reden.
- Gott

Das Plakat „Wir müssen reden. – Gott“ hing an der St.-Benno-Kirche in Hannover-Linden.

taktmittel ist. Interessierte verschaffen sich hier quasi im Schutz der Anonymität einen entscheidenden Ersteindruck. Nicht selten entsteht daraufhin ein Kontakt über E-Mail. Quasi immer entstand aus einem solchen Mailwechsel bald ein persönliches Treffen. Es wurde viel Mühe und eine „ästhetische Linie“ in die Werbeflyer für die verschiedenen Veranstaltungen gesteckt. Diese wiederum wurden von Hand vor Kinos, auf der Straße, auf Märkten und in die Postkartenstationen von Cafés und Kneipen verteilt. Dies steigerte konti-

Glauben ein. Die durch diese Wege der Öffentlichkeitsarbeit entstehende Wahrnehmung und jenes *wabernde Wohlwollen* führten zu einem Zuwachs an Homepage- und späteren Veranstaltungsbesuchen.

Regelmäßig fanden einführende liturgische Angebote statt wie zum Beispiel Gebetseinführungen, nächtliche Liturgien oder eine Reihe von so genannten „Gebetsverführungen“. Diese Veranstaltungen setzten in der Regel kaum religiöses oder Riten-bezogenes Grundwissen voraus und beinhalteten stets mystagogische

Stunde gab es einen spirituellen Impuls, eine moderne Version des klösterlichen Stundengebets, den die Besucher aus einem der ausgelegten Gebetshefte mitbeten konnten. Zwischen den Impulsen bot sich die Kirche als atmosphärisch besonders gestalteter Raum an mit einem Meer an Kerzen, einem Meditationsbereich, einer Bücher- und Lesecke, mit Musik und Zeit, um der Frage nach Gott nachzuspüren. Ein Team von Menschen, die für diese Woche eine Kloster-auf-Zeit-Gemeinschaft bildeten, war in der Kirche präsent und lud

zum Meditieren, Beten, Dasein, Nachdenken, Innehalten und zum Gespräch ein. Diese Aktion lebte davon, die Kirche als einen offenen und einladenden und gleichzeitig mystisch-sakralen Raum sinnlich erfahrbar zu machen. Eine Vielzahl der Einträge im Gästebuch drückte den Wunsch aus, dass sich Kirche doch immer als eine solche geistliche Oase öffnen solle, in der man „fast wie von selbst“ in die Beziehung mit Gott hineingezogen wird.

Mit ökumenischen Segnungsgottesdiensten am Valentinstag wurden gute Erfahrungen gemacht. Die Entwicklung und Einführung eines regelmäßigen Sucher-Gottesdienstes könnte ein mögliches weiteres Ziel von „soul side linden“ sein.

Das Bedürfnis nach Austausch über den eigenen Glauben oder das eigene Nicht-glauben-Können war groß. So wurde ein Glaubenskurs unter dem Motto „Expedition im Glauben“ durchgeführt. Monatlich fand unter dem Titel „soul talk“ ein offener Glaubensgesprächsabend statt – an verschiedenen Orten: vom Separee in einer Bar über den Friedhof bis hin zum Tattoostudio. „Soul side linden“ aktualisierte sich nicht nur in den Gemeinderäumen oder der Kirche, sondern überall dort, wo der Glaube zum Thema wird. Vor allem durch diese Gesprächsmöglichkeiten und Treffen wuchs mit der Zeit eine vertrautere Suchgemeinschaft, die sich auch selbst gerne in die weitere Projektentwicklung mit einbeziehen ließ. In einer Vielzahl von Einzelgesprächen und individuell abgestimmten Aktionen wie zum Beispiel dem Experiment „40 Tage anders leben“ wurden die Einzelnen dazu ermutigt, sich einen persönlichen Zugang zu

Gott und zu Christus zu erschließen und „Feuer zu fangen“.

Der Weg mit erwachsenen Suchenden ist spannend, für alle Beteiligten bereichernd und eine logische Zukunftsoption „missionarischer Seelsorge“. Ich wurde öfter nach den Erfolgskriterien für das Projekt „soul side linden“ gefragt. Die Zahlen an Begeg-



Annette Reus (Foto: Jens Schulze) ist Referentin im Fachbereich „Missionarische Seelsorge“ der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim. Annette.Reus@Bistum-Hildesheim.de
Tel. 0 51 21 / 179 15 58

Die virtuelle Verortung des Projekts finden Sie auf: www.soul-side-linden.de.

Die Weiterentwicklung des Projekts und der Aufbau einer Kultur von „Kirchen für Beginner“ im Bistum Hildesheim wird gefördert vom Bonifatiuswerk.

nungen und Erstkontakten lassen sich mit einer geerdeten Portion Stolz herzeigen. Aber sie sind nicht wirklich entscheidend. Letztes Erfolgskriterium und Ziel der Arbeit war es, dass der oder die Einzelne die Relevanz der Suche nach einer persönlichen Gottesbeziehung für sich prüfte und sich auf einen bewussten

individuellen Weg machte. Dieser Weg kann für eine Zeit in einer „Kirche für Beginner“ verlaufen oder auch an neue andere Orte führen. Sicher ist, dass ein solcher Weg immer mit der Bildung von Vertrauen zu tun hat, und dafür braucht es Zeit und eigene Erfahrungsräume. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Wege in der Regel höchst individuell aussehen und verlaufen.

Die „Kirche für Beginner“ startete im Bistum Hildesheim mit dem Mut zum Experiment und mit einer bewussten personellen wie finanziellen Option für die Relevanz von neuen Wegen der Erstverkündigung. Ein solches Projekt steht und fällt gleichermaßen mit der Freude an einer mystagogischen Vertiefung des eigenen Glaubens und der Fähigkeit zu einem ehrlichen Glaubenszeugnis in den Beziehungen, in die eine „Kirche für Beginner“ hineinführt: Kann ich die Frage beantworten, weshalb ich selbst glaube und eben nicht nicht glaube? Kann ich meine eigene Hoffnung in Worte fassen? Strahle ich tatsächlich etwas von dem aus, das ich verkünde? „Soul side linden“ lebte und lebt aus der stetigen inneren Neuausrichtung, Renovierung und Fortschreibung des Projekts zusammen mit denen, die je neu dazukommen und hier jene „Gemeinde auf Zeit“ bilden möchten. Und so wird das Projekt nun nach Ablauf meiner Projektstelle von einem neuen Team weitergeführt und weiterentwickelt. Ein Erfolgsrezept gibt es wohl nicht. Aber es kann nicht schaden, ein Ort werden zu wollen, an den man jederzeit gerne seine Freunde mitnehmen würde. Und auch etwas Leidenschaft kann nicht schaden. ■

Der „Religionsmonitor 2008“ der Bertelsmann Stiftung

Teil 1

Tobias Kläden

Mit dem Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung liegt eines der derzeit fundiertesten und differenziertesten Instrumente der Religionsforschung vor. Seine Ergebnisse zeigen ein realistisches Bild der Religiosität in Deutschland, das die Kirche zum Umgang mit dem zutage geförderten religiösen Potenzial herausfordert.

Bereits Ende 2007 wurden von der Gütersloher Bertelsmann Stiftung erste Ergebnisse des „Religionsmonitors 2008“ veröffentlicht und damit eine rege Diskussion im Fachpublikum eröffnet. Es handelt sich beim Religionsmonitor um ein groß angelegtes, international durchgeführtes empirisches Forschungsprojekt, das das religiöse Feld in den modernen Gesellschaften erheben, vergleichen und interpretieren will. Es stellt – zumindest im deutschsprachigen Raum – eine der ambitioniertesten Studien im Bereich der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung dar. Kirchlicherseits wurde diese Studie bislang nur wenig rezipiert, doch sind die Ergebnisse durchaus von Relevanz für die Kirche und ihre Pastoral und fordern sie heraus, sich dem bunten Feld von Religion und Religiosität in der deutschen Gesellschaft zu stellen. In diesem Artikel werden nun zunächst die strukturierenden Prinzipien des Religionsmonitors sowie einige Ergebnisse der quantitativen Erhebung vorgestellt, bevor es in der nächsten Ausgabe von *εὐangel* um die Ergebnisse

der qualitativen Befragung und um einige Thesen zu Konsequenzen für die Pastoral gehen wird.

Die Umfrage wurde 2007 als repräsentative Erhebung in 21 Ländern durchgeführt, bei der über 21.000 Menschen in standardisierten Interviews zu ihrer Religiosität befragt wurden. Pro Land wurden je 1.000 Personen per Telefon oder im persönlichen Gespräch (*face to face*) mit einem insgesamt fast 100 Fragen umfassenden Fragebogen interviewt. Die Länderauswahl wurde so getroffen, dass alle Kontinente und alle großen Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus) Berücksichtigung fanden.

In Deutschland wurde die quantitative Befragung durch 49 zum Teil mehrstündige qualitative Tiefeninterviews ergänzt und vertieft. Die (bereits quantitativ befragten) Interviewpartner stammten aus einem groß- und einem kleinstädtischen Bereich (Berlin und Ostwestfalen-Lippe). Die an die quantitative Erhebung anschließende Konzeption und die Interpretation der qualitativen Studie wurde von dem Münchener So-

ziologen Armin Nassehi verantwortet.

Eine weitere Deutschland betreffende Sonderstudie wurde 2008 als repräsentative Erhebung unter 2.000 Muslimen durchgeführt, um speziell die muslimische Religiosität in Deutschland untersuchen zu können.

Wie ist der Religionsmonitor aufgebaut?

Der Religionsmonitor stellt eines der derzeit differenziertesten und theoretisch fundiertesten Instrumente dar, um Religiosität messen zu können. Er basiert auf einem interdisziplinären Modell der Religiosität, das der Religionspsychologe und Theologe Stefan Huber 2003 entworfen und bereits in zahlreichen Studien im sogenannten Religiositäts-Struktur-Test angewendet und validiert hat. Dieses Modell setzt einen substantiellen Religionsbegriff voraus. Es versteht Religion also nicht funktional als Mittel zur Lösung bestimmter Probleme, sondern definiert sie im Hinblick auf ihr wesentliches Merkmal. Dieses wesentliche Merkmal von Religion bzw. Religiosität ist für

		Inhalte		
		Allgemeine Intensität der Kerndimensionen		Intensität spezifischer religiöser Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Themen		Religiöse Reflexivität; religiöse Suche; Theodizee; spirituelle u. religiöse Bücher
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches		Gottesbilder; Weltbilder; religiöser Pluralismus; religiöser Fundamentalismus; sonstige religiöse Vorstellungen
	Öffentliche Praxis	Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, Tempelbesuch, spirituelle Rituale		
	Private Praxis	Gebet	Meditation	Pflichtgebet; Hausaltar
	Erfahrung	Du-Erfahrung	Einheits-Erfahrung	Religiöse Gefühle
	Konsequenzen	Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion		Relevanz der Religion in elf Lebensbereichen (z. B. Partnerschaft, Arbeit, Krankheit)
Zentralität		Summenindex zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Schema zum Aufbau des Religionsmonitors; aus: Religionsmonitor 2008, S. 21.

Huber der Bezug zur Transzendenz.

Um den Geltungsbereich des Religionsmonitors jedoch nicht auf den Bereich der monotheistischen Religionen und das in ihnen vorherrschende theistische Transzendenzkonzept zu beschränken, werden sowohl theistische als auch pantheistische Vorstellungen berücksichtigt. Diese beiden religiösen Basissemantiken sehen in Gott ein ansprechbares Gegenüber und ein höchstes Seiendes (Theismus) bzw. verstehen das Göttliche als das Ganze des Seienden, das in Einheits- oder All-Erfahrungen zugänglich ist (Pantheismus); der engere theologische Bedeutungshorizont dieser Begriffe ist hier *nicht* mitzudenken. Somit erlaubt der Religionsmonitor die Erfassung von religiösem Erleben und Verhalten im globalen und interreligiösen Vergleich.

Die Stärke des Religionsmonitors liegt vor allem in der interdisziplinären Verschränkung mehrerer Konstruktionsprinzipien, die in ihren Herkunftswissenschaften gut bewährt sind (vgl. die Abbildung):

a) Das Rückgrat des Religionsmonitors bildet die Erfassung von sechs Kerndimensionen der Religiosität: Intellekt (Interesse an religiösen Themen), Ideologie bzw. Glaube (an Gott oder etwas Göttliches), öffentliche Praxis (z. B. Gottesdienstbesuch), private Praxis (z. B. Gebet oder Meditation), Erfahrung (Du- bzw. Einheits-Erfahrung), Konsequenzen (Alltagsrelevanz der Religion). Dieses Modell allgemeiner Sozialformen, in denen sich Religiosität ausdrücken kann, stammt aus der Religionssoziologie und wurde von Charles Y. Glock bereits in den 60er Jahren umfassend validiert; insbesondere wurde in empi-

rischen Untersuchungen die Unabhängigkeit der verschiedenen Dimensionen nachgewiesen.

b) Die Religionspsychologie steuert die Frage nach der Relevanz des Religiösen in der Persönlichkeit des Menschen bei. Dahinter steht ein konstruktpsychologischer Ansatz, wonach das Erleben und Verhalten des Menschen durch sein persönliches Konstruktsystem bestimmt wird. Unter persönlichen Konstrukten versteht die Psychologie Deutungsschemata, Einstellungen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster etc. Wie stark ein bestimmtes Konstrukt(system) das Erleben und Verhalten steuert, hängt davon ab, wie zentral es innerhalb der Persönlichkeit des Menschen ist. Bildlich gesprochen könnte man sagen: Ein Mensch ist immer dann religiös, wenn er seine „religiöse Brille“ aufsetzt und die Wirklichkeit auf

religiösem Hintergrund deutet; er ist umso religiöser, je häufiger er seine religiöse Brille aufsetzt. Neben der Zentralität des religiösen Konstruktsystems sind auch seine konkreten Inhalte wichtig, da sie die Richtung angeben, in welche das Erleben und Verhalten gelenkt wird. Es kommt also, um im Bild zu bleiben, auch auf die Tönung der religiösen Brille an, ob z. B. Gott eher als eine strafende oder eher als eine vergebende Instanz angesehen wird.

Im Religionsmonitor wird zur Messung der Zentralität des religiösen Konstruktsystems der so genannte Zentralitätsindex verwendet. Er bildet die allgemeine Intensität der ersten fünf Kerndimensionen des Religionsmonitors ab. (Die Dimension „Konsequenzen im Alltag“ fließt wegen ihrer Disparität nicht in den Zentralitätsindex ein; theologisch bedeutsame Aspekte wie z. B. diakonisches Handeln oder das prophetische Element von Religion werden mit dem Religionsmonitor nur sehr begrenzt erfasst.) Je nach Ausprägung der Zentralität werden idealtypisch drei Gruppen unterschieden: Hochreligiöse, Religiöse und Nichtreligiöse.

- Bei der Gruppe der *Hochreligiösen* befindet sich das religiöse Konstruktsystem in einer zentralen Position, so dass es einen starken und nachhaltigen Einfluss auf andere psychische Systeme ausüben und zahlreiche Lebensbereiche durchdringen kann. Man kann hier auch von einer intrinsischen religiösen Orientierung sprechen. Von hoher gesellschaftliche Relevanz erscheint die Bereitschaft dieser Gruppe, ihre religiösen Überzeugungen auch in gesell-

schaftliche Diskurse und Handlungsfelder einzubringen.

- Die Gruppe der *Religiösen* ist zwar durch das Vorhandensein eines religiösen Konstruktsystems gekennzeichnet, jedoch befindet es sich im Gesamt der Persönlichkeit in einer untergeordneten Position und vermag daher auch nur einen schwachen Einfluss auf andere psychische Systeme auszuüben. Dieser Gruppe ist also die religiöse Resonanzfähigkeit nicht abzusprechen; es kann insgesamt von einer extrinsischen religiösen Orientierung gesprochen werden.
- In der Gruppe der *Nichtreligiösen* kommen religiöse Inhalte und Praktiken kaum oder gar nicht vor. Von einem eigenständigen religiösen Konstruktsystem kann hier nicht bzw. höchstens ansatzweise gesprochen werden.

Nicht ohne Belang ist an dieser Stelle die Anmerkung, dass für diese Typologie sowie insgesamt für die Konzeption des Religionsmonitors gilt, was prinzipiell für sozialwissenschaftliche Messinstrumente gilt: Es sind Konstruktionen der Forscher, die die Wirklichkeit selbstverständlich nicht eins zu eins abbilden. Deren semantischer Gehalt muss streng von der zugrunde liegenden Konzeption her interpretiert werden.

c) Ein drittes Konstruktionsprinzip des Religionsmonitors bildet die inhaltliche Seite des Religiösen, von der im Rahmen des konstruktpsychologischen Ansatzes bereits die Rede war; diese Komponente wird durch die Expertise von Theologie und Religionswissenschaft beigesteuert. Die Differenzierung von inhalt-

lichen religiösen Gestalten liefert auf der allgemeinen Ebene die Unterscheidung zwischen der theistischen und der pantheistischen Basissemantik sowie auf der speziellen Ebene die Unterscheidung verschiedener intra- und interreligiöser Facetten.

Insgesamt liegt mit dem Religionsmonitor somit ein innovatives Instrument zur Erhebung von Religiosität im weltweiten Vergleich vor. Er geht weit über die Erfassung von Selbsteinschätzungen hinaus und kann so ein umfassenderes und objektiveres Bild von Religiosität zeichnen. Durch die Kombination mehrerer Konstruktionsprinzipien vermeidet der Religionsmonitor die Schwächen vieler früherer quantitativer Erhebungsmethoden von Religiosität: Weder wird Religiosität auf wenige oder gar nur eine Dimension (z. B. Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs) reduziert, noch beschränkt man sich auf die rein kategoriale Erhebung von Merkmalen, ohne dass deren Zentralität im Gesamt der Persönlichkeit berücksichtigt würde.

Wichtig ist ferner der Hinweis, dass es sich um ein religionssoziologisches und nicht um ein kirchensoziologisches Instrument handelt. Die hier erhobene Religiosität ist nicht mit Kirchlichkeit zu verwechseln; die kirchliche Dimension im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft bzw. im Sinne öffentlicher Praxis ist nur einer von mehreren Anteilen der Religiosität. Konfessions- und Religionslosigkeit müssen also nicht zusammenfallen: Empirisch zeigt sich zwar überwiegend ein Zusammenfallen der beiden Merkmale, jedoch gibt es auch religiöse und sogar

hochreligiöse Konfessionslose genauso wie religionslose Kirchenmitglieder. Damit wären wir bei den Ergebnissen des Religionsmonitors angelangt, zu dem nun ganz knapp einige wenige Schlaglichter (bezogen auf Deutschland) vorgestellt werden sollen.

Schlaglichter auf einige Ergebnisse

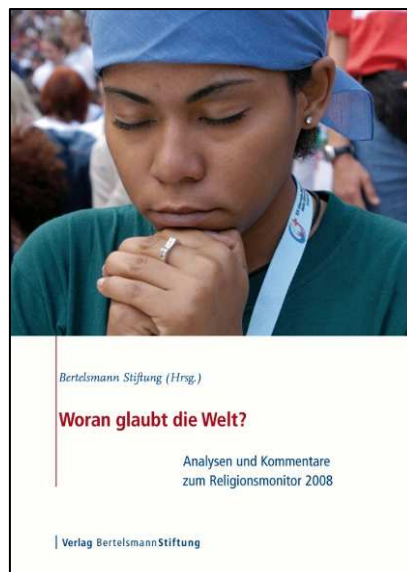
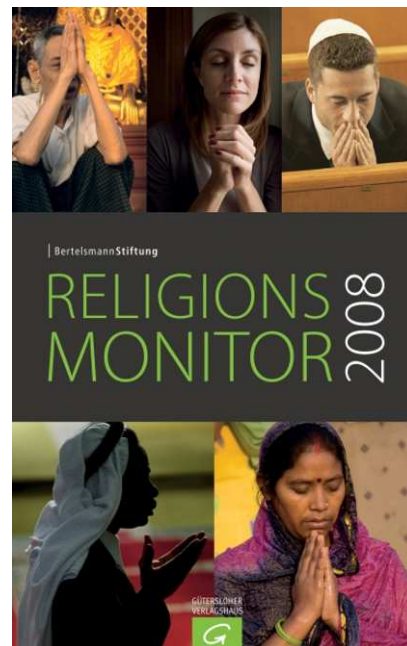
Zählt man den Anteil derer zusammen, die in dem eben erläuterten Sinne als religiös bzw. hochreligiös bezeichnet werden, so können nach den Zahlen des Religionsmonitors insgesamt 70 % der Deutschen über 18 Jahre als religiöse Menschen beschrieben werden (52 % religiös, 18 % hochreligiös). Im weltweiten Vergleich der 21 Länder liegt Deutschland damit im letzten Drittel: Die Summe aus Religiösen und Hochreligiösen ist nur in Großbritannien (63 %), Südkorea (62 %), Frankreich (54 %) und Russland (51 %) geringer; in vielen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens liegt sie zwischen 95 und 99 %; die europäischen „Spitzenreiter“ sind Italien bzw. Polen mit 89 bzw. 87 %. Auf der anderen Seite ist Folgendes zu bedenken: Dieses Ergebnis bedeutet, dass in Deutschland immerhin 12 Millionen erwachsene Menschen leben, die als hochreligiös zu qualifizieren sind. Zwischen Ost- und Westdeutschland besteht erwartungsgemäß ein asymmetrisches Verhältnis: Während 78 % der Westdeutschen religiös bzw. hochreligiös sind, sind es bei den Ostdeutschen nur 36 %.

Interessanterweise decken sich die Zahlen zum Zentralitätsindex nicht mit den Angaben zur Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit: Unter den Konfessionslosen befinden sich immerhin 31 %

Religiöse und sogar 2 % Hochreligiöse, und umgekehrt gibt es bei den Kirchenmitgliedern eine Minderheit von 15 % (katholisch) bzw. 17 % (evangelisch) Nichtreligiösen. Der Anteil der Hochreligiösen ist bei den Katholiken (27 %) höher als bei den Protestanten (14 %).

Vergleicht man nach dem Geschlecht, so findet man bei den Frauen sowohl einen höheren Anteil an Religiösen (55 vs. 48 %) als auch an Hochreligiösen (20 vs. 16 %). Im Altersgruppenvergleich zeigt sich der höchste Anteil der Hochreligiösen bei den über 60-Jährigen (28 %), während dieser Anteil bei den anderen Altersgruppen deutlich geringer nur zwischen 10 und 17 % liegt. Jedoch ist die einfache Gleichung „je älter, desto frömmer“ nicht gerechtfertigt: Zwar hat die älteste Gruppe auch die höchste Ausprägung in der intellektuellen und der (öffentlichen wie privaten) Praxis-Dimension, in der ideologischen Dimension sieht es jedoch anders aus. Hier hat die jüngste Gruppe der 18- bis 29-Jährigen die höchste Ausprägung. Die jüngste Gruppe weist auch die stärkste Zustimmung zu einem Leben nach dem Tod auf, während die älteste Gruppe hier den zweitgeringsten Wert erreicht. Auch zeigt die älteste Gruppe eine viel geringere Homogenität auf als vielfach angenommen: Neben den schon erwähnten 28 % Hochreligiösen sind 47 % religiös und immerhin 21 % nichtreligiös. ■

Teil 2 folgt in der nächsten Ausgabe von εὐαγγελ.



Literatur:

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2007.

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009.

Rezeptionen

Bernhard Fresacher (Hg.), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2010. ISBN: 978-3-7867-2810-8. 140 Seiten, € 16,90.

In der Moderne ist die traditionelle Gottesrede in die Krise gekommen. Wie kann angesichts einer zunehmend differenzierten plural verfassten und mobilen Gesellschaft, angesichts der Zentralität des individuellen Subjekts für die Konstruktion der Wirklichkeit, angesichts einer digitalen Kommunikationsflut ohne Beispiel und nach Aufklärung und im Angesicht der atheistischen Gottesbestreitung und der doch vorhandenen religiösen Indifferenz glaubwürdig und verantwortet von Gott und über Gott gesprochen werden? Und dies angesichts der Tatsache, dass Religion im weitesten Sinne in transformierter, nichtkirchlicher Form in der Gesellschaft zwar nach wie vor präsent ist, das kirchliche Zeugnis von der Gegenwart Gottes hier und jetzt aber die Mehrzahl der Menschen in den Industrienationen Europas nicht mehr erreicht.

Welche Form von religiöser Kommunikation ist in der Lage, für die christliche Gottesrede Anknüpfungspunkte zu bieten? Wie kann das Zeugnis des christlichen Glaubens als Niederschlag der eigenen Erfahrung so dargeboten werden, dass es den Adressaten erreicht und nicht über ihn hinweggeht? Wie kann eine adä-

quate Kommunikation des Glaubens stattfinden, die nicht eine Einbahnstraße ist, sondern ein gegenseitiges Lernen? Wie kann von Gott, von dem nicht wie von einem anderen „Gegenstand“ gehandelt werden kann, „geredet“ werden, dass die Rede die Zeitgenossen erreicht?

Das Buch von Bernhard Fresacher widmet sich solchen Fragen, indem die Beiträge aus unterschiedlichen Perspektiven auf neue Formen der Glaubenskommunikation als Gottesrede blicken. Der Titel ist interessanterweise insofern mehrdeutig, als er neben der Kommunikation von Zeugen an ihre Zeitgenossen als Rede von Gott und der Rede im Namen Gottes (7) auch die Sprachen meinen kann, die Gott selbst spricht, sprechen muss, um die Menschen der Moderne zu erreichen.

Fresacher konzediert, dass in der Moderne nicht nur der Inhalt, sondern vor allem die Form, wie etwas daherkommt, entscheidend dafür ist, ob etwas ankommt (10). So stellt sich Glaubenskommunikation als ein Unterfangen dar, bei dem man in der „Lage der Standpunktgebundenheit und der Unkontrollierbarkeit des Verstehens“ (10) eines adäquaten Empfangens auf Seiten des Rezipienten nicht sicher sein kann. Gottesrede wird so zum Wagnis. Aber wer entscheidet denn eigentlich, wie die Gottesrede anzukommen hat? Bewahrt diese Tatsache nicht die Unverfügbarkeit der Präsenz Gottes als ungeschuldetes und unverdientes Ge-

schenk? Sprache, so Fresacher, sei ja schließlich nicht nur ein Vehikel, um Inhalte zu transportieren, sondern stelle ihrerseits Formen bereit, in denen der Mensch die Welt und sich selbst verstehen könne, also in gewisser Weise selbst neue Welten erschaffe.

Ludger Verst weitet den Blick vom sprachlichen Verständnis auf den Bereich des nicht sprachlich kodierten Verstehens in der Dynamik der Bildsprache von Film und Fernsehen.

Nur als persönlicher Standpunkt und im Handeln sei in den Medien die Wahrheit, um die es im Glauben gehe, zu bezeugen. Der Kommunikator gehöre mit in den Vermittlungsprozess. Verst kritisiert die Versuche kirchlicher Rede, in den Medien durch gespielte Dialogizität und wortlastige Redundanz Inhalte zu platzieren. Sein Vorschlag ist, „Bilder sprechen zu lassen und nicht Experten, die es angeblich wissen oder besser wissen“ (19). Der Film habe eine eigene religiöse Syntax. Wichtig seien vor allem Leerstellen und semantische Pausen. Filmische Kollagen zielten fragmentarisch „auf ein Verständnis von gelingendem Leben, das eben nicht gleich eine ganze Welt ergeben muss und vom Zuschauer ein Bekenntnis verlangt“ (21). Bilder seien nicht nur zur Illustration des „Eigentlichen“ da, sondern sprächen ihre eigene Sprache.

Erich Garhammer setzt sich kritisch mit der These von Georg Langenhorst auseinander, es gebe in der zeitgenössischen Literatur

eine neue Unbefangenheit in der Rede über Gott. Er diagnostiziert vielmehr höchst unterschiedliche Sprechversuche. Nach Felicitas Hoppe sei der Glaube an Gott in der Literatur ein „großartiges Entbanalisierungs-Programm“, ein „Protest gegen die Verzweigung im Entertainer-Schraubstock und die Zerbröselung Gottes im Thesenzwang des Wissenschaftsbetriebs“ (30). Reiner Kunze stehe für eine Sprache, die Gott als den Unverfügbaren nicht in Besitz nehme, da sich der Künst-



ler nicht für den Glauben instrumentalisiert werden lasse. Poesie sei die Leerstelle für eine Wirklichkeit jenseits alles Sichtbaren. Für Petra Morsbach sei Literatur ein Ort der Freiheit. In ihrer Theorie des Erzählens stellt sie die These in den Raum, dass gutes Erzählen „immer vollzogene Erkenntnisarbeit sei“ (42). Hanns-Josef Ortheil versuche den Wiederschluss an den Glauben literarisch in einer besonderen biografischen Situation. In Garham-

mers Beitrag wird das Ringen um eine adäquate Sprache deutlich, wo doch keine adäquat sein kann. Das Wort Gott könne nicht als Verengung, Beschwichtigung, Pflaster oder Käfig Verwendung finden. Die Poesie, die Metapher, die Erzählung und die biografische Sprache seien Ausdruck einer literarischen Annäherung an religiöses Sprechen.

Saskia Wendel reflektiert in einem fundamentaltheologischen Beitrag über die Vernünftigkeit der Gottesrede und die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens. Der Mensch könne nur in freier Zustimmung glauben, da die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen einander entsprechen. Offenbarung müsse ungeschuldet und vernünftig vermittelbar sein. Der Glaube, mehr als bloßes Meinen oder gar Wünschen, sei im Unterschied zu einem Beweiswissen ein Wissen besonderer Art: ein affektiver, voluntativer und intellektueller Akt des Vertrauens und des Verlassens auf etwas (59). Religiöse Erfahrung sei nicht eine erstmalige vorgängige Wahrnehmung, sondern immer schon kulturell-kontextuell und sprachlich vermittelt und geprägt. Man müsse daher immer von einer Pluralität religiöser Erfahrung ausgehen.

Bernhard Fresacher fragt nach religiöser Intelligenz, wie Theologie als vernünftiges Durchdringen des Glaubens angesichts der Bestreitung durch die Aufklärung und die Wissenschaften in der Moderne Raum greifen kann. Religion sei herausgefordert, zu lernen, sich auf eigene unverwechselbare Weise – und als involvierte Teilnehmerin – an der sozialen Kommunikation der Gesellschaft zu beteiligen. Evolutionspsychologische und kultur-

politische Erklärungsversuche griffen zu kurz, um das Phänomen religiöser Bindung zu erfassen. Es gehe nicht um Methoden der Vermittlung von festen Botschaften. Vielmehr sei die Kirche in der Moderne wie alle Unternehmen zur laufenden Überprüfung dessen herausgefordert, was sie tue. Der christliche Glaube finde sich als Teil einer Vielfalt unter den Vorzeichen der individuellen Selbstbestimmung wieder. Es gebe keinen direkten Zugang zum Verstehen, sondern immer ein a priori sprachlich und kulturell imprägniertes Denken und Fühlen. Religiöses Verstehen sei nur über Medien möglich, die ihrerseits wieder ungeahnte Freiheitsräume erschlossen. Die religiöse Wahrheit habe bescheiden und ehrfürchtig aufzutreten, die Gesellschaft sei „nicht als das feindliche Außen der Kirche zu betrachten, sondern als Resonanzraum ihrer Botschaft“ (95). Theologie habe die Aufgabe der Vermittlung des Christentums mit seinem eigenen normativen Anspruch, der auch wissenstheoretischen Anfragen standhalten müsse.

Margit Eckholt erklärt Mystik und Subjektivität als Grundsignaturen der modernen Religiosität. Die „Suche nach einer ursprünglichen, authentischen persönlichen und nicht hintergehbaren Gotteserfahrung“ (100) und das Austarieren von Glaube und Leben seien die Herausforderungen gegenwärtiger Religiosität. Mit Michel de Certeau interpretiert Eckholt Mystik als Einladung zur Reise zu neuen kreativen Formen der Gottrede. Die von der Mystik nahegelegte Kommunikationsform sei nicht unter der Kategorie des Inhalts, sondern des Aktes der Aussage, des *faire*, des

modus agendi zu verstehen (vgl. 108). Der mystische Text führe zu einem neuen Ereignis und stelle für den Leser eine Wegbeschreibung zur Begegnung mit dem Fremden dar. Gott könne als der Fremde durch Sprache nie angeeignet werden. Gottrede sei wie eine Partitur, die immer neu aufzuführen und zu inszenieren sei. Eckholt wirbt für neue Formen der Gottrede als „Arbeit an der Gastfreundschaft dem Fremden gegenüber“ (122). Sie nennt Akademien und den Dialog mit Kunst, Kultur, anderen Religionen, Politik und Wirtschaft als die Orte, an denen Kirche in das hineinwächst, was sie von Gott her ist (vgl. 122).

Judith Könemann stellt die vornehmlich biografisch vermittelte Subjektivität als Grundlage des Religiösen dar. Die Selbstthematisierung des eigenen Lebens sei ein Ausdruck der persönlichen Identität. So werde Religion zum Ort der Vergewisserung der eigenen Person und ihrer Geschichte. Dies habe zur Konsequenz, dass der Mensch selbst über die Rolle des Religiösen in seinem Leben entscheide. Eine Pastoral der modernen Lebenswelt sei „vom Subjekt her zu formulieren“ (135). Seelsorge, Gestaltung von Gottesdiensten und Bildungsarbeit sollten diesem Faktum Rechnung tragen. Es sei immer neu nach der Korrelation von Selbstthematisierung und christlicher Glaubenspraxis zu fragen. Diese könne nur im Modus des Angebots und als gemeinsamer Suchprozess realisiert werden.

Die Beiträge in diesem spannenden Bändchen stellen einen weiten Religionsbegriff vor Augen. Gottesrede sei immer und per se vermittelt und metapho-

risch. Bei der anregenden Lektüre wird schnell deutlich, dass die Gottesrede so differenziert, so unabgeschlossen und kontextuell ist, wie sich die Moderne als „Projekt“ in sich offen und kontextuell darstellt. Eindrucksvoll ist das Bekenntnis zu den autonomen Teilbereichen gesellschaftlicher Kultur, in denen sich die Gottesrede je spezifisch vollzieht, ebenfalls eindrucksvoll der durchgängige Cantus firmus zur Subjekthaftigkeit und Personalität der Menschen in der Moderne. Wie jedoch eine Übereinkunft differenzierter Gottesrede zur Verständigung von Gläubigen unterschiedlicher Couleur erreicht werden oder wie authentisches Sprechen von Gott über die Ebene des Individuums hinaus – also auf der Ebene einer Komunität als Glaubensgemeinschaft – in der Moderne gelingen kann, davon könnte in diesem Buch etwas mehr zu lesen sein. In jedem Falle: ein anregendes, ein missionarisches Buch.

Hubertus Schönemann

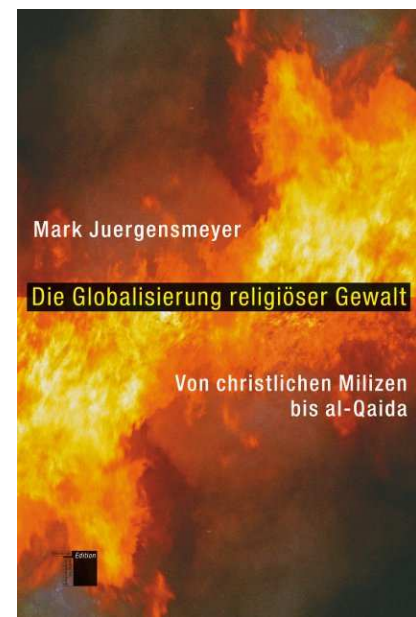
Mark Juergensmeyer, Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida. Hamburg: Hamburger Edition 2009. ISBN: 978-3-86854-209-7. 485 Seiten, € 35,00.

Olivier Roy, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. München: Siedler 2010. ISBN: 978-3-88680-933-2. 335 Seiten, € 22,95.

Peter L. Berger / Anton C. Zijderveld, Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht. Freiburg im Breisgau:

Kreuz 2010. ISBN: 978-3-7831-3461-2. 180 Seiten, € 16,95.

Mit Blick auf die Muslime findet in Deutschland derzeit eine Debatte über das Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Staat statt. Das ist – auch wenn das den meisten Deutschen wohl nicht bewusst ist – eine exemplarische Debatte, denn auch in anderen Teilen der Welt und bezogen auf alle großen Religionen stellt sich die Frage, inwieweit Glaube das friedliche Zusammenleben der Menschen fördert oder behindert, inwieweit die Geltungsansprüche der Religionen sich in moderne Gesellschaften einfügen. Drei Werke, die um diese Themen kreisen, seien vorgestellt:



Ein durchaus erschreckendes Bild der Weltlage könnte man aus dem Mittelteil des Buches von Mark Juergensmeyer gewinnen. Der amerikanische Soziologe nimmt den Leser mit zu den „religiösen Aktivisten“ der verschiedensten Länder und Religionen: zu (ganz überwiegend) Männern,

die mit Bezugnahme auf religiös-kulturelle Traditionen gegen bestehende Strukturen und Machtverhältnisse, insbesondere gegen den säkularen Staat rebellieren. Natürlich nehmen Islamisten breiten Raum ein, aber der Autor stellt auch extremistische Buddhisten, militante Christen und Hinduisten und radikale Zionisten vor, deren aggressiver Rhetorik teilweise auch blutige Gewalt folgt.

Juergensmeyer sieht hier im Kern einen Streit zwischen dem Säkularismus moderner Nationalstaaten und dem Verlangen nach einer von herkömmlicher Religion, Kultur und Moral geprägten Gesellschaftsform. Der Rückgriff auf die Religion hilft, soziale Konflikte, Marginalisierungserfahrungen, die Verunsicherung durch Moderne und Globalisierung etc. zu thematisieren: „Die Religion bietet immer die Möglichkeit, angesichts einer sozialen Realität, die allem Anschein nach Maß und Ziel verliert, über politische Tugend, kollektive Identität und die Ordnung der Welt nachzudenken“ (246). „In allen Fällen, die ich untersuchte, war die Religion die Ideologie, die zum Handeln und zum Protest befähigte“ (399). Damit wird Religion freilich zu einem Instrument in den Händen von Revolutionären.

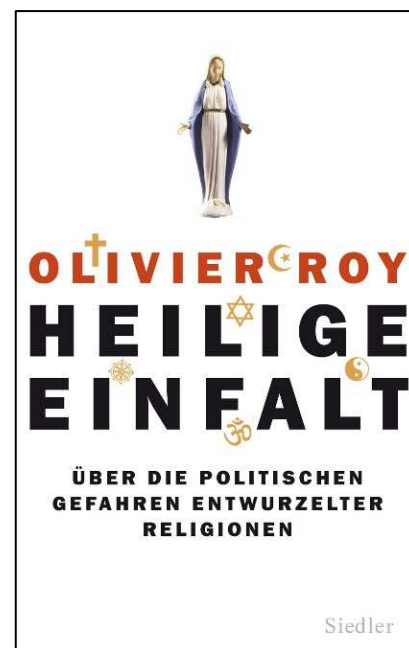
Das Gewaltpotential religiöser Aktivisten ist erschreckend; Religion „dient als *Rechtfertigung für Gewalt*, die das staatliche Monopol auf moralisch berechtigtes Töten in Frage stellt“ (401). Juergensmeyer weiß jedoch zu differenzieren: Als die hindunationalistische Partei BJP in Indien an die Macht kam, änderte sich erstaunlich wenig im Vergleich zur bisherigen Regierungspolitik; und

sogar der Iran ist von seiner Staatsform her eine Demokratie. Problematisch ist aber das Verhältnis religiöser Politiker zu Minderheiten und individuellen Freiheitsrechten.

Extremistisches religiöses Denken finden wir auch in Deutschland – nicht nur bei Muslimen, sondern ebenfalls bei Christen und anderen Gläubigen. Sie reiben sich an der liberalen Gesellschaft, fühlen sich teilweise davon regelrecht bedroht. Sicherlich ein Konfliktpotential. Freilich: „Religiöse Revolutionäre sehen sich als Akteure in einem kosmischen Kampf zwischen der alten Ordnung, die sie begraben wollen, und den neuen religiösen Nationen, die sie schaffen wollen, doch eine beträchtliche Anzahl von ihnen hält so hartnäckig an demokratischen Verfahren und an den Menschenrechten fest, dass das Gewaltpotential ihres Kampfes dadurch vermindert wird“ (354).

Einen anderen Blickwinkel bringt der Islamexperte Olivier Roy ein, der zwar seine Ausführungen nicht auf Fundamentalismus fokussiert, aber ein Erklärungsmodell für die missionarisch-fundamentalistischen Strömungen der Weltreligionen anbietet – und sich damit über sein eigentliches Arbeitsgebiet hinaus vorwagt.

Religionen stehen in Beziehung zu Kulturen, sind oftmals scheinbar untrennbar mit einer bestimmten verbunden (z. B. der Hinduismus mit der indischen Kultur). Der „religiöse Marker“ kann sich aber vom „kulturellen Marker“ trennen. Das geschieht dann, wenn sich Menschen auf die Orthopraxie ihres Glaubens konzentrieren und die Kultur und damit auch die Volksfrömmigkeit



als nicht rechtgläubig genug ablehnen: z. B., wenn der Salafismus einen Ur-Islam anstrebt, unberührt von späteren kulturellen Traditionen und Hinzufügungen. „Das Religiöse wendet sich gegen die Kultur der Umwelt, die nicht einfach nur als profan wahrgenommen wird, sondern, von den Pfingstlern genauso wie von Taliban und Wahhabiten, als heidnisch. Der Raum dazwischen, wo die Anpassung stattfinden könnte, verschwindet“ (27).

Eine solche Religion hat in der heutigen globalisierten Welt deutliche Vorteile: Wer sich ihr anschließen will, muss nur religiöse Vorgaben übernehmen und sich nicht auch noch in die Herkunftskultur dieser Religion einfinden. „Der Fundamentalismus ist die am besten an die Globalisierung angepasste Form des Religiösen, weil er seine eigene Dekulturation akzeptiert und daraus seinen Anspruch auf Universalität ableitet“ (24). Das steht – so Roy – z. B. auch hinter dem Erfolg der Pfingstkirchen, die sich ungeheuer schnell ausbreiten.

Der Autor zeigt die derzeitigen Entwicklungen auf dem religiösen Markt anhand vieler Beispiele aus den verschiedensten Kulturen und Religionen auf und analysiert Zusammenhänge und Folgen, etwa die „heilige Einfalt“, die Vereinfachungs- und Uniformisierungstendenzen in diesen globalisierten Glaubenssystemen, die etwa einer Inkulturation und auch einem theologischen Durchdenken zuwiderlaufen. Andere Fragen – etwa die ebenfalls im Titel angedeuteten „politischen Gefahren entwurzelter Religionen“ – bleiben offen: so auch die Frage, wie ein Glaube wie der vom 2. Vatikanischen Konzil geprägte Katholizismus, der Inkulturation und gesellschaftliche Verantwortung der Christen hervorhebt, mit diesen Entwicklungen umgehen muss. Insgesamt ist das Buch mehr ein Essay, der zum Nachdenken anregt; und dazu gibt Roy wirklich zahlreiche Impulse, durch seine Ausführungen über den Katholizismus gerade auch für eine missionarische Pastoral, die das Evangelium in der heutigen Kultur zur Sprache kommen lassen will.

Das Buch des bekannten Religionssoziologen Peter L. Berger und des Kulturosoziologen Anton Zijderveld schließlich ist ein Plädoyer für die liberale Demokratie und eine „Kultur der Mäßigung“ – gegen Relativismus gleichermaßen wie gegen Fundamentalismus.

Der Relativismus – die Vorstellung, es gebe keine allgemeingültigen Wahrheiten – ist nach Ansicht der Autoren „politisch gefährlich“: „Ohne einige gemeinsame Werte kann eine Gesellschaft nicht zusammenhalten“ (80); einer solchen Gesellschaft

„fehlt der Wille, sich gegen ganz reale Gefährdungen ihrer bloßen Existenz zu verteidigen“ (81).

Genauso lehnen sie aber den Fundamentalismus ab und plädieren für eine „mittlere Position“, „die auf gleicher Distanz



zum Relativismus und Fundamentalismus bleibt“ (101). An Beispielen aus Politik, Religion etc. zeigen sie, dass daran der Unterschied zwischen Fanatismus und Freiheit hängt: „Tatsächlich ist der Zweifel das Kennzeichen der Demokratie“ (127).

In ihrem „Lob des Zweifels“ – so lautet ja auch der Titel des Buches – übersehen die Autoren die Gefahren des Zweifels nicht (Zynismus, Unterhöhnung der Grundlagen der Gesellschaft). Weiterhin sehen sie moralische Grenzen des Zweifels: „Wir haben festgestellt, dass das Verbot, grundlegende Menschenrechte zu verletzen, über jeden Zweifel erhaben ist“ (158).

Die Werke von Juergensmeyer und Roy lassen die Sorge aufkommen, ob wir nicht in einer Welt leben, in der Stück für Stück Fundamentalismus und Radikalismus die Oberhand gewinnen gegenüber einer gemäßigten und differenzierten Sicht der Wirklichkeit, wie sie etwa auch das 2. Vatikanische Konzil einfordert. Berger und Zijderveld zeigen hier, dass man trotz aller Zweifel mit guten Gründen und mit Leidenschaft für eine „Politik der Mäßigung“ eintreten kann.

Das gilt gerade auch für den Bereich der Religion. Auch wenn Roy und Juergensmeyer v. a. die problematischen und gefährlichen Seiten von Religionen in den Blick nehmen, so leugnen sie damit nicht die andere, die kultur- und gemeinschaftsschaffende Seite von Religionen. So schließt Juergensmeyer seine Ausführungen auch mit den Worten: „Das Wiederaufleben toleranter Formen der Religion könnte deshalb eines der Heilmittel für ihre rebellischen und intoleranten Extreme sein“ (412).

Damit sind wir bei einer fundamentalen Frage für missionarische Pastoral: Was hat Religion, speziell der christliche Glaube, für ein friedliches und gutes Zusammenleben der Menschen anzubieten? Insbesondere stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube einerseits und säkularer, liberaler Demokratie, Gesellschaft und Kultur andererseits.

Die drei Bücher liefern keine fertigen Konzepte dafür. Sie bieten aber hilfreiche Analysen der Gegenwart, legen den Finger in Wunden unserer Zeit und Gesellschaft.

Martin Hochholzer

Politik und Religion in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch

Jahrestagung des Arbeitskreises

„Politik und Religion“

Tobias Kläden

Der Arbeitskreis „Politik und Religion“ der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW) veranstaltet jährlich Tagungen zum Schnittpunkt von Religion und Politik, zu denen sich Wissenschaftler/innen aus dem Bereich der Politikwissenschaft, Soziologie, Theologie und anderen benachbarten Wissenschaften versammeln. Die diesjährige Tagung widmete sich dem Verhältnis von Politik und Religion zwanzig Jahre nach der friedlichen Revolution und fand vom 18. bis 20. November 2010 passenderweise in Leipzig statt.

Gert Pickel, Lehrstuhlinhaber für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät in Leipzig, umriss die Fragestellung der Tagung: Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass die Kirchen bei der friedlichen Revolution vor zwanzig Jahren eine große Rolle gespielt haben, was die Hoffnung auf einen religiösen Aufschwung in den östlichen Bundesländern nährte. Eine Bestandsaufnahme vor zehn Jahren hat jedoch ergeben, dass eine solche Revitalisierung ausgeblieben ist und der Bedeutungsverlust der Kirchen weiter zunahm.

Offene Fragen sind heute, wie sich die Bedeutung der Kirchen unter postsäkularen Bedingungen entwickeln wird, wie das Zusammenleben von verschiedenen Religionen, besonders von Christentum und Islam in Deutschland, gestaltet werden, welchen Ort Religion in der Zivilgesellschaft einnehmen und wie das Verhältnis von Staat und Kirche geregelt werden soll.

Der Leipziger Kirchengeschichtler Klaus Fitschen untersuchte den „politischen Protestantismus in Ost und West zwanzig Jahre danach“ und stellte die Schwierigkeiten dar, die sich aus der Wiedervereinigung für die EKD (die auch eine Wiedervereinigung der EKD selbst bedeutete) ergeben hatten; im Vergleich dazu ist der Wiedervereinigungsprozess in der katholischen Kirche organischer verlaufen. Besonders in der Friedenspolitik und in der Frage nach der Rolle des Protestantismus als zivilgesellschaftlichem Akteur bestehen deutliche Differenzen zwischen den protestantischen Kirchen in Ost und West.

Die Rolle des Glaubens als Politikum, besonders der Frie-

densgebiete bei der friedlichen Revolution 1989, untersuchte der Greifswalder systematische Theologe Michael Coors mit Rückgriff auf die theologische Gesellschaftstheorie bei Augustinus. Er stellte heraus, dass die Friedensgebete zwar eine politische Dimension erhielten, insofern sich politische Forderungen an das Gebet um den Frieden anschlossen; diese sind aber nicht 1:1 in den politischen Diskurs zu übersetzen, sondern es bleibt bei einer Differenz zwischen dem politischen Bereich und der politischen Dimension des Glaubens bzw. des Gebets. Gerade weil der Glaube bei seiner Sache bleibt, kann er zum Politikum werden.

Der Religionspädagoge David Käbisch (Marburg) wies auf das Potenzial von biographischen Fallbeispielen für den Geschichts-, Ethik- und Religionsunterricht hin und demonstrierte dies am Beispiel von Akteuren der friedlichen Revolution in Zwickau. Gerade an solchen „kleinen“ Vorbildern kann die politische Dimension von Religion entdeckt, der Unterschied zwischen politischer Struktur und politischer Kultur erkannt und die ethische Unter-

scheidung von Handeln und Verhalten verstanden werden.

Zum Problem der Islamophobie berichteten sowohl die Politikwissenschaftlerin Dorothée de Nève (Hagen) als auch der Soziologe Alexander Yendell (Münster) empirisches Material, das auf eine erschreckend hohe und weit verbreitete, über politische Lagergrenzen hinweggehende Ablehnung des Islams in Ost und West hinweist. Insgesamt stützen die empirischen Daten eine Kontakthypothese, wonach häufigere Kontakte mit Muslimen die feindliche Einstellung gegenüber dem Islam verringern. Dabei ist jedoch zwischen freiwilligen und erzwungenen Kontakten zu unterscheiden: Letztere können auch eine Verstärkung von Stereotypen bewirken. So etwa scheint in Ostdeutschland der (sowieso geringere) Kontakt mit Muslimen im Vergleich zu Westdeutschland eher ungünstig auszufallen.

Die Berliner Politikwissenschaftlerin Eva-Maria Hinterhuber berichtete von einer Erhebung zivilgesellschaftlicher Akteure im trilateralen Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen und stellte die Probleme und Chancen der untersuchten Projekte dar. Dabei kann der interreligiöse Dialog durchaus als „Integrationswerkzeug“ (J. Malik) angesehen werden, bei dem ein nah am Alltag verorteter Ansatz am erfolgversprechendsten scheint.

Anja Gladkich, Soziologin in Leipzig, untersuchte das Phänomen des neuen bzw. des politischen Atheismus, der zwar medial hohe Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann, quantitativ jedoch eher als minoritäres Phänomen gelten muss. Forderungen nach einem Zentralrat der Kon-

fessionsfreien und nach der Etablierung des Atheismus als dritter „Konfession“ nach Katholizismus und Protestantismus scheinen auch deswegen unberechtigt, weil die Nichtreligiösen bzw. Konfessionslosen eine keineswegs einheitliche Gruppe darstellen: Neben (relativ wenigen) überzeugten Atheisten gibt es eine große Gruppe von religiös Indifferenten, wobei bei diesen wohl noch einmal zu unterscheiden ist zwischen solchen, die der Religion interessiert-wohlwollend gegenüberstehen, und solchen, die sich überhaupt nicht für Religion interessieren. Es ist auch irreführend, von einem *neuen* Atheismus zu sprechen; es sind eher bekannte, argumentativ schwache Atheismen, jedoch mit einer neuen Öffentlichkeit. Vermutlich handelt es sich um ein Spiegelphänomen bzw. eine Abwehrreaktion auf die oft behauptete „Rückkehr der Religion“.

Die Politikwissenschaftler Maik Herold (Dresden) und Stephanie Hammer (Erfurt) widmeten sich dem fraglichen Phänomen der Zivilreligion in Deutschland. Darunter ist die öffentliche Sinnstiftung durch einen Bezug zur Transzendenz zu verstehen, welcher die Funktion der Kontingenzbewältigung erfüllen kann. Zu zeigen ist etwa die Zunahme zivilreligiöser Topoi bei den Trauerfeiern für deutsche Soldaten, die durch Fremdeinwirkung im Afghanistaninsatz gefallen sind.

Den Fokus hin auf das Grundsätzliche verbreiterte Ahmet Cavuldak (Politikwissenschaft, Berlin) in seinem Referat zur Legitimität der Trennung von Politik und Religion in Deutschland. Er wies auf Anzeichen dafür hin, dass der Konsens der letzten

fünfzig Jahre, der ein komplementäres Miteinander von Staat und Religion in Deutschland vorsieht, heute nicht mehr unhinterfragt gegeben ist. Ablesbar ist dies etwa an der Streitfrage, ob dem Islam der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zugestanden werden kann (so wie er neben der katholischen und den protestantischen Kirchen auch der jüdischen Religionsgemeinschaft und den Zeugen Jehovas zugestanden wurde). Cavuldak plädierte für eine stärkere Flexibilität, die die Eigenarten der verschiedenen Religionen respektiert; der Islam etwa wird in absehbarer Zeit nicht den Organisationsgrad des Christentums erreichen, wie er für eine Körperschaft öffentlichen Rechts jedoch gefordert wird. Insgesamt stehen eigentlich nur zwei Optionen zur Wahl: Entweder wird eine strengere Trennung zwischen Staat und Kirche eingeführt (die republikanische Lösung), oder der Staat muss neben den bisher privilegierten Religionsgemeinschaften auch andere Religionen stärker fördern als bisher.

Im Ganzen machte die Tagung die enge Verwobenheit der politischen und der religiösen Sphäre an vielen Stellen deutlich; die Forderung, das Religiöse aus dem öffentlich-politischen Diskurs fernzuhalten, ist daher – unabhängig von der Beurteilung ihrer Wünschbarkeit – nicht durchführbar. Wohl aber scheint eine neue Debatte über die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat auf der Tagesordnung zu stehen, der sich auch die Kirchen nicht entziehen werden können. Wir leben also religionspolitisch in interessanten Zeiten.

NAK und Pentekostalismus

Zwei Tagungen zu Religions- und Weltanschauungsfragen

Martin Hochholzer

Die Neuapostolische Kirche und die Ökumene

Eine der spannendsten Entwicklungen der Weltanschauungsarbeit und Ökumene im deutschsprachigen Raum ist derzeit der Öffnungsprozess der Neuapostolischen Kirche (NAK). Den strittigen Fragen und ökumenischen Perspektiven widmete sich vom 1. bis 3. Dezember in Berlin eine Studientagung, veranstaltet von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes Bensheim.

An den Veranstaltern zeigt sich schon die Stellung der NAK zwischen „nicht mehr“ und „noch nicht“. Kannte man die NAK noch vor einigen Jahrzehnten als in sich verschlossene „Sekte“, so bemüht sich die mit rund 360.000 Mitgliedern nach katholischer Kirche und EKD größte christliche Gemeinschaft in Deutschland seit zehn Jahren intensiv um Kontakte mit anderen Kirchen. Umfangreiche Gespräche fanden z. B. mit der ACK (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen) in Baden-Württemberg statt, vereinzelt haben neuapostolische Gemeinden bereits die Gastmitgliedschaft in lokalen ACKs erlangt. Die Ergebnisse und Erfahrungen mit diesen Gesprächsprozessen in Deutschland, Österreich und der Schweiz trug die Tagung zusammen.

Zugleich setzte sie sich mit der Geschichte und mit den Lehren der NAK auseinander. Die NAK ist die größte Gruppe in der an Abspaltungen überaus reichen apostolischen Bewegung, die auf Apostelberufungen im England des 19. Jahrhunderts zurückgeht. Apostel sind in der NAK – unter Führung durch einen Stammapostel – die entscheidenden Amtsträger, die die Gläubigen in der Endzeit leiten. Exklusivitätsdenken, Sonderlehren, Abkapselung gegenüber der Außenwelt und der problematische Umgang mit Abweichlern belasten die Geschichte der NAK. Das alles muss bearbeitet werden, wenn der NAK der Weg in die Ökumene gelingen soll. Eine Klärung der Glaubenslehren wird sicherlich der angekündigte Katechismus bringen.

Schon bei der Tagung bestand aber für die Teilnehmenden die Gelegenheit, zuvor in Kleingruppen herausgearbeitete Problemkomplexe anzusprechen. Zwar waren keine Vertreter der NAK bei der ganzen Veranstaltung dabei; doch vier Mitglieder der Projektgruppe Ökumene der NAK kamen an einem Abend dazu und stellten sich einem Gespräch, bei dem auch deutlich wurde, wie sehr die NAK aus dem Kontakt mit anderen Christen lernt und um eine Fortentwicklung ihrer Lehren ringt. Of-

fenheit erfuhren die Tagungsteilnehmer ebenfalls beim Besuch eines Gottesdienstes einer lokalen NAK-Gemeinde, die anschließend noch in ihr Gemeindehaus einlud.

Erklärtes Ziel der NAK ist eine Gastmitgliedschaft in der ACK. Welche Voraussetzungen ökumenische Zusammenarbeit hat, stellte zum Ende der Tagung der Bremische Landesbischof und Vorsitzende der Bundes-ACK Friedrich Weber in allgemeiner Weise dar; wesentlich sei eine Grundhaltung gegenseitigen Respekts. Wie der Weg speziell der NAK weitergehen wird, ist noch offen; erfreulicherweise lässt sich aber schon jetzt eine Gesprächskultur feststellen, die trotz aller Schwierigkeiten Hoffnung schenkt.

Pentekostalismus – eine Anfrage an Theologie und Kirche

Anders als etwa in Brasilien, Nigeria oder den Philippinen findet man in Deutschland nur relativ wenige Pfingstler; trotzdem fordert der Pentekostalismus – die Pfingstbewegung – auch hierzulande die großen Kirchen heraus. Diese Verbindung von weltkirchlicher Perspektive und lokaler Pastoral erschloss sich den Teilnehmern der ersten Jahrestagung des Instituts für Weltkirche und Mission (IWM). Vom 23. bis 25. November hatte das erst im letzten Jahr von der

Deutschen Bischofskonferenz errichtete Institut ein Fachpublikum zu sich an die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt eingeladen.

Erweckungsbewegungen in den USA im 19. und insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts bildeten den Anfang: Sie stellten den Hl. Geist und die Geisttaufe in den Mittelpunkt, verbunden mit einer persönlichen Beziehung zu Jesus, einem wortwörtlichen Verständnis der Bibel und ethischer Strenge. „Erfahrung“ ist vielleicht das Element, das die Pfingstbewegung trotz aller Wandlungen und Ausdifferenzierungen nach wie vor prägt: sei es in der engen gegenseitigen Verbundenheit der Mitglieder, in lebendigen Gottesdiensten, bei Zun-

Weltabgewandtheit und Askese haben dabei an Bedeutung verloren, dafür sind die Medien – auch eigene Radio- und Fernsehsender – zu einem zentralen Mittel der Evangelisation geworden. Heute ist der Pentekostalismus die am stärksten wachsende Richtung des Christentums mit 92 Millionen Anhängern in den USA und weltweit schätzungsweise 550 Millionen Gläubigen.

Typische Merkmale, aber auch regionale Unterschiede der Pfingstbewegung zeigten auf der Tagung Berichte und Analysen aus Lateinamerika, Asien und Afrika. In Brasilien z. B., einem einstmals geschlossen katholischen Land, sinkt die Zahl der katholischen Kirchenmitglieder rapide; dafür machten die Pfingstkirchen 2007

tungen ganze Stadien, beeinflussen mit ihren Medienimperien die Politik, werden straff und unternehmerisch geführt und verfügen durch die Einforderung des Zehnten über gewaltige Geldmittel. Im subsaharischen Afrika greifen viele Pfingstkirchen auf das in der Bevölkerung verwurzelte Denken zurück, dass alles von Geistern beseelt ist, und verbinden christliche Vorstellungen mit Magie und Hexerei. In Indien finden sich 28 % Nichtchristen unter den Teilnehmern der Pfingstgottesdienste.

Hier zeigt sich schon, dass der Pentekostalismus konfessionell-religiöse Grenzen zu überspringen vermag. Auch in der katholischen Kirche ist er längst angekommen – in Gestalt der charismatischen Bewegung.

Erfahrungsberichte aus verschiedenen Ländern auf der einen, Analysen und theologische Einordnung auf der anderen Seite – das zeichnete die Tagung aus. Der Erfolg der Pfingstbewegung stellt Anfragen an die kirchliche Theologie und Pastoral auch in Deutschland: Übersieht und unterschätzt sie die Bedeutung der dritten göttlichen Person? Sind Theologie und Gottesdienst bei uns nicht viel zu abstrakt, zu wenig erfahrungs- und gemeinschaftsbezogen? Erreicht Kirche auch die Herzen und Emotionen? Nehmen wir die Suche der Menschen nach körperlich-seelischer Heilung nicht ernst genug? Was können wir also von Pfingstlern und Charismatikern lernen? Und umgekehrt: Was kann die akademische Theologie einer Bewegung entgegenhalten, die theologische Reflexion zugunsten von Erleben vernachlässigt? Grundlegende Fragen gerade auch für eine missionarische Pastoral!



Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt – Ort der Tagung.

genrede, Heilungen und Teufelsaustreibungen.

In verschiedenen Wellen verbreitete sich die Pfingstbewegung über die Welt: zuerst als Import aus den USA, mittlerweile aber in einer Fülle an indigenen Kirchen.

bereits mehr als 17 % der Bevölkerung aus. Gruppen wie die Universalkirche vom Reich Gottes begeistern mit ihrer Wohlstandstheologie (den Gläubigen werden Gesundheit und Reichtum versprochen), füllen mit ihren Veranstal-

Religiöse Identität

Eine Tagung des Theologischen Forschungskollegs in Erfurt

Tobias Kläden

Das 2009 an der Universität Erfurt gegründete Theologische Forschungskolleg beschäftigt sich mit dem Christentum in Diaspora und Minderheitensituationen. Es bietet ausgewiesenen Wissenschaftler/innen, aber auch Nachwuchswissenschaftler/innen Räume zu Forschung und Vernetzung und findet an der Universität Erfurt mit ihrem Schwerpunkt „Religion“ hervorragende Standortbedingungen. Am 5./6. November 2010 fand eine von den Doktorand/innen des Kollegs organisierte Tagung zum Thema „Religiöse Identität“ statt, die in unterschiedlichen Zugängen nach äußeren und inneren Faktoren religiöser Identität fragte. Dabei zeigt bereits die Frage nach der Identität eine Identitätskrise, zumindest aber die Nicht-Selbstverständlichkeit des Begriffs der (religiösen) Identität an.

In einem historischen Rückblick wies Urs Altermatt (Fribourg/CH) darauf hin, dass noch im konfessionellen Zeitalter (16./17. Jh.) die staatlichen Mächte den Schutz der Konfessionen und der Religion als ihre Aufgabe ansahen, mit der Bildung der National-

staaten im 18./19. Jh. aber nicht mehr die Religion, sondern die nationale Kultur unter besonderem staatlichen Schutz stand. Im 19. Jh. ersetzt die Sprache die Religion als entscheidenden Faktor für die Konstitution der Nationalstaaten, zumindest im europäischen Raum. Religion und Nation werden nun zu konkurrierenden Kommunikationsgemeinschaften, die ihrerseits ab der Mitte des 20. Jh.s von massiven Auflösungserscheinungen betroffen sind. Aufgabe der Kirche(n) ist es heute daher besonders, unterschiedliche Identitäten in den Dialog zu bringen. Katholischerseits ist besonders auf die Rolle der Verbände hinzuweisen, die als „Laboratorien der Zivilgesellschaft“ seit der Mitte des 19. Jh.s die Einübung in demokratische Prozesse fördern. Auch heute ist das intermediäre Feld der Zivilgesellschaft, also der Bereich zwischen der staatlichen und der individuellen bzw. familiären Ebene, ein hervorzuhobender Ort der Bildung religiöser Identität.

Mehrfach wurde die in der Religionssoziologie gängige differenzierte Wahrnehmung der Sä-

kularisierung angesprochen: Die genannten Auflösungsprozesse sind nicht einfach als Verlust, sondern genauer als Veränderung zu beschreiben. An deren Ende steht nicht die Auflösung von Religion bzw. Religiosität, sondern die Ablösung bekannter und die Bildung neuer Formen von Religion; Religion tritt also in neuen „Aggregatzuständen“ (G. Davie) auf. Religiosität ist aber nicht mehr mit Kirchlichkeit deckungsgleich. Empirisch gesehen ist eine der wichtigsten Aufgaben von Religion, Sinn- und Ordnungsstrukturen zu stiften. Die Bedeutung liturgischer Feiern, vor allem der Sonntagsliturgie, als christliche „identity markers“ unterstrich Annika Bender (Erfurt).

Ein entscheidendes Datum für die Emanzipation religiöser Akteure im 20. Jh. ist das Zweite Vatikanische Konzil. Myriam Wijlens (Erfurt) behandelte die spannungsreiche Balance zwischen Orts- und Universalkirche. Das Konzil stärkte insgesamt das ortskirchliche Prinzip und die Position der Ortsbischöfe; es stellte fest, dass diese nicht nur



UNIVERSITÄT ERFURT

Stellvertreter des Papstes, sondern Stellvertreter Christi in ihrem Bistum sind (vgl. LG 27). Das vor dem Konzil bestehende System der *concessio* (den Bischöfen werden bestimmte Rechte zugestanden) wurde durch ein System der *reservatio* abgelöst, wonach dem Bischof in seinem Bistum alle Rechte zustehen, ausgenommen die explizit anderen Stellen reservierten Rechte. Zu beobachten ist aktuell jedoch eine Tendenz wieder hin zum Prinzip der *concessio*.

Das Zweite Vatikanum ist auch ein wichtiger Ausgangspunkt für die Betonung der Verantwortung der Laien in der Kirche. Gerade in der ehemaligen DDR war jedoch die Situation für die katholischen Laien in ihrer doppelten Minderheit (in der konfessionellen Diaspora und gegenüber dem totalitären Regime) besonders prekär. Darauf weist auch die sehr umstrittene Rezeption von *Gaudium et spes* unter den DDR-Katholiken hin, die einen Missbrauch einer „Öffnung zur Welt“ im totalitären Staat vermeiden wollten. Sebastian Holzbrecher (Erfurt) zeigte mit dem 1962 gegründeten „Aktionskreis Halle“ ein Beispiel, wie in der ehemaligen DDR eine „katholische Zivilgesellschaft“ aufgebaut wurde.

Die Besonderheiten der Diaspora-Situation machen deutlich, was allgemein für religiöse Identität gilt: dass sie immer auch den Aspekt der Nicht-Identität enthält. Der Exodus als Wurzel-Erfahrung des jüdisch-christlichen Glaubens betont, dass religiöse Identität immer auch mit der Möglichkeit des Auszugs zu rechnen hat, dass es immer auch anders kommen könnte. Um diese Spannung auszuhalten, ist die

Gemeinschaft des Glaubens notwendig – nicht zur Herstellung einebnender Harmonie, sondern durch die produktive Wahrnehmung der Differenz des anderen.

Denn der Dissens, das Aushalten von Unterschieden, kann mehr zusammenbinden und mehr moralisches Kapital akkumulieren als der Konsens.

Katholische Journalistenschule bildet aus



Das Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses (ifp) ist die Journalistenschule der katholischen Kirche in Deutschland und hat seit der Gründung im Jahr 1968 mehr als 2.000 Journalisten ausgebildet. Zu den Absolventen gehören Bettina Schaus (ZDF), Dr. Heribert Prantl (SZ), Thomas Gottschalk, Christoph Strack (KNA) und Klaus Brinkbäumer (Der Spiegel).

Wie nötig es gerade auch für die katholische Kirche ist, in der Medienwelt erfahrene Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu haben, zeigt in diesem Heft Ludger Verst, Ausbildungsleiter im ifp, auf (vgl. S. 6).

Das ifp in München bildet auch 2011 Journalisten aus. Die Bewerbungsfrist für ein Volontariat in katholischen Medien endet am 1. März 2011. Wer parallel zum Studium eine Journalistenausbildung machen möchte, kann sich bis 31. Mai 2011 bewerben.

Volontariat in der Redaktion und beim ifp

Die Volontäre haben zwei Jahre lang ihren festen Platz in einer Stammredaktion (u. a. Katholische Nachrichtenagentur, Kirchenzeitungen, Onlineredaktionen) und nehmen an den multimedialen Seminaren des ifp teil. Integriert in die Ausbildung sind Wahlpraktika bei Zeitungen, Nachrichtenagenturen, Fernseh- bzw. Radiosendern oder Onlinemedien. Voraussetzung für das Volontariat ist entweder das Abitur oder die mittlere Reife plus abgeschlossene Berufsausbildung.

Studieren und gleichzeitig Journalist werden

Ob Romanistik, Jura oder Physik – die dreijährige studienbegleitende Journalistenausbildung steht Studierenden aller Fachrichtungen offen. 15 katholische Studierende erhalten jährlich die Chance, parallel zum Studium eine journalistische Ausbildung zu absolvieren. Sie besteht aus Seminaren und Praktika in den Semesterferien. Um die Praktika kümmert sich das ifp.

Seminare im ifp

In mehrwöchigen ifp-Seminaren lernen die Stipendiaten und Volontäre Presse-, Hörfunk-, Online- und Fernsehjournalismus von erfahrenen Journalisten. Unter realitätsnahen Bedingungen entstehen druck- und sendefähige Beiträge. Die Seminare finden im modernen Schulungszentrum des ifp mit eigenem Fernseh- und Hörfunkstudio statt.

Kontakt und Informationen zur Bewerbung: Institut zur Förderung publizist. Nachwuchses (ifp), Kapuzinerstr. 38, 80469 München, Tel. 089/549103-0, Fax 089/5504486, E-Mail: info@ifp-kma.de, Internet: www.ifp-kma.de.

Pastoral in ländlichen Räumen

Hubertus Schönemann

Die Fachtagung „Pastoral in ländlichen Räumen“ (4./5.11.10 in Fulda) veranstalteten die Theologische Fakultät und das Bistum Fulda sowie die KAMP. Neben Praktikern aus der Seelsorge in ländlichen Räumen der (Erz-)Bistümer Fulda, Würzburg, Paderborn und Erfurt waren auch Mitglieder der Bistumsleitungen und Personen, die wissenschaftlich zum Thema gearbeitet haben, eingeladen.

In einem ersten wahrnehmenden und vergewissernden Blick auf die Phänomene und die Erfahrungen mit der Pastoral in ländlichen Räumen wurde deutlich, dass es „den“ ländlichen Raum so nicht gibt. Es wurde einerseits die *Differenzierung* des „Landes“ herausgearbeitet, andererseits betont, dass der Unterschied in den pastoralen Grundfragen zu (klein- und mittelstädtischen Situationen nicht sonderlich groß sei. Immerhin scheinen sich die anstehenden Paradigmenwechsel im Verständnis der Pastoral auf dem Lande deutlicher zu zeigen. Fragen ergeben sich, ob sich die Rede von der „kirchlichen Präsenz“ nicht zunehmend zum Konzept des „pastoralen Handelns“ wandeln, also eine *Kooperation von kirchlichen Akteuren mit Menschen und Institutionen der umgebenden Gesellschaft* intendieren müsse. Fragen ergeben sich auch im Blick auf Kooperation oder Konkurrenz zu *Freikirchen*, die auf dem Land sehr aktiv sind, und ebenso in Hinsicht auf die *Eucharistiefeyer am Sonntag*: Wenn sie nicht mehr regelmäßig gefeiert werden kann, können dann katholische Christen evangelische

Gottesdienste besuchen? Wie verhält es sich mit priesterlosen Gottesdiensten? Geht es um die Pfarrei auf dem Lande oder um welche Formen von christlicher Gemeinschaft? Wer handelt? Dabei wurde deutlich, dass es bei den anstehenden Themen um *Grundfragen der Ekklesiologie*, des *Verhältnisses von ehrenamtlichen Laien und hauptberuflichen Seelsorgern* geht, ebenso um die Frage, welche *Bilder von Seelsorge* vorhanden sind, wie Pastoral *begleitet und ermöglicht* werden kann, um Synergieeffekte zu erzielen.

In einer sich anschließenden Gruppenphase wurden die pastoralen Herausforderungen genauer benannt. Nach wie vor scheint ein Bild von der Leistbarkeit und Steuerung der Pastoral durch Einsatz von hauptberuflichem Personal bei den Verantwortlichen vorzuherrschen.

Hinzu tritt die Frage, welche *Kräfte vor Ort* vorhanden sind, die geweckt und gestärkt werden müssten. Was heißt es, wenn Kirche am Ort lebendig ist? Es wurde die Erfahrung *absoluter Ungleichzeitigkeit* benannt, nicht nur zwischen Bistümern, sondern auch zwischen einzelnen Regionen eines Bistums, und selbst in der Mikrostruktur sind die Verhältnisse so differenziert, dass sich kein übergreifender Pastoralplan mehr aufstellen und verwirklichen lässt. Das führt dazu, dass manche Bistümer *keinen verbindlichen Pastoralplan* für das ganze Bistum mehr aufstellen, sondern gemeinsam mit den größeren pastoralen Räumen in sehr grober Weise so genannte

pastorale Leitplanken entwickeln, die im Sinne von selbst formulierten Verbindlichkeiten sodann als Pastoralvereinbarungen zur Grundlage einer orientierenden Visitation durch die Bistumsleitung werden. In Zukunft müsse gemeinsam eine handhabbare Theologie gepflegt werden, die *Sprach- und Gesprächsfähigkeit der handelnden Akteure* voraussetze und fördere sowie die *Fähigkeiten, sich auf Menschen und Situationen einstellen* und sich für sie öffnen zu können.

Die intensive Diskussion über theologische Grundlagen zeigte, dass für die Pastoral der Zukunft nicht eine Theologie „von oben“ übergestülpt werden sollte, sondern eine Theologie an der *Wahrnehmung der Zeichen der Zeit* ansetzen und von hier aus reflexiv werden müsste. So wurde deutlich, dass viele theologische Bereiche wie die *Amtstheologie*, die *Ekklesiologie*, das *Verständnis der Sakramentalität der Kirche* und das *Verständnis von Pastoral* von einem induktiven Ansatz her neu erschlossen werden müssen. Ein integratives Verständnis vom Evangelium als dem „*propter nos homines et propter nostram salutem*“ ließe danach fragen, was im Tiefsten das Ziel von Kirche und Seelsorge sei. Es gehe also nicht primär um die institutionelle Optimierung der Organisation, sondern um die Wahrnehmung einer geistlichen Krise, die dazu führe, dass viele Kategorien neu buchstabiert werden müssten, indem sie de-kontextualisiert und auf ihren eigentlichen Sinn hin im Blick auf den

gesellschaftlichen Wandel hin neu *re-kontextualisiert* werden müssten, damit man in der gesellschaftlichen und kirchlichen Diffusität sprach- und handlungsfähig bleiben könne. Dies bedeute einen fundamentalen Wandel, einen *Paradigmenwechsel im Verständnis von Kirche und Pastoral*. Es gehe nicht darum, „alles unter einem Dach“ anzubieten, sondern zeichenhaft in Worten, Symbolen und diakonischem Handeln von Gott neu „sprechen“ zu lernen.

Frau Dr. habil. Birgit Hoyer, Würzburg, stellte unter der Überschrift „Pastoral der Zukunft“ landpastorale Projekte in ihrer Bedeutung für ein grundsätzliches neues Verständnis von Pastoral vor. Sie vertrat einen weiten Begriff von Pastoral. Die Frage sei, was ein pastoraler Ort ist. Es gebe auf dem Lande viel Potenzial und Kapazität, sich zu engagieren. Viele Kooperationen mit nicht-kirchlichen (z. B. kommunalen) Partnern könnten doch „pastorale Orte“ sein und missionarische Wirkkraft entfalten. Vor allem die Erfahrungen der *Jugend-Kirchen* in ländlichen Räumen (Jugendkirche Arpe, Bestwig) zeigten, dass in solchen Joint Ventures eine Erneuerung für eine gesamte Region geschehen könne, wenn Kirche sich mit anderen Organisationen verknüpft. Oft gebe es jedoch Widerstand von Seiten der „traditionellen“ Kirchenvorsteher. *Klöster* seien im Schnittpunkt von ökologischer Landwirtschaft, Kunst, Tourismus und Regionalentwicklung Partner für viele Institutionen im ländlichen Raum.

Voraussetzung sei ein Selbstverständnis als Kirche, die sich nicht mehr nur als die beherrschende Organisation der Gesellschaft versteht, sondern als ein Gestalter unter anderen/vielen. Als solcher habe sie in vielen Regionen

Deutschlands noch Anknüpfungsmöglichkeiten. Sie müsse sich aber in anderen Regionen selbst immer wieder als „player“ ins Spiel bringen, wenn sie nicht mehr automatisch dazu aufgefordert würde. Kirche sei beides: Salz und Sauerteig (Pastoral als Ferment) sowie Stadt auf dem Berg oder Licht auf dem Leuchter. Es gehe bei der Pastoral in der diffusen Gesellschaft mehr um ein Miteinander als um ein Gegenüber. Ein solch *offener Pastoralbegriff* lasse freilich unklarer zurück, was denn eigentlich ein pastoraler Ort sei. Er bringe die Bedürfnisse und Gefühlslagen der „Menschen von heute“ in Verbindung mit dem Handeln und Erleben der „Jüngerinnen und Jünger Christi“ (vgl. GS 1). Die Grundthematik, die so auch als Thema in das geplante Symposium (s. u.) in breiteren Diskurs eingehen kann, lautet:

Wie leistet Landpastoral als „Brennglas“ einen Beitrag zu einem neuen Verständnis von Pastoral, die Veränderungsprozesse möglich macht?

Dabei gehe es um die Entwicklung einer Ermöglichungspastoral. Es sollten nicht zu schnell Antworten gefunden werden, sondern möglichst viele Partner – gerade auch Institutionenvertreter – mitgenommen werden, eine durch ein erneuertes Verständnis der Kirche und ihrer Sendung erneuerte Form von Pastoral in diesem Sinne zu wagen.

Im Folgenden soll die Dynamik aufgezeigt werden, in der sich ein neuer Pastoralbegriff entwickeln kann:

Ausgangspunkt der pastoralen Überlegungen sollte die induktive Wahrnehmung der Differenzen und Bedingungen vor Ort sein. Das hieße für den Pastoralbegriff, dass verstärkt lebendige Orte und Akteure identifiziert werden soll-

ten. Die Institutionslogik dürfe sich stärker von einer „Ermöglichungspastoral“ herausfordern lassen. Es müsse auch experimentiert werden dürfen. Pastoral habe sich zu verorten im räumlichen Kontext von Flächendeckung und Zentralisation, von geschaffenen Freiräumen und pastoralen „Leuchtuern“. In der zeitlichen Dimension habe Pastoral sich verantwortet zwischen Projektorientierung und zeitlicher Begrenzung einerseits sowie Dauerprojekten andererseits zu verzeitigen. Ausgangspunkt der Überlegungen einer neuen Pastoral sollten weniger die Ressourcen, Finanzen und Personal, als vielmehr die Charismen aller Christgläubigen und die Not der Menschen (diakonische Dimension) sein. Insgesamt erweise sich ein pastoraler Paradigmenwechsel daran, ob die Kirche als eigener abgeschlossener Akteur oder vielmehr als ein Spielpartner mit verschiedenen (nicht-kirchlichen) Kooperationspartnern wirken wolle.

Ausblick auf das Symposium (10.–12.10.2011 in Hünfeld)

Zum geplanten Symposium sollen viele Bistümer und andere Träger der Landpastoral angesprochen werden. Auch konkrete Erfahrungen von Menschen auf dem Land sollen einfließen. Wichtig ist aber vor allem, Entscheidungsträger am Diskurs teilhaben zu lassen, um sich in den inhaltlichen Spannungsfeldern zu positionieren. Es geht beim geplanten Symposium um eine Vertiefung der pastoraltheologischen Reflexion und um eine Wahrnehmung der zunehmenden Pluralität pastoralen Handelns in der Kirche. Von daher sollen Prioritäten und Posterioritäten der Pastoral (nicht nur auf dem Lande) formuliert und in Handlungsperspektiven überführt werden.

Von Menschen und Göttern

Die Deutsche Film- und Medienbewertung hat ihm jüngst das Prädikat „besonders wertvoll“ verliehen (vgl. dazu www.kurzlink.de/filmtrappisten), im Mai dieses Jahres hatte er den Spezialpreis der Internationalen Jury und den Preis der Ökumenischen Jury in Cannes erhalten: der ab 16.12.2010 in den deutschen Kinos startende französische Spielfilm „Von Menschen und Göttern“.

islamischen Dorfgemeinschaft von 1993 bis 1996 dar, von denen damals sieben durch die islamfundamentalistische GIA-Terrorgruppe entführt, ermordet und dadurch „weltberühmt“ wurden. Angesichts der wachsenden Terrorbedrohung wird ihnen von Polizei und Regierungstruppen nahegelegt, ihr Kloster zu verlassen, obwohl die Dorfbewohner sie brauchen; sie selber zweifeln an ihrer geistlichen Berufung,

Selbstverständnis der Gastfreundschaft und des Teilens zu verbleiben. Kraft dazu schöpfen sie vor allem aus der Stille, dem regelmäßigen Stundengebet und der Gottesdienstfeier sowie aus ihrer körperlichen Arbeit zur Sicherstellung ihres Lebensunterhalts.

So ist die uralte Evolutionsfrage „Fliehen oder standhalten?“ ebenso Grundthema dieses Films wie die bleibend existenzielle Frage nach authentisch, überzeugend gelebtem Christsein in der Welt von heute. Damit sind nicht nur Grundanliegen einer missionarischen Pastoral, sondern auch der Begegnung und des Dialogs zwischen Christen und Muslimen thematisiert. Bleibt abzuwarten, wie der Film in der bundesdeutschen Öffentlichkeit aufgenommen werden wird, besonders in nicht mehr christlich informierten bzw. interessierten Regionen, Gesellschaftskreisen und Milieus.

Katholischerseits jedenfalls scheint der Film durch vorbereitende Kirchenzeitungsartikel, Kinotipps der Diözesanmedienstellen, kirchliche Bildungsarbeit vor Ort sowie durch fachliche Impulse zur Auseinandersetzung mit dem Inhalt und dessen Vertiefung gut beworben und begleitet zu sein. Ob ihn anschließend wohl „die Hauptamtlichen“ gesehen und für sich ausgewertet haben werden? Wenn schon nicht alle, dann aber wie viele aus welchen kirchlichen Tätigkeitsfeldern?

Hans Arnold Ruh, KAMP-Referent für besondere Aufgaben



Bild: © Clemens Mirwald/PIXELIO, www.pixelio.de.

Er stellt das Leben der neun französischen Trappisten in ihrem algerischen Kloster Tibherine/Atlasgebirge inmitten einer

entscheiden aber nach langem, intensivem Ringen, aus Solidarität mit den Menschen am Ort und in Treue zu ihrem mönchischen

Virtuelle Kirche ausgezeichnet

St. Bonifatius in der Internetstadt funcity

Die virtuelle Kirche St. Bonifatius erhielt einen Sonderpreis im Wettbewerb um den „Bonifatiuspreis für missionarisches Handeln in Deutschland“ 2010. Die Verleihung des Preises erfolgte am 7. November in Bamberg zur Eröffnung der Diaspora-Aktion 2010 des Bonifatiuswerkes. Der Sonderpreis ist auf 1.000 Euro dotiert.

In diesem Jahr gingen 114 Bewerbungen aus ganz Deutschland beim Bonifatiuswerk in Paderborn ein. Gesucht wurden Ideen und Projekte, wie der christliche Glaube kreativ weitergegeben werden kann.

In der Internet-Stadt funcity, einer säkular und kommerziell ausgerichteten Community, bietet die 1998 gegründete St.-Bonifatius-Kirche Seelsorge für Menschen im Internet an. Mit Fürbitt-Brett, Themenchat, E-Mail-Gemeindebrief, Online-Gottesdiensten und E-Mail-Seelsorge steht die Kirche offen für alle Nutzer. 18 ehrenamtlich engagierte Mitarbeiter aus der Seelsorge bilden das Kirchenteam und stehen als Ansprechpartner zur Verfügung. St. Bonifatius in funcity eröffnet einen neuen beziehungsweise erneuerten Zugang zu Kirche und Glauben.

Bei der Bekanntgabe der Preisträger betonte der Generalsekretär des Bonifatiuswerkes, Monsignore Georg Austen: „Es ist

ein ermutigendes Zeichen, mit welcher Kreativität und mit welchem oft ehrenamtlichen Engagement die Katholiken in den Gemeinden und Institutionen neue missionarische Initiativen angehen. Es ist deutlich zu spüren, die Menschen vor Ort wollen ihren Glauben weitergeben auch in einer nicht einfachen Situation für unsere Kirche.“

Der erste Preis und damit 2.000 Euro gingen an das Projekt „Kreuz + Quer“ des Pastoralverbundes in Freigericht-Hasselroth im Bistum Fulda. Den zweiten Preis (1.500 Euro) erhielt die Initiative „Zeltkirche on Tour“ des Diözesanjugendamtes Osnabrück. Einen Sonderpreis in Höhe von 1.000 Euro bekam das Team der virtuellen Bonifatiuskirche des Internetangebotes www.funcity.de zugesprochen.

Die Jury bildeten der Erfurter Bischof, Joachim Wanke, der Stifter des Preises, Prälat Erich Läufer, die Dominikanerschwester Jordana Schmidt, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Pater Hans Langendörfer SJ, der sachsen-anhaltinische Minister für Wirtschaft und Arbeit, Dr. Reiner Haseloff, und der Generalsekretär des Bonifatiuswerkes, Monsignore Georg Austen.

Zur Kirche geht es unter:
www.kirche.funcity.de.



Kabarett und Sprache

Andreas Pflug

Als mich der Herausgeber dieses Blattes fragte, ob ich als Kabarettist einen kurzen Text über das Phänomen der Sprache verfassen könnte, staunte ich ein wenig. Ausgerechnet ein Kabarettist, der mit seinem Spott selbst vor der Kirche nicht haltmacht, bekommt hier Freiraum. Immerhin ein Ausdruck von Toleranz.

Als „Kind des Sozialismus“ wurde mir damals in der DDR

Einfach genial, wie man mit ein paar Worten aus Mangelerscheinungen große Erfolge zaubern konnte! Das wurde dann auch von der Satire verlangt: „Parteilichkeit“ und „positive Kritik“. Doch beides war einfach unvereinbar, genauso, als würde man jemandem die Zunge abschneiden und ihn danach um seine Meinung bitten. Deshalb entwickelte sich in allen diktatorischen Gesellschaften eine „Geheimsprache“, um auf diesem Wege die Zensur zu überlisten. Auf der Bühne wurde eine scheinbar harmlose Nummer gespielt, aber die Bombe war in einem schönen Geschenkpapier verpackt, verziert aus Metaphern, deren Botschaft das Publikum dechiffrierte und mit Beifall und Lachen bestätigte. Der Zensor war nur irritiert und machtlos, weil das eigentlich Verbotene so formuliert war, dass es erlaubt schien. Genau darin lagen der Reiz und die Herausforderung für den Satiriker, diesen Balanceakt der Sprachakrobatik mit viel Geschick und Raffinesse zu vollführen, ohne dafür belangt werden zu können. Und das Publikum wartete nur darauf.

Mit dem Einbruch der Demokratie und Meinungsfreiheit stand plötzlich auch der Kabarettist vor einer neuen Aufgabe. Die Doppelbödigkeit der Sprache war nicht mehr erforderlich, man konnte Klartext reden. Nur: Wie sollte man da noch Spaß entwickeln, wenn nichts verboten war? Also musste die neue Gesellschaftsordnung erst mal auf ihre Schwach-

stellen untersucht werden. Und weil auch diese nur von Menschen gestaltet wird, die ihre Ecken und Kanten haben, war die Arterhaltung des Kabarettisten zum Glück gesichert. So stürzte man sich nun auf die Heiligtümer der Demokratie und entdeckte dabei die Vorzüge einer Diktatur. Politiker wurden beim Namen genannt, gnadenlos parodiert und vom Sockel gestoßen. Früher wäre man dafür in den Katakomben gelandet. Jetzt hatten die Narren Narrenfreiheit und konnten sich auf die Demokratie und Freiheit berufen.

Wenn ich heute Texte für das Kabarett schreibe, funktioniert das nur, indem ich das Böse scheinbar verteidige: Krieg ist gut, weil man dabei kostenlos um die Welt kommt, Kampfhunde schützen das Wohngebiet vor Kinderlärm, und Diktatoren schaffen klare Verhältnisse. Satire braucht die Provokation, um die Moral wachzurütteln, ohne zu belehren. Und das geht nur über die Sprache, die den Zuschauer in Gedankenmodelle verstrickt, bei ihm Ablehnung oder Zustimmung erzeugt, ihn zum Lachen oder Verstummen bringt, zum Beifall hinreißt oder aus Protest gehen lässt. Satire ist ein Spiel mit der Wirklichkeit, sie in Frage und auf den Kopf zu stellen oder verblüffende Visionen anzubieten, um die Welt zu verbessern. Und der Anfang kann schon ein befreiendes Lachen sein. Dank der Sprache!



Andreas Pflug, Kabarettist und Textautor am Thüringer Satiretheater und Kabarett „Die Arche“ e.V. in Erfurt

nur der „Glaube an den Sieg des Kommunismus“ eingepflegt, und ich merkte bald, wie „flexibel“ der Gebrauch der Sprache war.

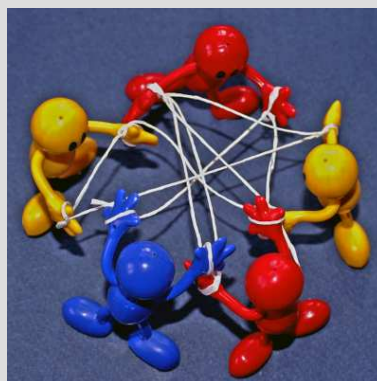
Die nächsten Ausgaben von εὐαγγελ:



Heft 2 / 2011

Schwerpunkt:
„Kirche als lernende Organisation“

erscheint im Juni 2011



Heft 1 / 2011

Schwerpunkt:
„Gemeinschaftsformen des Christlichen“

erscheint im März 2011



Heft 3 / 2011

Schwerpunkt:
„Kirche im Kreuzfeuer“

erscheint im September 2011

Unser Newsletter informiert Sie, wenn eine neue Ausgabe erscheint.

Bestellung unter: www.kamp-erfurt.de

Impressum

εὐαγγελ. Magazin für missionarische Pastoral

1. Jahrgang, Heft 2

Erscheinungsmonat: Dezember 2010

URN: urn:nbn:de:0283-euangel2/2010_8

ISSN: 2191-3781

erscheint 4 x im Jahr; kostenlos

Redaktion:

Dr. Tobias Kläden (Chefredakteur, v. i. S. d. P.),

Dr. Hubertus Schönemann, Markus-Liborius

Hermann, Dr. Martin Hochholzer

Kontakt: 03 61 / 54 14 91-0

redaktion@kamp-erfurt.de

Herausgeber:

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral

Holzheienstr. 14

99084 Erfurt

www.kamp-erfurt.de

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

Bilder und Copyright:

soweit nicht anders angegeben:

© 2010 KAMP und deren Lizenzgeber.

Alle Rechte vorbehalten.

