

März 3/2013

Aus dem Inhalt

Stefan Dybowski Frauenseelsorge – damit es nicht langweilig wird	65
Winfried Hauerland Immer leicht verständlich?	67
Nicolaus Klimek Irgendwann	74
Antoine Cilumba Cimbumba Ndayango Passion	75
Norbert Bauer Karfreitag	79
Hans-Joachim Sander Evangelisierung	81
Markus Herz Kommunikation muss gemanagt werden	88
Literaturdienst: Rainer Bucher: „...wenn nichts bleibt, wie es war.“	94

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Stefan Dybowski, Erzb. Ordinariat Berlin, Niederwallstraße 8–9, 10117 Berlin | Prof. Dr. Winfried Haunerland, Professor-Huber-Platz 1, 80539 München | Dr. Nicolaus Klimek, Deismannstraße 4, 44795 Bochum | Pfr. Dr. Antoine Cilumba Cimbumba Ndaynago, Wallstraße 96, 50321 Brühl | Norbert Bauer, Blumenthalstraße 1, 50670 Köln | Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Theol. Fakultät der Uni Salzburg, Universitätsplatz 1, A-05020 Salzburg | Markus Herz, Grülinger Straße 38, 40625 Düsseldorf

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Prälat Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Stefan Dybowski

Frauenseelsorge – damit es nicht langweilig wird

Sie wäre gern ein Mann gewesen, zumindest als junges Mädchen. Denn Männer durften härter und strenger fasten als Frauen. Und vom Fasten war sie total begeistert.

Es geht um eine großartige Frau, die Heilige Katharina von Siena. In ganz jungen Jahren – so kann man bei Christian Feldmann¹ lesen – hatte sie eine Vorliebe fürs Schminken, später für alles Radikale. Sie schlief auf dem harten Holzboden, trug im Sommer wollene Unterwäsche, und eines Tages nahm sie ein Brot und eine Decke, verabschiedete sich von ihrer Familie und verkündete, dass man sie jetzt eine lange Zeit nicht wieder sehen würde: sie wollte Einsiedlerin werden. Gern lasse ich meine Zuhörer raten, wie lange Katharina es in der Einsamkeit ausgehalten haben mag. Die Antwort ist verblüffend: nicht einmal einen Tag hat sie die Einsamkeit ausgehalten. Schon am Abend kehrte sie reumütig zurück. Und ihre Begründung ist erfrischend ehrlich: Es war so langweilig allein.

Ist Frauenseelsorge eine Seelsorge von Frauen oder eine Seelsorge für Frauen? Ein Blick in die Programme der Frauenseelsorge würde zunächst beides bestätigen: Veranstaltungen für Frauen, Gesprächsabende mit frauenspezifischen Themen, Projekte, in denen sich Frauen engagieren in Kirche und Welt, der Weltgebetstag der Frauen am 1. März und viele Angebote skizzieren ein buntes Bild der Frauenseelsorge. Doch die Tatsache, dass sich die Frauenseelsorge in den letzten Jahren stark gewandelt hat und

sich neu um ihr Selbstverständnis Gedanken macht, lässt die Frage aufkommen, ob eine solche Definition überhaupt das Charakteristische der Frauenseelsorge zum Ausdruck bringt.

Katharina von Siena hat ihren Platz in der Frauenseelsorge. Sie war eine willensstarke Frau, die den Mut hatte, sich in Briefen an den zu ihrer Zeit eher schwächlich auftretenden Papst Gregor XI. zu wenden und ihn zur Rückkehr nach Rom zu bewegen. Dabei ist ihre Ausdrucksweise weit entfernt von dem, was wir mit weiblichen Attributen kennzeichnen würden, eher deftig und kantig. Tatsächlich hat Katharina mit ihren Bemühungen Erfolg gehabt, und der Papst ist 1377 nach Rom zurückgekehrt.

Im Jahre 1970 hat Papst Paul VI. Katharina zur Kirchenlehrerin erhoben – eine Ehrung, die bis dahin nur Männern (mit Ausnahme der heiligen Theresia von Avila) zuteil wurde. Und nicht zuletzt hat sich Katharina auch in politische Auseinandersetzungen eingemischt und ist in die Geschichte als Friedensstifterin eingegangen. Auch wenn Katharina zeitlebens eine einfache Frau geblieben ist und ihre Überlegungen bisweilen auch von einer gewissen Naivität waren ... die Kirche und besonders die Frauenseelsorge kann stolz sein auf ihre Heilige.

Ich bleibe bei ihrer Leidenschaft: beim Fasten. Die Episode von dem schnellen Aufgeben ihres Planes, in der Einsamkeit zu fasten, und ihre ehrliche Begründung, weil es so langweilig war, hat mir imponiert. Katharina war zunächst begeistert von der Idee des Fastens; aber die Wirklichkeit sah anders aus. Und Katharina hat die Größe besessen, ihr Vorhaben zu korrigieren. Solche Korrekturen kennzeichnen auch ihr späteres Leben: sie hatte den Wunsch, in äußerster Abgeschiedenheit nur für Gott da zu sein. Doch Gott hat ihr seinen Plan mitgeteilt: Wenn Du mir dienen willst, geh zu den Menschen. Auch hier hat sich Katharina korrigieren lassen.

Korrekturen werden in unserer Gesellschaft eher mit Skepsis betrachtet. Und diejenigen, die unbeirrbar ihre Richtung verfolgen, werden als konsequent gepriesen. Doch wenn ich in das alltägliche Zusammenleben vieler Menschen schaue: wie oft sind z. B. in unseren Familien Kompromisse gefragt. Da geht einer auf den Wunsch des anderen ein, gibt seine Vorstellungen auf zugunsten des anderen, und dies nicht zuletzt deswegen, weil er den anderen lieb hat. Das ist für mich alles andere als inkonsequent. Da steckt für mich eine enorme Größe, die ich nur bewundern kann.

Katharina hat gelernt: Fasten und Fasten ist also nicht dasselbe. Fasten kann reinigend sein für Leib und Seele; wenn ich allerdings daraus eine Leistung mache, wird das Fasten zum Gift, und dann sollte ich lieber nach Ansicht Katharinas dreimal am Tag Fleisch essen. Was ist das unterscheidende Kriterium? Katharina braucht nicht lange zu überlegen: die Liebe.

Ist Frauenseelsorge Seelsorge von Frauen oder für Frauen? Ich lass diese Frage unbeantwortet stehen. Die Zeit, in abgrenzenden Kategorien zu denken, scheint mir vorbei. Ich bin froh, eine solche Abteilung in meinem Bereich Seelsorge zu haben. Hier ist vielmehr Raum, in dem Frauen auf ihre Weise aus einer leidenschaftlichen Liebe zur Kirche heraus diese im Geist des Evangeliums verändern wollen, und die dabei den Mut haben, dabei auch sich selbst zu korrigieren. Solche Frauen tun auch heute unserer Kirche gut. Ich vermute, dass es in deren Nähe nicht langweilig wird.

Anmerkungen:

¹ Christian Feldmann, Gottes sanfte Rebellen. Freiburg 1984, S. 44 ff.

Liebe Leserinnen und Leser,

mit einem Grundsatzartikel zur Sprache in der Liturgie und der Notwendigkeit, mit ihr differenziert nach den unterschiedlichen vorkommenden Textgattungen umzugehen, eröffnet **Prof. Dr. Winfried Haunerland**, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Uni München, Berater der Liturgiekommission der DBK und Priester des Bistums Essen, das Märzheft.

Es folgen drei Kurzbeiträge, die ganz auf die österliche Vorbereitungszeit abgestimmt sind: **Dr. Nikolaus Klimek**, Referent für Sakramente, Verkündigung und Katechese im GV Essen, stellt einen aus eigener Exerzitienbetrachtung hervorgegangenen Kreuzweg vor. **Pfr. Dr. Antoine Cilumba Cimbumba Ndayango** aus Brühl denkt über die Doppeldeutigkeit des Begriffes „Passion“ im Sinne des Leidens wie auch der Leidenschaft nach und versteht von ihm her, was wir im Sacrum Triduum feiern. **PR Norbert Bauer** aus Köln schließlich stellt seine Gedanken zum Karfreitag vor. Auch wenn sie im letzten Jahr gesprochen wurden, haben sie ob ihrer Grundsätzlichkeit hinsichtlich des Umgangs mit dem Wort Gottes nichts an Aktualität eingebüßt.

Froh und dankbar bin ich, **Prof. Dr. Hans-Joachim Sander**, Dogmatiker an der Universität Salzburg gewonnen zu haben, seinen im Rahmen einer Fortbildung gehaltenen Vortrag zum Thema „Evangelisierung“ für das Pbl zu bearbeiten und zur Verfügung zu stellen. „Überraschung“ ist ihm dabei nicht nur ein ganz entscheidender Teilaspekt gelingender Evangelisierung, sondern überraschend sind auch seine Einsichten in die Emmaus-Perikope, auf deren Folie er seine Ausführungen am Ende noch einmal durchbuchstabiert. Auch ist dies natürlich zugleich bereits eine Hinführung zum bevorstehenden Osterfest und vielleicht für manche von Ihnen eine wertvolle Predigtanregung.

Zum Schluss geht es um die „handfeste“ Gestaltung pastoraler Praxis. **PR Markus Herz** berichtet mit „taufrischen“ Erfahrungen vom Experiment der Einführung einer „Kommunikationsmanagerin“ zur Optimierung der Kooperation in einem Seelsorgebereich – ein Modell, das zum Nachdenken oder auch Nachahmen anregt.

Mit den besten Wünschen für ein gesegnetes und frohes Osterfest grüßt Sie herzlich

Ihr



Gunther Fleischer

Immer leicht verständlich?

Zu den Kriterien Liturgischer Gebetsprache*

Vorbemerkungen

Das hatte es so im deutschen Sprachgebiet noch nie gegeben: Als im Jahr 2009 die neue Ausgabe des Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschien, erhob sich lauter Protest.¹ Neben äußeren Einzelheiten nannten viele Kritiker vor allem Gebetstexte, deren Sprachgestalt für sie unerträglich war. So könne und dürfe man doch heute nicht mehr beten.

Was viele Bischöfe beeindruckte, war, dass die Kritik von ihren treuen und gestandenen Pfarrern kam – also nicht zuerst von denen, deren kritische Kommentare ganz regelmäßig kirchliche Entwicklungen begleiten. Häufig hatten langjährige Seelsorger den Eindruck, dass das neue Buch für ihren täglichen Dienst auf dem Friedhof unbrauchbar war.

Viele fanden das Buch allein aufgrund des Gewichtes unhandlich und unpraktisch. Doch kann es hier nicht um solche Kritikpunkte an dem Rituale gehen, sondern nur um die sprachlichen Ausstellungen: Die Texte seien zu lang und manche Formulierungen wären kein Deutsch, sondern wirkten wie mühsame Übersetzungsversuche. Die viel zitierten „Ohren der Barmherzigkeit“ reüsierten zum undiskutierbaren Beispiel einer verunglückten Bildsprache.

Sieht man von den eher praktischen Anfragen an das Buch ab, waren es vermutlich zwei Gründe, die zu der heftigen Kritik am Begräbnisrituale führten: Einerseits war es das erste Buch, bei dem sich in größerem Maß die Instruktion „Liturgiam authenti-

cam“ mit den neuen Übersetzungsrichtlinien aus dem Jahr 2001 niederschlug.² Sollte das Buch also einen Vorgeschmack geben auf das zukünftige Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes? Tatsächlich ist der pastoralliturgische Aufschrei hier nicht ohne Folgen geblieben. Viele Bischöfe haben sich seit dieser Diskussion viel intensiver mit der Sprachgestalt des künftigen deutschsprachigen Messbuches beschäftigt.

Andererseits dürfte es auch kein Zufall sein, dass es gerade das Begräbnisbuch war, bei dem die Frage nach der angemessenen Sprachgestalt aufbrach. Denn wohl an keiner anderen liturgischen Feier nehmen so viele Menschen teil, die nicht mit dem gottesdienstlichen Leben vertraut sind. In sehr vielen Fällen werden die wenigsten Anwesenden bei kirchlichen Begräbnisfeiern zu den sonntäglichen Kirchgängern gehören. Denn zum Begräbnis gehen Freunde und Verwandte, Nachbarn und Arbeitskollegen unabhängig von ihrer religiösen Einstellung und sonstigen gottesdienstlichen Praxis. Mehr als bei vielen anderen Gottesdiensten spüren die Gottesdienstleiter, dass die Texte, die sie hier sprechen, für zahlreiche Menschen fremd und wahrscheinlich unverständlich sind. Müsste nicht, so fragen sich deshalb nicht wenige Seelsorger, ein liturgisches Buch diese reale Situation mehr im Blick haben?

Mancher wird denken: Ist das nicht eine rhetorische Frage? Die Liturgie ist doch für die Menschen da – so, wie sie sind, und nicht so, wie wir sie uns vielleicht wünschen. Also müssen doch die Texte der Liturgie leicht verständlich sein. Ausdrücklich hatte das II. Vatikanische Konzil ja gewünscht, dass die Christen sogar der Eucharistie „nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen“, sondern „vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen“ (SC 48) sollten. Das Ziel der bewussten Mitfeier war entscheidend dafür, dass schon bald nach dem Konzil selbst die Messfeier inklusive des Hochgebetes in den Volkssprachen gefeiert werden konnte. Volkssprachige Texte erscheinen allerdings nur sinnvoll, wenn sie auch verständlich sind.

Man darf allerdings nicht vergessen, dass die Liturgiekonstitution nicht alle Menschen vor Augen hatte, sondern allein die katholischen Gläubigen, bei denen zumindest idealtypisch eine regelmäßige Gottesdienstpraxis vorausgesetzt wurde. In diesem Sinn gehört Verständlichkeit zu den Kriterien der viel diskutierten Instruktion „Liturgiam authenticam“ aus dem Jahr 2001.³ Zugleich können sich auch jene auf das Konzil und die Instruktion berufen, die sich einen sakralen Stil wünschen, der sich von der Alltagssprache klar unterscheidet. Ebenso wird man von liturgischen Texten theologische Genauigkeit erwarten dürfen. Manche Glaubensaussagen der Kirche sind jedoch schwer zu begreifen, erst recht für jene, die nicht kirchlich sozialisiert sind. Damit wird deutlich: Der pastorale Wunsch nach Verständlichkeit für alle Anwesenden steht leicht in Konkurrenz zu anderen Wünschen und Zielen.

Nun sollen im Folgenden nicht einzelne Übersetzungen überprüft und bewertet werden, sondern es geht um die Frage, welche Ziele wir mit unserer liturgischen Rede verfolgen. Es gilt wahrzunehmen, dass es von der Sache her unterschiedliche Ziele gibt und dass nicht alle Ziele bei jedem Text in gleicher Weise realisiert werden können und müssen.

Zur Sprache der Gebete in der Liturgie

Auch wenn wir im Folgenden alleine vom deutschsprachigen Gottesdienst ausgehen, müssen wir sagen: Es gibt keine einheitliche deutsche Sprache, die für die Liturgie und alle ihre Texte in gleicher Weise geeignet ist. Unterschiedliche Textsorten verlangen unterschiedliche Sprachgestalten. Deshalb gilt es, etwas genauer auf verschiedene Textsorten zu schauen, die in der Liturgie vorkommen. Eine differenzierte liturgische Textsortenlehre ist bisher nicht ausgearbeitet.⁴ Aber exemplarisch könnte an den wichtigsten Textsorten gezeigt werden, dass in der Liturgie unterschiedliche Sprachstile und

ein differenziertes Sprachniveau Platz haben müssen. Aus dieser Erkenntnis erwächst natürlich einerseits die Anforderung, dem jeweiligen Genus gerecht zu werden. Aber – und das scheint genauso wichtig – daraus ergibt sich ebenfalls eine große Entlastung für uns Priester und Diakone und für alle, die liturgische Texte produzieren oder reproduzieren, formulieren oder sprecherisch umsetzen müssen: Wir stehen nicht unter dem Diktat, bei jedem Text allen möglichen Zielen in gleicher Weise gerecht werden zu müssen.

Wer schon einmal unterschiedliche Bibelübersetzungen verglichen hat, weiß, dass Treue zum griechischen und hebräischen Urtext und leichte Verständlichkeit nicht immer leicht zu erreichen sind. Auch wer altertümliche Formulierungen konsequent vermeidet, kann auf spezifische religiöse Begriffe und Aussagen nicht verzichten, die in der Heiligen Schrift enthalten sind. Das gilt auch für die Predigt und andere freien Worte im Gottesdienst. Natürlich sollen diese Texte möglichst für alle Anwesenden verständlich sein. Aber wenn die religiöse Sprachkompetenz religiös nicht sozialisierter „Gottesdienstbesucher“ zum absoluten Maß gemacht würde, könnte weder von Gnade und Erlösung und von Kreuz und Auferstehung noch von Menschwerdung Gottes und Dreifaltigkeit gesprochen werden. Christentum, christlicher Gottesdienst und katholische Liturgie haben eine Sondersprache, so wie auch andere Lebensbereiche Sondersprachen haben.

Wo dies anerkannt wird, kann über die sprachlichen Voraussetzungen einer guten Predigt und einer angemessenen Bibelübersetzung noch relativ leicht ein relativ breiter Konsens erzielt werden. Die Diskussion, die eigentlich seit dem II. Vatikanum in immer neuen Anläufen geführt wird, bezieht sich faktisch auch nicht auf die Sprache der individuellen Predigten und der offiziellen Lektionare, sondern meist auf die der liturgischen Gebete.⁵ Welche Sprache sollen unsere deutschsprachigen Gebete haben?⁶ Der Frage sollten nicht nur Experten und Bischöfe große Aufmerksamkeit schenken. Denn eine angemessene Gebetsprache ist

nicht nur eine Herausforderung bei der Vorbereitung der amtlichen Bücher, sondern auch bei Gebeten zu beachten, die wie die Fürbitten fallweise für einzelne Gottesdienste erstellt werden.

1. Das allgemeine Gebet der Gläubigen (Fürbitten)

Für die Sprachgestalt der Fürbitten ist von großer Bedeutung, dass sie – sieht man von den großen Fürbitten am Karfreitag ab – keine vorgegebene und normative Gestalt haben, sondern im Idealfall für jede Feier neu und konkret formuliert werden. Sie müssen also nicht wiederholbar sein, sondern für jetzt und heute passen. Von den Anliegen sagt die Pastorale Einführung in das Messlektionar: „Unter Leitung des Zelebranten tragen der Diakon, ein anderer Mitwirkender oder andere Gläubige kurze, angemessene und frei formulierte Bitten vor“ (PEM 30). Und die Grundordnung des Messbuches ergänzt: „Die vorgetragenen Anliegen sind schlicht, mit kluger Freiheit sowie in wenigen Worten abzufassen und haben das Gebet der ganzen Gemeinschaft auszudrücken“ (GORM 71). Konkretheit und Freiheit sollen hier also nicht auf Kosten der Allgemeinheit gehen – die Fürbitten sind nicht nur eine Selbstaussage des Priesters oder des Vorbeters.

Nun kennen wir grundsätzlich zwei Formen, in denen die Anliegen zum Ausdruck gebracht werden. Der Vorbeter kann zum einen nur die Anliegen bzw. die Menschen nennen, für die gebetet werden soll. Dann sind selbstverständlich schon formal die Mitfeiernden die Adressaten der Rede: „Lasst uns beten um gutes Wetter.“ Oder: „Lasst uns beten für die Kranken unserer Gemeinde.“ Natürlich soll hier eine Sprachform gefunden werden, die das stille Gebet der Gläubigen anregt. Deshalb wird vermutlich niemand so schnell auf die Idee kommen, bei einer Fürbitte für den Papst – theologisch korrekt und weitgehend inhaltsgleich zu sagen: „Lasst uns beten für den Primas von Italien.“ oder: „Lasst uns beten für den

Statthalter Jesu Christi.“ Wer einen Gebetsimpuls setzen will, wird sagen: „Lasst uns beten für unseren Papst.“ oder „Lasst uns beten für Papst Benedikt.“ und vielleicht noch hinzufügen: „der in diesen Tagen den Libanon besucht hat“.

Von dieser ersten Form der Fürbitten ist jene Form zu unterscheiden, in der die Anliegen selbst als Bitte formuliert werden. Dann richten sich die Fürbitten an Gott, sollen aber natürlich auch so formuliert werden, dass die Gemeinde sich die Bitte zu eigen machen und ihr ggf. mit einer Akklamation zustimmen kann. Solche Bitten sind insofern schwieriger, weil sie meist syntaktisch anspruchsvoller sind, aber auch weil hier immer die Gefahr einer Instrumentalisierung droht. Manche nutzen – sicher in der Regel unbewusst – das Gebet als Mittel der Information, der Motivation oder der Indoktrination. Aufgabe der Fürbitten ist es nicht, die folgende Kollekte zu unterstützen oder die politischen Vorlieben der Verantwortlichen offen zu legen, sondern sie sollen Anliegen zum Ausdruck bringen, in denen die ganze Gemeinde der Getauften ihr priesterliches Amt ausüben und zu Gott beten kann. So dürfen die Fürbitten natürlich sensibilisieren, aber zuerst und primär zum Gebet für die politisch Verfolgten, für die Ausgegrenzten, für die Notleidenden oder für die Schwachen. Mag aus dem Gebet selbst dann auch der eine oder andere Betende einen neuen Impuls für sein Handeln erhalten, so ist doch nicht die Fürbitte selbst das Medium, mit dem der Vorbeter oder diejenigen, die die Fürbitte formuliert haben, den anderen sagen, was sie zu tun haben. Gerade weil aber die Fürbitten für das Gebet sensibilisieren sollen, müssen sie die Not der Gegenwart ins Wort heben und deshalb immer wieder aus der Aktualität der Zeit und der Gemeinde hervor gehen, dabei aber – wie die Grundordnung sagt – das Gebet der ganzen Gemeinde zum Ausdruck bringen.

2. *Orationen und ähnliche Texte des Propriums einer Feier*

Für viele Gebete in der Liturgie gibt es Auswahltexte, so dass aus einer größeren Anzahl im Blick auf den Anlass und die konkret versammelte Gemeinde gewählt werden kann. Aber anders als die Fürbitten, sind die Tages-, Gaben- und Schlussgebete unserer Messliturgie nicht einfach nur das Gebetswort der versammelten Gemeinde. Das gilt auch für andere Gebete in den liturgischen Büchern. Liturgische Gebete im engeren Sinn sind Gebetstexte der Kirche, die sich die betende Gemeinde zu eigen machen soll, die aber nicht einfach von der Zusammensetzung der aktuell versammelten Gemeinde zu normieren sind. Der Glaube der Kirche ist größer als das, was im Moment plausibel erscheint. Mit der Kirche und den liturgisch vorgegebenen Texten der Kirche beten ist deshalb auch eine Gebetsschule, die Teil der Glaubensschule ist.

Auch die Sprachgestalt ist nicht nur eine Frage der Ästhetik. Weil all unser Sprechen immer Nachsprechen ist, ist auch unser Beten Nachbeten. Wir lernen beten, indem wir die Gebete anderer nachsprechen. Deshalb ist es wichtig, dass die Texte der liturgischen Bücher so sind, dass sie zuverlässige Gebetsworte sind, die nicht nur rechtgläubig sind, sondern zugleich auch das Potential enthalten, für die Gläubigen zur Gebetsschule zu werden.

Solche Texte müssen noch weit mehr als die Fürbitten gute Texte sein, die auch sprachlich überzeugen. Dass es hier nicht einfache Lösungen gibt und alle unsere liturgischen Bücher immer wieder kritisch befragt werden können und müssen, ist selbstverständlich. Aber zugleich ist zu bedenken, dass die liturgischen Texte – anders als die Fürbitten – wiederholbare Texte sein müssen. Jeder Gebetstext in den liturgischen Büchern ist ja grundsätzlich nicht nur für ein einmaliges Ereignis verfasst worden, sondern steht dort, weil er an bestimmten Tagen oder bei bestimmten Anlässen zu verwenden ist oder zumindest verwendet werden kann. Daraus folgt, dass diese Texte auch nicht Ausdruck

spontaner Befindlichkeit sein können, sondern immer Teil eines ritualisierten Handelns sind. Man darf erkennen, dass es nicht unsere eigenen Formulierungen sind, sondern jene Formeln, in denen wir mit der Kirche beten.

Insofern können solche Texte niemals aktuelle Alltagssprache sein. Sie sind auch nicht nur cursorisch auf die religiöse bzw. christliche Sondersprache verwiesen. Sie greifen vielmehr biblische Bilder auf und sollen auch selbst eine bildreiche Sprache haben. Unter diesem Gesichtspunkt kann man darüber streiten, ob die „Ohren der Barmherzigkeit“ im Begräbnisrituale von 2009 ein schönes und gutes Bild sind. Aber wir dürfen das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Wir dürfen und können nicht alle Bilder aus unserer Gebetssprache verbannen, nur weil die biblischen Bilder von vielen nicht mehr verstanden werden.

Ein konkretes Beispiel kann einzelne Aspekte dieser Problematik vielleicht deutlich machen. In unserem Begräbnisritus von 1973 fand sich beim Inzens des Sarges das deutende Wort: „Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke dir die ewige Freude.“

Die Zeichenhandlungen am Grab (Erdwurf, Asperision, Inzens und Kreuzerrichtung) sind mit ihren Deuteworten Eigenriten des deutschen Sprachgebietes. Dafür gibt es keine lateinische Vorlage. Also sind auch die Normen der Instruktion „Liturgiam authenticam“ für die Neufassung nicht verantwortlich. Dennoch stellten sich bei der Arbeit am Begräbnisritus im Blick auf das Deutewort beim Inzens zwei Fragen:

- a. Wird dieses Wort der Heiligen Schrift gerecht? Das Deutewort greift nämlich 1 Kor 3,16 auf, wo es heißt: „Wisst ihr denn nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Als Tempel Gottes wird hier die Gemeinde bezeichnet, nicht der einzelne Christ. Nun gehört es zu den häufiger geäußerten Kritikpunkten, die Liturgie verwende Schriftzitate gegen ihren ursprünglichen Sinn. Die einzelnen Christen und ihr Leib werden eben nicht als Tempel Gottes, son-

dern als Tempel des Heiligen Geistes bezeichnet, nämlich in 1 Kor 6,19: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?“

- b. In welche Beziehung zu dieser Aussage steht der Gebetswunsch „Der Herr schenke dir ewige Freude.“? Bei den Deuteworten zur Aspersion und zum Erdwurf waren Aussage und Gebetswunsch inhaltlich dicht verbunden. Weil man dies hier auch wollte, griff man das biblische Bild des himmlischen Jerusalems auf, das gut zur Tempel-Metapher passt. So ergab sich als neuer Text: „Dein Leib war Tempel des Heiligen Geistes. Der Herr nehme dich auf in das himmlische Jerusalem.“⁷

Die neue Formel wurde kritisiert, weil sie doch unverständlich sei. In der Tat ist die Ausdruckweise jetzt komplexer. Aber sie ist biblischer. Damit transportiert der Text nicht nur einen belehrenden Inhalt, sondern erlaubt auch intertextuelle Bezüge zu der Urkunde des christlichen Glaubens. Die biblische Bildsprache, die hier in der Liturgie aufgegriffen wird, ermöglicht Assoziationen und enthält von daher eigene Chancen. Zumindest sind diese Ziele zu würdigen und gegenüber dem Ziel der leichten Verständlichkeit abzuwägen.

Dabei ist zu beachten, dass die Deuteworte am Grab in außergewöhnlicher Weise rituelle Worte sind, die regelmäßig wiederholt werden und zumindest für jene, die häufiger an katholischen Begräbnissen teilnehmen, einen hohen Wiedererkennungswert bekommen können. Damit aber reizen sie gerade dann zur Rückfrage, wenn sie keine allzu banale Oberflächenverständlichkeit haben. Dies gilt in ähnlicher Weise für viele Texte, die häufiger wiederholt werden und zum Ordinarium der jeweiligen Liturgie gehören.

3. Hochgebetstexte und ähnliche Texte des Ordinariums einer Feier

Zu denken ist bei allen Sakramentenfeiern an die zentralen Gebetstexte und die für die

Gültigkeit notwendigen Worte, die sog. sakramentalen Formeln, aber auch an rituelle Begleitworte, bei denen es auch um Wiedererkennbarkeit geht. Hier ist nicht nur wichtig, was gesagt wird, sondern auch, dass es in wiedererkennbarer Form gesagt wird. Das immer selbe Wort gibt Stabilität. Aus guten Gründen ist es dem Zugriff des Einzelnen entzogen.

Das Messbuch enthält für das Eucharistische Hochgebet nur eine relativ geringe Zahl von Auswahltexten. Das hat inhaltliche Gründe: Dieselbe Sache kann nicht in beliebig vermehrbare Weise zum Ausdruck gebracht werden. Die geringe Zahl der Varianten hat aber auch einen eher formalen Hintergrund: Das Eucharistische Hochgebet ist das gemeinsame Wort der Kirche, das in der Regel keine neuen Informationen gibt, sondern den Mitfeiernden bereits bekannt ist.

Einen solchen bekannten Text kann man zehner- oder hundertmal hören, ohne dass der Einzelne sich immer auf die einzelnen Formulierungen konzentrieren muss. Aber wenn er sich auf die einzelnen Formulierungen konzentriert, dürfen sie nicht banal und billig sein. Sie dürfen also etwas zu denken geben, etwas geistig zu „beißen“ geben.

Es kann also nicht verwundern, dass gerade der Übersetzung der Hochgebete besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die *Traditio Apostolica* hatte am Beginn des 3. Jahrhunderts lediglich verlangt, dass die Danksagung „der Rechtgläubigkeit entspricht“.⁸ Spätestens seit dem 6. Jahrhundert war dagegen der mehr oder weniger identische Text des Römischen Hochgebets der Kanon, d. h. die Richtschnur für das angemessene Beten und ein wichtiges Zeichen der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche geworden. Wenn die 3. Auflage des Messbuches für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes vorliegt, werden im deutschen Sprachgebiet faktisch 13 Hochgebetstexte für die Messfeier zur Auswahl stehen. Unter vielen Gesichtspunkten dürfte dies ein guter Mittelweg sein.

Wer wahrnimmt, wie mühsam es für viele schon ist, regelmäßig sprachlich und inhaltlich stimmige Fürbitten zu formulieren, kann wohl kaum ernsthaft die Freiheit, die im 3. Jahrhundert der Bischof bei der Formulierung der Eucharistiegebete hatte, für ein taugliches Modell für die Gegenwart und womöglich für alle Priester halten. Vor allem ist zu bedenken, dass die vorgegebenen Texte Garantien für die kirchliche Gemeinschaft, katholische Rechtgläubigkeit und – bei allen möglichen Mängeln – ein gewisses Qualitätsniveau sind, das damit grundlegend gesichert ist. Vorgegebene Texte schützen zugleich die Mitfeiernden vor den Subjektivismen und Vorlieben einzelner – und damit sind heute wahrlich nicht nur die Priester gemeint. Der Preis für einen Verzicht auf normativ vorgegebene Texte wäre am Ende ein neuer Klerikalismus, dem viele Gemeinden hilflos ausgeliefert wären.

Die zentralen Gebete und Gebetsworte stehen zu Recht in besonderer Weise im Focus kirchlicher Aufmerksamkeit. Papst Paul VI. hatte sich sogar vorbehalten, alle volkssprachigen Fassungen der sogenannten sakramentalen Worte, also jener Worte, die für die Gültigkeit notwendig sind, selbst zu approbieren.⁹ Offensichtlich haben die Bischofskonferenzen mittlerweile hier wieder das Approbationsrecht, doch werden die sakramentalen Formeln auch nach den Bestimmungen der Instruktion „Liturgiam authenticam“ weiterhin direkt dem Urteil des Papstes unterworfen.¹⁰

Abschließende Thesen

Natürlich können alle diese Überlegungen nicht die pastoralliturgischen Spannungen auflösen. Aber vielleicht ist deutlich geworden, dass Verständlichkeit der liturgischen Texte nicht das einzige Kriterium ist, das es zu beachten gilt. Und vielleicht besteht die erste Herausforderung darin, dass wir uns in unserer Kirche darüber neu und besser verständigen müssen, was liturgische Sprache im Allgemeinen und Gebetsprache im Besonderen heute leisten kann und leisten

muss. Dabei gilt es auch wahrzunehmen, wo die Grenzen der Liturgie- und Gebetsprache sind. Sie vermag nicht alles, was wir uns angesichts vieler pastoralliturgischer Herausforderungen wünschen. Mit einigen Thesen sollen die Überlegungen abgerundet werden.

1. Liturgie ist grundsätzlich die Feier der Initierten. Liturgische Gebetsprache ist deshalb überfordert, wenn sie daran gemessen wird, ob sie als Medium der Erstkatechese taugt. Insofern sollten wir gerade beim kirchlichen Begräbnis den Mut zu den anspruchsvollen Texten unserer Tradition nicht verlieren, wenn die kirchliche Begräbnisfeier katholische Liturgie bleiben soll.
2. Liturgische Gebetsprache ist nicht zuerst Ausdruck des Glaubens der hier versammelten Gemeinde, sondern Ausdruck des Glaubens der Kirche. Deshalb darf das liturgische Gebet nicht Ausdruck individuellen oder kollektiven Subjektivismus sein, sondern muss eine gewisse Allgemeingültigkeit und eine katholische Weite haben.
3. Weil im liturgischen Gebet der Glaube der Kirche zum Ausdruck kommt, müssen liturgische Gebete rechtgläubig und theologisch richtig sein. Missverständlichkeit sollte nach Möglichkeit vermieden werden.
4. Liturgische Gebetsprache dient allerdings nicht zuerst der katechetischen und dogmatischen Belehrung, sondern soll den Gebetsakt motivieren, zum Ausdruck bringen und fördern. Deshalb muss sie nicht nur theologisch richtig, sondern auch spirituell aufbauend und ermutigend sein. Das beinhaltet auch eine Offenheit für poetische Ausdrücke und die Verwendung von biblischen und andere Bildern.
5. Nachdem die Kirche die Liturgie für die lebenden Sprachen geöffnet hat, steht sie weiter vor der großen Herausforderung, gute Texte in den verschiedenen Sprachen zu schaffen. So sehr die volkssprachige Liturgiesprache immer eine Sondersprache sein muss, so wenig

scheint es angemessen zu sein, dass die formalen Eigenheiten dieser Sondersprache letztlich nur Anleihen aus der lateinischen Vorlage sind. Eine deutsche Gebetsprache darf „kein verkleidetes Latein“¹¹ sein, sondern muss der Kommunikation mit dem lebendigen Gott dienen. Das impliziert einerseits ein Sprachniveau, das die Alltagskommunikation und den aktiven Sprachschatz der Mitfeiernden übersteigt. Das verbietet aber andererseits eine Sprachgestalt, die von der Sprachgebrauchsgemeinschaft als schlechtes Deutsch (oder Englisch, Französisch, Italienisch) wahrgenommen wird.

6. Liturgische Gebetsprache darf kunstvoll sein, aber nicht künstlich wirken. Allzu leicht würde sie dann als lächerlich wahrgenommen.
7. Eine kunstvolle und gehobene liturgische Gebetsprache bleibt eine Herausforderung für alle Liturgen – im Hören und im Sprechen. Auch wenn alle liturgischen Bücher auf höchstem Niveau und fehlerfrei entwickelt wären, bliebe die Aufgabe der Priester, den vorgegebenen Text so vorzutragen, dass es nicht nur Wortgeklingel ist, sondern Ausdruck des logogemäßen Gottesdienstes. Deshalb reicht es nicht, auf problematische Entwicklungen bei der Übersetzung der liturgischen Bücher aufmerksam zu machen. Der Einzelne muss sich fragen, wie er die vorgegebenen Texte so sprecherisch umsetzt, dass sie ihr Ziel erreichen können, Medium des Gebets der Kirche und derer zu sein, die jetzt zum Gottesdienst versammelt sind. Dabei gilt es, besonders darauf zu achten, die verschiedenen Genera liturgischer Rede zu unterscheiden und nicht zu vermischen.

Solche Überlegungen haben sich niedergeschlagen in dem Manuale, das die Bischöfe in Ergänzung zum Begräbnisrituale von 2009 veröffentlicht haben.¹² Das neue Manuale sucht die Verständlichkeit, aber nicht auf Kosten theologischer Rechtgläubigkeit. Es hält an den biblischen Anspielungen fest und macht nicht den Versuch, es allen

Menschen recht zu machen. Es ist kein Handbuch der Trauerpastoral, sondern bleibt Grundlage einer Liturgie, die zuerst ein Dienst am Verstorbenen ist. Aber das Manuale sollte nach dem Willen der Bischöfe jene Kritik positiv aufgreifen, die kein flaches Deutsch, sondern ein gutes Deutsch einfordert.

Das Manuale ist ein neues Buch, das kein liturgischer Selbstläufer sein wird, sondern Menschen braucht, die bereit sind, die unterschiedlichen Texte in ihrer jeweiligen Eigenart ernst zu nehmen und sprecherisch so umzusetzen, dass alle merken: Hier geht es um die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der sich uns im gekreuzigten und auferstandenen Herrn offenbart hat.

Anmerkungen:

- * Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag auf dem Tag der Priester und Diakone der Diözese Würzburg am 17. September 2012 in Heidenfeld, wurde für diese Veröffentlichung allerdings wesentlich gekürzt. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.
- ¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg u. a. 2009. Zur Kritik an diesem Buch *Winfried Haunerland*, Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gd 44 (2010) 173-176.
- ² Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Instruktion *Liturgiam authenticam*. 28. 3. 2001 (VApS 154).
- ³ Vgl. *Winfried Haunerland*, Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Messbuchs, in: Gd 39 (2005) 153-156.
- ⁴ Vgl. dazu *Winfried Haunerland*, Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre, in: HID 56 (2002) 240-248.
- ⁵ Vgl. *Winfried Haunerland*, Messbuchreformen im deutschen Sprachgebiet. Instanzen und Prozesse, in: *Jürgen Bärsch, Winfried Haunerland (Hg)*, Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010, 15-42.

- ⁶ Vgl. etwa „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Gebetsprache. Hg. v. *Benedikt Krane-mann, Stephan Wahle*, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- ⁷ Die kirchliche Begräbnisfeier 2009 (Anm. 1), Nr. 100.
- ⁸ TrAp 9 (FC 1, 241).
- ⁹ Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst, Rund-schreiben vom 25. 10. 1973, Nr. 1 (EDIL/DEL 3111)*.
- ¹⁰ Vgl. Instruktion *Liturgiam authenticam* Nr. 85 (VApS 154, 78–81).
- ¹¹ *Romano Guardini*, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum, in: *Literarischer Hand-weiser* 58 (1922) 49–58, 58; hier zit. nach: *Gunda Brüske*, „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie, in: *HID* 59 (2005) 62–72, 62.
- ¹² Vgl. *Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale*, hg. im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich*, Trier 2012.

Literaturhinweis:

Eigens hingewiesen sei auf die Neuerscheinung des im Artikel von Prof. Haunerland erwähnten „Manuale“ (s. Anm. 12). Es berücksichtigt die Sprachkritik am „Rituale“, gliedert dessen Inhalt stärker mit Blick auf die Erfordernisse der Praxis und ergänzt im Anhang die Begleitung von Trauernden, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist, die liturgischen Feiern bei Großschadensereignissen und Katastrophenfällen und die Feier der gemeinsamen Verabschiedung oder Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten. Zwei wetterfeste Einlegeblätter für die Beisetzung und die Urnenbeisetzung liegen bei.

Beide Bücher sind beim Deutschen Liturgischen Institut in Trier zu beziehen:

VzF Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628, 54216 Trier

Telefon: 06 51/9 48 08-50

Fax: 06 51/9 48 08-33

E-Mail: dli@liturgie.de

Nicolaus Klimek

Irgendwann

Der etwas andere Kreuzweg

Menschen, die nicht wie selbstverständlich in den Traditionen der katholischen Kirche aufgewachsen sind, stellen häufig die kritische, aber auch offene Frage nach der Botschaft traditioneller Riten und Gebete für uns heute. Das mag manchmal irritieren, kann aber auch dazu ermutigen, in den gewohnten Texten neue, hilfreiche Perspektiven zu entdecken. Als ich im letzten Jahr Exerzitien begleitet habe, bin ich im Garten des Hauses mehrmals täglich am Kreuzweg entlang gegangen. In dieser Zeit verdichtete sich für mich eine Perspektive, den Kreuzweg neu – in heutiger Zeit – zu denken.

Irgendwann, vielleicht, entscheidest du dich, der Liebe mehr zu trauen als allem anderen in Deinem Leben, mehr als der Karriere, mehr als Deiner eigenen Kraft und Geschicklichkeit, ja mehr noch als den geliebten Methoden oder Strukturorganisationen, die dir Sicherheit suggerieren.

I. Dann wird es immer welche geben, von denen du dafür verurteilt wirst, welche, die sagen: „So geht das nicht, das haben wir noch nie so gemacht und überhaupt, wo führt das hin?“

II. Bestimmt wird es dann an denen nicht mangeln, die versuchen, dich darauf festzunageln, wenn es knifflig wird. Möge der Geist dich stärken, dass du dieses Kreuz auf dich nehmen kannst.

III. Vermutlich wirst du irgendwann fallen. Dieses Kreuz kann keiner alleine stemmen und sich immer treu bleiben.

IV. Und deine eigenen Wurzeln werden dich einholen. Du musst dich deiner Vergangen-

heit – nicht nur deiner Mutter – stellen und dich mit ihr versöhnen, sonst gibt es keine Erlösung.

V. Aber dann wird auch jemand Neues, Unerwartetes da sein, der dir hilft – aus welchen Gründen auch immer.

VI. Andere werden an dir Maß nehmen, voll Bewunderung, weil auch sie hoffen wollen, dass die Liebe siegt und ein Bild brauchen, welches sie immer wieder daran erinnert.

VII. Doch auch dies alles wird dich nicht davor bewahren erneut zu fallen.

VIII. Irgendjemand wird dich bedauern und um dich weinen. So kommt auch etwas von deiner Liebe in den Tränen zu dir zurück.

IX. Und wieder wirst du fallen – fast schon eine schmerzliche Gewohnheit.

X. Andere werden sich deshalb über dich lustig machen, weil du in ihren Augen nackt dastehst. Sie verstehen den Weg der Liebe nicht.

XI. Dann nageln sie dich fest; und da machst du nichts mehr.

XII. Mit Sicherheit wird dein Weg zu Ende sein, bevor du die Welt gerettet hast.

XIII. Aber das macht nichts. Wie du gelebt hast, ist nicht umsonst – auch wenn es oft so aussieht. Es werden sich Weggefährten treffen, die sich um dich und dein Anliegen kümmern, wenn du nichts mehr tun kannst.

XIV. Und wohin sie dich auch legen, ER wird dich finden und SEINE Liebe wird deine Niederlagen überwinden. Am Ende wird die Liebe siegen.

Antoine Cilumba Cimbumba Ndayango

Passion

Leidenschaft und/oder Leiden

„Was haben Leidenschaften mit Leid zu tun? Gedanken zur Passion“. Unter dieser Überschrift ist eine Zusammenfassung des vorliegenden Aufsatzes im Magazin „drei“ erschienen.¹ Die Redaktion dieses Magazins fand diese Überschrift verständlicher als die folgende: „Passion: Leidenschaft und/oder Leiden“. Mir war/ist wichtig, einem breiten Publikum diesen Beitrag zur Verfügung zu stellen, und zwar in einer relativ ausführlichen Form. Dafür spricht nicht nur die Fastenzeit, sondern auch das ganze Kirchenjahr hindurch. Das „Pastoralblatt“, das über das Erzbistum Köln hinaus gelesen wird, bietet mir einen guten medialen Weg an.

Im Folgenden fokussiert sich der Leitfaden auf die Passion Jesu, welche es mit Leidenschaft und Leiden zu tun hat. Denn ohne diese beiden Aspekte wäre – meines Erachtens – schwierig, das, was unter der Passion Jesu zu verstehen ist, nachzuvollziehen. Ich möchte aber zunächst eine allgemeine Begriffserklärung, die mir für die weiteren Ausführungen hilfreich ist, abgeben,² dann mir Gedanken machen, und zwar zur Passion Jesu als Modell von Leidenschaft und Leiden sowie zur Imitation Jesu durch seine Nachfolger.

Begriffserklärung

In den Begriffen „Leidenschaft“ und „Leiden“ lässt sich die gemeinsame Wurzel „Leid-“ erkennen. Dies führt zur ersten Feststellung, dass nämlich Leidenschaft Leiden impliziert. Dagegen meint Leiden nicht unbedingt Leidenschaft. Uns geläufig sind Sätze wie z.B.: „Er (Sie) ist Lehrer(in) oder Arzt(in) aus Leidenschaft“; „Er ist

Priester oder Bischof aus Leidenschaft". Leidenschaftlichkeit ist in diesem Sinne die große Begeisterung oder Vorliebe für eine Tätigkeit oder eine Sache, die man gern macht wie: musizieren, kochen oder Auto fahren. Im Bereich des Fühlens wird eine starke, heftige und glühende Regung, Zuneigung oder Begierde als leidenschaftlich bezeichnet. Leiden aber meint eine schmerzliche Lebenserfahrung, die der Mensch macht, manchmal machen muss. Zeugnisse über Leiden gehen von der Erfahrung aus, dass es Kummer, Schmerz, Übel, Kränkungen, Schläge des Schicksals, Krankheiten, Verluste, Trauer, Tod etc. gibt. Der Leidende ist dann derjenige oder diejenige, der (die) Not erfährt, d.h. an der eigenen Seele und am eigenen Leib Schmerzliches erlebt, Qualen aussteht, Traurigkeit, Krankheit und andere Leidensformen erträgt und ertragen muss. Das Leiden als solches scheint „eine universale Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins zu sein“.³ Die Passion im Zusammenhang von Leidenschaft und Leiden zu verstehen, will nicht nach der moralischen Herkunft des Leidens fragen und der Theodizee-Frage nachgehen. Dies wäre ein für sich zu behandelndes Thema.

So unterschiedlich die Leidenschaft und das Leiden zu sein scheinen, sie lassen sich in dem einen Begriff zusammenfassen, dem der Passion. In diesem Begriff kann die Leidenschaft zum Leiden werden. Denn es gehört zum Wesen der Leidenschaft, dass sie so groß, stark, heftig und glühend sein kann, dass der Fühlende, Liebende und Begeisterte – gewollt oder ungewollt – darunter leidet oder wenigstens bereit ist, für seine Sache Leiden auf sich zu nehmen. Von daher wäre es unvollständig, Passion nur mit Leiden oder nur mit Leidenschaft zu übersetzen. Beide gehören so eng zusammen, dass sie zwei Seiten derselben Medaille bilden.

Dass der Mensch aus Leidenschaft leiden kann, ist uns nicht fremd. Vor uns und in unserer Zeit können wir genügende Beispiele dafür finden. Ich möchte aber von Jesus ausgehen, der das Modell und Vorbild für uns Christen ist. Die Art und Weise, wie er sein Leben programmatisch gelebt und sich dafür

bis zum bitteren Ende eingesetzt hat, kann nicht anders erklärt werden als, dass er aus Leidenschaft gehandelt hat und damit zum Leiden bereit war. So steht seine Passion im Zeichen von Leidenschaft und Leiden und kann nur unter diesen beiden Aspekten verstanden und erläutert werden.

Passion Jesu als Leidenschaft und Leiden

Die Passion Jesu und ihr Höhepunkt im Tod am Kreuz werden gewöhnlich mit Leidensgeschichte übersetzt. Daran erinnert uns das Kirchenjahr auf vielfältige Weise. Die Erinnerung begegnet uns in der Ikonographie mit ihren Plastiken, Mosaiken, Fresken und Tafelbildern, in der Musik gerade in den kirchenmusikalischen Vertonungen der Leidensgeschichte Jesu. Besonders eindrücklich ist diese Erinnerung in der liturgisch-theologischen Verkündigung des Herrenleidens in der Quadragesima, der vierzigtätigen Fastenzeit, besonders im Heiligen Triduum, den drei Tagen Gründonnerstag, Karfreitag und Ostersonntag. Die Bezeichnung „memoria passionis“ ist uns in diesem Zusammenhang vertraut.

Die intensivste Form der „memoria passionis“ ist der Kreuzweg. Hier wird das Leiden Jesu bildlich verdichtet und den Gläubigen für die Andacht vor Augen gestellt. Gezielt wird hier die Betrachtung der „via dolorosa“ Jesu aufgezeigt, die von der Gefangennahme bis zu Golgota geht, wo das Leiden in den Tod am Kreuz mündet.⁴

Die Erinnerung an die Leidensgeschichte Jesu durch die o. g. Ausdrucksformen geht von den Berichten aus den vier Evangelien aus. Freilich stellen alle vier Evangelisten das Leiden Jesu im Wesentlichen dar. Sie sind sich einig über die entsprechenden Passions-szenen wie etwa die Gefangennahme, das Verhör, die Verleugnung durch Petrus, die Verhandlung vor Pilatus, die Verspottung, die Kreuzigung, den Tod und das Begräbnis Jesu.⁵ Da ihre Berichte gedeutete Berichte sind, haben die Evangelien keine Absicht, die (berechtigten) Fragen nach der Chronologie

und der historischen Faktizität zu beantworten. Das heißt, die Berichte über die Passion Jesu leben davon, dass das Leiden Jesu ohne seine Verbindung mit dem Heilsplan Gottes und der Bereitschaft Jesu, diesem Plan zu entsprechen, unverständlich blieb. Damit nimmt die Passion Jesu – trotz ihrer Grausamkeit – eine Wende, die den geschundenen Jesus zum Gerechten und Sieger macht, besser gesagt zu einem Liebenden und Getreuen. Insofern geht jegliche Frage nach der Legalität des Prozesses und der Hinrichtung Jesu an der neutestamentlichen Botschaft vorbei.

Ihm – Jesus – ging es um Gott und die Menschen: Gott bekannt bzw. sichtbar machen und die Menschen zu Gott und zueinander führen. Im Geist der Treue dazu ist er herumgegangen, um die Gottesherrschaft zu verkündigen und das Gute zu tun. Dieses sein Lebensprogramm nahm er radikal wahr und erfüllte es mit innerer Hingabe. Nichts konnte ihn von diesem Lebensweg abbringen. Er nahm die Gewalt gegen ihn und das ungerechte Urteil in Kauf. Er setzte damit ein deutliches Zeichen für seine Liebe bis zum bitteren Ende (Opferbereitschaft). So und nur so kann man die Paradoxie des Leidens und des Kreuztodes Jesu nachvollziehen.

Von daher ist die Passion Jesu vielmehr eine leidenschaftliche Geschichte, ohne die das Leiden und der sich daraus ergebende Tod am Kreuz unverständlich blieben. Wenn Jesus – nach dem Johannesevangelium – sagt: *„Es gibt keine größere Liebe, als wenn ein er sein Leben für seine Freunde hingibt“* (Joh 15,13), spürt man, wie sehr er von der glühenden Leidenschaft, aus der er handelte, ergriffen war. Er sagte seinen Jüngern diese Worte zum Abschied. Das heißt, vor seinem Weggang versammelte er seine Jünger um sich und hinterließ ihnen seinen letzten Willen. Unter anderem gab er ihnen das Liebesgebot. Dafür gab er sich ihnen als Vorbild, indem er die Größe seiner Liebe betonte und seine Lebenshingabe als Maßstab für die Erfüllung des Liebesgebotes nannte.⁶ Dies sagte er, um seinen Jünger zu zeigen, dass das Durchhalten der Gebote in

einem Gebot zusammengefasst ist, nämlich im Liebesgebot.

Die Liebe, zu Gott und Menschen, aus der Jesus selbst gelebt und gehandelt hat, soll nun von seinen Nachfolgern befolgt werden. Denn daran soll die Welt erkennen, dass sie Jünger Jesu sind: *„Dies trage ich euch auf: Liebt einander“, sagt er (Joh 15,17)*. Die Gottes- und Nächstenliebe wird dann zum Zeichen und Prüfstein wahrer Jüngerschaft.

Von daher scheint mir letztendlich berechtigt zu sein, die Leidensgeschichte Jesu mit Liebesgeschichte zu übersetzen. Die Liebesgeschichte Jesu begann mit seiner Menschwerdung, entfaltete sich in seinem programmatischen Einsatz und erreichte ihren Höhepunkt in Leiden und Tod am Kreuz. Sie lässt sich auch so verstehen, weil sie auf die ursprüngliche Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen zurückgreift, und zwar seit der Erschaffung der Welt und im Lauf der Heilsgeschichte. Also, nicht aus Lust zum Leiden, sondern aus glühender Liebe nahm Jesus den Leidens- und Kreuzweg auf sich. Er machte das Zeichen des Kreuzes zum Zeichen der Liebe, und er deutet damit darauf hin, dass, wer wirklich liebt, auch dazu bereit ist, dafür zu leiden und sich hinzugeben.

In der Nachfolge Jesu

Die leidenschaftliche Liebe gibt Jesus als neues Gebot⁷ an alle weiter, die ihren Lebensweg mit ihm, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gehen wollen. So soll dann auf diese Weise die Liebesgeschichte zwischen Jesus und den Seinen weitergeschrieben werden. Angefangen hat das Weiter-schreiben bei denen, die er im engeren Sinne des Wortes als Apostel auserwählt hatte, um als Nachfolger aufzutreten und in Anlehnung an die zwölf Stämme Israels als Vertreter des neues Volkes Gottes in der Nachfolge Jesu. Die Liebesgeschichte ließ sich auch mit allen schreiben, die am Kreuzweg Jesu standen oder mit ihm den Kreuzweg gingen. Gemeint sind nicht die Widersacher und Peiniger Jesu, sondern

Menschen, die ihn begleiteten und ihm beistanden: Die Kreuzesnachfolger im engeren Sinn des Wortes. Das waren: die Apostel, die Gottesmutter Maria, Simon Kyrenaios, Veronika, Weinende Frauen, Maria Magdalena, Maria (die Mutter von Jakobus dem Kleinen und von Jose), Salome, unbenannte Frauen, Joseph aus Arimathäa und viele Unbekannte. Sie haben alle – unseren Evangelien nach – eins gemeinsam, nämlich sie waren zum einen privilegierte Zeugen der leidenschaftlichen Liebe Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz, und sie machten zum anderen auf unterschiedliche Weise – und trotz ihrer Schwäche – ihre Liebe zu Jesus kund.

Maria nahm vom Blickkontakt bis zum Begräbnis das Leiden ihres Sohnes hin und litt – wie jede Mutter – mit ihrem Sohn; Simon Kyrenaios leistete den Soldaten keinen Widerstand und wurde zum Mitleidenden und Mitfühlenden; Veronika, die das Leidensantlitz Jesu aufnahm und es in ein Tuch für die kommenden Generationen einprägte, sorgte dafür, dass das Angesicht des geschundenen Jesus nicht in Vergessenheit geriet, sondern allen Generationen gezeigt werden kann; die Frauen, die am Kreuzweg standen, beweinten den leidenden Jesus; Joseph von Arimathäa, der fromme Jude, sorgte für das Begräbnis, und zeigte damit Gottes Ehrfurcht; und "[...] viele andere Frauen waren mit Jesus nach Jerusalem hinaufgezogen" (Mk 15,40b).

Genauso wie die sich in Jerusalem befindenden Jünger macht die Nachfolge weitere Schritte durch die im Anschluss an das Martyrium des Stephanus Verfolgten,⁸ die mit ihrem Bekenntnis zum Namen Jesu das Tor in die Weitentwicklung der Kirche öffneten. Dazu kam Paulus, der eine besondere Leidenschaft für die Sache Jesu zeigte und am Ende das Leiden am Beispiel Jesu auf sich nahm.

Das Martyrium, also die Leidensgeschichte und der Tod von vielen, die auf den Spuren Jesu waren, angefangen mit den Aposteln und dann immer wieder bis heute, versteht sich als eine Antwort auf die erfahrene Liebe Gottes durch Jesus von Nazaret. Die heftige und glühende Liebe zum Evangelium lässt

Christen und Christinnen bis zum bitteren Ende gehen. Allein der Ausdruck Martyrium wird im christlichen Sinn in Verbindung mit der Nachfolge Jesu im Zeugnis und Kreuztragen bis in den Tod gebracht. Von daher sehe ich in den Worten des Apostels Paulus an die Römer die Erklärung zum Leben aller, die – trotz aller Widrigkeiten – in Treue zu ihrem Taufversprechen ihren Weg als christliche Menschen gehen und sich für die Mitmenschen einsetzen. So heißt es aus dem Römerbrief: „*Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tode ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat*“ (Röm 8,35-36). Nur wer liebt, der kann ermessen, was es bedeutet, dass sich Jesus für die Menschen hingegeben hat. Leidenschaft bis zum Äußersten – das ist Passion.

Aber nicht nur in der Leidenschaft bis zum Äußersten, sondern auch in den kleinen Liebestaten und Toden des Alltags lässt sich die leidenschaftliche Liebe erkennen. Da sind christliche Eltern, christliche Männer und Frauen sowie Seelsorger, die im Rahmen ihrer bunten und vielfältigen Verantwortung in Gesellschaft und Kirche und in der Treue zum Evangelium agieren und bereit sind, schmerzliche Erfahrungen auf sich zu nehmen, damit andere Menschen leben können. Das ist Passion im Sinne von reiner Liebe und Bereitschaft zur Opfergabe für Gott und Menschen.

Zusammengefasst lässt sich folgendes festhalten:

Aus dem Zusammenhang von Leidenschaft und Leiden ergibt sich, dass die Passion Jesu – trotz ihres schmerzlichen Charakters – vielmehr von ihrer konstruktiven Seite betrachtet werden sollte, nämlich, dass er bis zum bitteren Ende liebend gedient hat. Dafür ist das Leben Jesu das Beispiel schlechthin: Aus Liebe zu Gott und den Menschen ist er seinen Weg gegangen, und zwar von Galiläa bis nach Jerusalem, ins Leiden und Sterben. Und aus seiner liebenden Hingabe ist Heil und Rettung entstan-

den, und zwar für alle, die ihm nachfolgen.

Nur in derselben liebenden Haltung seitens der Nachfolger Jesu kann auch heute der befreiende und rettende Einsatz für die Mitmenschen gelingen.

Norbert Bauer

Karfreitag

Anmerkungen:

- ¹ drei 1/2011, S. 10–11. „drei“ ist das Magazin der Katholischen Kirche in Brühl. Es wird an die Haushalte in Brühl verteilt.
- ² Der Kerngedanke kann in jedem Lexikon oder Schlagwort nachgelesen werden.
- ³ Herbert Vorgrimler: Neues Theologisches Wörterbuch. 2. Auflage. Freiburg – Basel – Wien 2000, S. 385.
- ⁴ „Das Kreuz ist bei den Katholiken in der ausführlichen Form des Kreuzweges nicht wegzudenken. Kein Katholisches Gotteshaus ist ohne Kreuzweg vorstellbar“ (Antoine Cilumba Cimbumba: Kreuzweg – Lebensweg. Der Udlerer Kreuzweg. In: Pastoralblatt 9/2011, S. 274).
- ⁵ Dazu siehe: Mk 14,43–15,47; Mt 26,47–27,61; Lk 22,47–23,56; Joh 18,11–19,42.
- ⁶ Die parallelen Worte Jesu kommen vor in: Joh 13,1–17,26.
- ⁷ Eine weitere Parallele dazu lautet: „Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16).
- ⁸ Siehe Apg 6,8–8,25.

„Ich beneide alle, die an Gott glauben. Das würde ich wirklich gerne können. Leider schaffe ich es aber nicht. Ich brauche Beweise. Ich würde gerne wissen, ob die Zehn Gebote wirklich von Gott kommen oder ob der Moses sich die selbst ausgedacht hat.“¹ An dieser Aussage des Schauspielers Christian Ulmen, die in der Zeitschrift *Chrismon* zu lesen war, ist für mich eins besonders auffallend: Da will jemand an Gott glauben, kann es aber nicht, weil die Bibel für ihn nicht genügend Beweiskraft besitzt. Für viele Menschen steht und fällt der Glaube an Gott mit der Glaubwürdigkeit der Bibel. Für den Schauspieler Christian Ulmen ist die Frage nach den Zehn Geboten bedrängend, für eine Schülerin eines Kölner Gymnasiums, der ich vor kurzem bei einem Unterrichtsbesuch begegnete, war es die Frage nach Adam und Eva. Für sie war die Alternative klar: Stimmt die Erzählung von Adam und Eva so nicht, dann existiert auch Gott nicht. Ich könnte Ihnen noch von weiteren Gesprächen und Biographien erzählen, von Menschen, deren Glaube an Gott angesichts der zahlreichen Widersprüche und Fragwürdigkeiten der Bibel ins Stolpern geriet. Und Sie werden, ebenso wie ich, angesichts der biblischen Ungenauigkeiten ab und zu ins Nachdenken kommen.

Ich spreche heute am Karfreitag darüber, weil mir besonders an den Texten zum Sterben Jesu eine Widersprüchlichkeit auffällt. Ein offensichtliches Beispiel haben wir eben in der Passionsgeschichte nach Johannes gehört: *„Als Jesus von dem Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht!“* Am Palmsonntag wird ebenfalls die Passionsgeschichte vorgelesen, jedoch aus dem Lukasevangelium. Dort lauten die letzten

Worte Jesu am Kreuz „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“

Jeder halbwegs aufmerksame Zuhörer wird sich fragen müssen. Was stimmt denn jetzt? Was hat Jesus nun als Letztes gesagt? Um die Verwirrung zu vergrößern, können wir noch die Version des Mk- bzw. Mt-Evangelium hinzunehmen, denn dort finden wir noch eine weitere Variante: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Das Dilemma, dass uns in den vier Evangelien drei unterschiedliche Sterbeworte Jesu begegnen, können wir nicht auflösen. Auch eine historisch-kritische Exegese, die uns viele wichtige Erkenntnisse liefert, wird nicht mehr rekonstruieren können, was die letzten Worte Jesu wirklich waren. Sogar der Papst legt sich in seinem Jesus-Buch nicht fest, was nun das „Letzte Wort“ war. Wir können es nicht wissen.

Viele werten diese Widersprüchlichkeit als Beweis, dass die Bibel nicht stimmen kann.

Vielleicht können wir dies aber auch anders sehen, vielleicht sind die differierenden Textfassungen auch eine Chance? Vielleicht ist genau das, was viele als Makel der Bibel sehen, ihre Qualität? Z. B. beim Sterbewort Jesu: So fragt sich der Mainzer Theologe Thomas Hieke „Ist es nicht faszinierend, dass wir verschiedene Zeugnisse über das Sterbewort Jesu haben, wenn man sich überlegt, wie unterschiedlich Menschen dem Tod begegnen?“² Manche Menschen sterben in großer Verzweiflung, in großer Unruhe, manche Menschen schlafen friedlich und erfüllt ein, manche Menschen legen im Tod ihr Leben mit großem Vertrauen in die Hände Gottes. „Allen ist Jesus mit seinem Sterbemoment nahe“ (Thomas Hieke).

Wenn wir wirklich davon ausgehen, dass wir in der Bibel Gottes Wort in Menschenwort vorfinden, können wir diese Unterschiedlichkeit, ja die Widersprüchlichkeit auch positiv wahrnehmen, nicht als Dokument menschlicher Fehlerhaftigkeit, sondern

als gottgewollte Chance und Herausforderung. Worin besteht der Erkenntnisgewinn in der teilweise offensichtlichen Widersprüchlichkeit der biblischen Überlieferungen? Vielleicht wird dies plausibel, wenn wir bedenken, dass Geschichtsschreibung nie nur Rekonstruktion von Vergangenheit ist. „Geschichtserinnerungen dienen der Erfahrungsstrukturierung, der Handlungsorientierung und der Identitätsstiftung“³, so die Würzburger Exegetin Barbara Schmitz. Jede historische Arbeit, sei es die biblische, sei es die gesellschaftliche, hilft uns nicht nur, das Vergangene besser zu verstehen, sondern auch uns heute besser zu erkennen und uns besser zu orientieren. Dies war auch in den Zeiten so, als die Evangelien verfasst wurden, also zum Ende des 1. Jh. n. Chr. Sie entstanden zu unterschiedlichen Zeiten und dienten den unterschiedlichsten Gemeinden als Grundlage ihres Wirkens. Viele Gemeinden kannten zunächst nur ein Evangelium. Ganz verkürzt kann man sagen, dass zuvor für die Gemeinden in Klein-Asien vor allem das Johannes-Evangelium bestimmend war, für die Gemeinde in Rom hingegen das Markus-Evangelium. Es ist bis heute für die Forscher ein Rätsel, wie sich die Kirche in der darauf folgenden Zeit darauf verständigt hat, dass diese vier Evangelien in der ganzen Kirche Anerkennung gefunden haben und um ca. 180 n. Chr. als Sammlung vorlagen. Eine Beobachtung finde ich bei dieser Entwicklung wirklich auffallend: Bei der Zusammenstellung der vier Evangelien wurde die Unterschiedlichkeit aufrechterhalten. Wenn der Prozess heute erneut anstünde, würde es wahrscheinlich anders aussehen. Es würde eine Expertenkommission eingesetzt, die ein Kompromisspapier erstellen würde, wahrscheinlich mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner, und am Ende würde ein harmonisiertes Einheitsevangelium stehen, in dem vielleicht keine „Fehler“ mehr wären, bei dem aber viele Besonderheiten und Kleinigkeiten unter den Tisch gefallen wären. Es wäre viel verloren gegangen. Um es für die Texte des heutigen Karfreitags zu formulieren: Es wäre doch wirklich schade, wenn nur ein Sterbewort Jesu überliefert wäre, und

dadurch der Eindruck entsteht: Nur wer beim letzten Atemzug verzweifelt ist, stirbt „richtig“, oder nur der, der voller Vertrauen und gottergeben stirbt.

Hans-Joachim Sander

Evangelisierung

Eine Emmaus-Überraschung

Anmerkungen:

- ¹ Chrismon 4/2012, 20.
- ² Thomas Hieke, Die Wahrheit ist eine Person. Marginalien eines Alttestamentlers zum zweiten Teil des Jesus Buches von Papst Benedikt XVI., in: Thomas Söding (Hrsg.) Tod und Auferstehung Jesu, Freiburg 2011, 17 f.
- ³ Barbara Schmitz, Geschichte Israels, Paderborn 2011, 10.

Die Vergegenwärtigung des Konzils vor 50 Jahren steht seit dem letzten Herbst unter dem Stichwort der Evangelisierung. Es gab eine Bischofssynode darüber, und der Papst hat dafür ein Jahr des Glaubens eröffnet, der neu zu entdecken ist. Das entspricht der pastoralen Matrix des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es hat die Religionsgemeinschaft einer weltweit verbreiteten katholischen Kirche zu einer Pastoralgemeinschaft geführt, die es zwischen Gott und den Menschen von heute gibt. Während die Religionsgemeinschaft an der sichtbaren Kirche hängt, kristallisiert sich die pastorale Gemeinschaftsform am unsichtbaren Evangelium. In der Evangelisierung werden beide auf in eine doppelte Wechselwirkung gesetzt, die den Menschen heute zumutet, unsichtbar an sich selbst zu wachsen, und die es der Kirche heute zumutet, sichtbar an diesen Menschen zu wachsen. Dabei beginnt ein Glauben, dass der unsichtbare Gott auch die sichtbare Kirche befeuert und dass er nicht locker lässt, sie über sich hinaus in eine unsichtbare Dimension wachsen zu lassen, die an den vielen kleinen unscheinbaren Orten des Lebens hervortritt. Dieses Wachsen hat vier Dimensionen.

Vier Dimensionen von Evangelisierung

Evangelisierung lässt niemanden kalt, wenn sie stattfindet. Das ist das erste, was darüber zu sagen ist. Sie findet auf allen Ebenen der Kirche statt oder sie findet nicht statt. Es ist eine integrale Angelegenheit; niemand ist darin bevorrechtigt, weil sie alle nötig haben – alle in der Kirche, wohlge-merkt. Der erste Schritt der Evangelisierung

ist daher die kirchliche Selbstevangelisierung, was die Entdeckung des Evangeliums von denen bedeutet, die bereits glauben. Das führt sie selbst in eine Pastoralgemeinschaft mit Gott hinein; diese verbindet alle Menschen mit dem universalen Heilswillen Gottes, weshalb jeder Mensch ein Recht darauf hat, seinen je eigenen Platz in dieser Verbindung zu entdecken.

Hier zeigt sich die zweite Dimension: *Glauben ist kein Selbstläufer in der Evangelisierung*; denn er ist ja gerade, woran Menschen wachsen sollen, und es ist der Glaube, an dem die Kirche über sich hinauswächst. Es gibt defizitären Glauben bei Menschen und sogar evangelisierungsunfähige Glaubensvorstellungen in der Kirche; es gibt, dogmatisch gesagt, den falschen Glauben, und damit ist Evangelisierung einfach nicht zu machen. Die Bindung des Jahres des Glaubens an das Zweite Vatikanische Konzil ist deshalb eine Chance, um Glaubensformen los zu werden, die der Evangelisierung im Wege stehen, wie etwa eine Missachtung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, bei der Beanspruchung von Offenbarung, wie etwa ein Ressentiment gegen die religiösen Wahrheiten anderer, insbesondere die des jüdischen Glaubens, bei der Verkündigung Christi, wie etwa Monophysitismus oder Nestorianismus über die komplexe Wirklichkeit der Kirche. Das sind Glaubensweisen, die den göttlichen Gehalt der Kirche von ihren menschlichen Vollzügen so trennen, dass zwei Kirchen entstehen, oder die beide so vermischen, dass der menschliche Anteil der Kirche aufgelöst wird im göttlichen Bereich. Dann stünde Kirche zwar immer heilig da, aber sie könnte ihrem Bedürfnis nach ständiger Erneuerung nicht nachkommen, das nach Evangelisierung verlangt.

Der Weg geht also von der Evangelisierung zum Glauben, nicht umgekehrt. Es ist nicht so, dass es Evangelium gäbe, weil Glauben da wäre; es ist vielmehr so, dass es den christlichen Glauben nur geben kann, weil es das Evangelium gibt. Nicht weil wir glauben, ist

Gott Mensch geworden, ist Jesus gekreuzigt worden und ist Christus auferstanden, sondern weil Gott Mensch geworden ist, Jesus gekreuzigt wurde und Christus auferstand, gibt es den Glauben. Wer glaubt, ist also nicht schon evangelisiert, vielmehr glaubt überraschend anders, wer sich evangelisieren lässt. Das Evangelium ist eine Überraschung für den Glauben. Jesus nannte sie Umkehr.

Hier zeigt sich die dritte Dimension von Evangelisierung. *Wer mit dem Evangelium in Berührung kommen, wird überrascht*. Schließlich lässt der Glaube an Gott alles in einem neuen Licht erscheinen, wie es Gaudium et spes 11 sagt. Diese Überraschung ist das primäre Merkmal der Selbstevangelisierung und das entscheidende Kriterium der Weitergabe des Glaubens. Das gilt durchaus am meisten für die, die diesen Glauben weitergeben. Denn es ist ja höchst unwahrscheinlich, dass andere zu glauben beginnen, weil man den eigenen Glauben weitergibt. Schließlich müssen diese anderen ja selbst glauben. Evangelisiert zu glauben ist kein geistlicher Klonierungsvorgang, sondern eine produktive Mutation des Glaubens, den man selbst hat. Schließlich funktioniert die Weitergabe erst dann, wenn die Defizite, die man selbst im Glauben hat, nicht auch noch die anderen belasten, an die man den Glauben weitergibt. Wenn diese Defizite weitergegeben werden, dann kommt es zu keiner Evangelisierung, sondern zu einer Klonierung der eigenen Idiosynkrasien im Glauben. Eine Weitergabe des Glaubens, die gelingt, also evangelisiert, ist ein Wunder. Dieses Wunder ist die unsichtbare Dimension im sichtbaren Vorgang einer Weitergabe des Glaubens. Man kann sogar sagen: Nur wer vom Evangelium überrascht wird, kann den Glauben weitergeben. Noch genauer: Wer vom Evangelium überrascht wird, muss den Glauben an es weitergeben, weil die Überraschung so groß ist, dass man sie mit anderen teilen muss, um überhaupt mit ihr zu Recht zu kommen.

Dabei stellt sich eine verkomplizierende Wendung ein, die die vierte Dimension von

Evangelisierung darstellt: *Wer das Evangelium glaubt, stellt überrascht fest, was sie oder er glaubt, wenn er oder sie diesen Glauben weitergibt.* Deshalb muss man ja auch den Glauben weitergeben, um ihn überhaupt in einem für das Evangelium tauglichen Zustand zu haben. Diese Überraschung kann man nicht für sich behalten. Das Evangelium ist kein Lottogewinn, den man besser unsichtbar hält, damit man mit ihm zu Recht kommt. Die Überraschung des Evangeliums verblüfft; sie macht also sprachlos. Über diese Verblüffung, die sprachlos macht, kommt man nur hinweg, wenn man anderen davon zu erzählen beginnt. Die anderen treiben einen regelrecht zur Sprache. Gläubige sind und bleiben über den Glauben sprachlos, wenn ihnen niemand zuhört.

Deshalb stimmt es, dass der Glaube vom Hören kommt, aber es ist das Hören der anderen, nicht das Horchen auf das eigene Gebrabbel. Ein Glaube, der nicht weitergegeben werden will oder gar darf, hat mit dem Evangelium nichts zu tun; das ist die missionarische Eigenschaft der Evangelisierung. Um diese Eigenschaft des Evangeliums dreht sich alles in der Evangelisierung: Das Evangelium gehört allen Menschen, es ist ein Erbe der Menschheit und es ist den Menschen, die Kirche sind, anvertraut, um es allen weiter zu geben. Wir haben es nur, um es mit anderen zu teilen. Hören wir auf, es zu teilen, verfälscht es in unseren Seelen und Kirchen. Das Evangelium gibt es erst in der Evangelisierung, nicht zuvor, nicht danach und nicht unabhängig davon. Das führt zu zwei Merkmalen der Evangelisierung.

Zwei Merkmale von Evangelisierung

Evangelisierung nimmt das Evangelium erstens geschichtlich und sie gibt zweitens dem Heil Raum, das ihre Botschaft verkörpert. Evangelisierung ist nicht einfach Glaube, vielmehr bringt sie Geschichte in den Glauben und mutet ihm jene Ortswechsel zu, die mit dem Kreuz als Ort Gottes

und der Auferstehung als Raum des Lebens verbunden sind. Der Raum des Lebens von Menschen, also ihr Alltag, und die Geschichten des Glaubens, also die Überraschungen darin, gehören zusammen. In dieser Verbindung – und nicht jenseits von ihr – findet Evangelium statt. Hier hat es einen Ort, an dem seine Geschichten Raum greifen. Es gibt daher Glaubensgeschichten, die selbst zum Evangelium gehören, weil sie in verdichteter Form sichtbar machen, wie Evangelisierung Raum greift. Eine davon ist berühmt, obwohl sie verstörend ist. Es ist die Geschichte der Emmausjünger.

Im Vorbereitungsdokument für die Bischofssynode des letzten Herbstes hatte sie einen prominenten Platz. In der Nr. 38 hieß es: „Die Geschichte der Emmausjünger (vgl. Lk 24,13-35) ist ein Beispiel für die Möglichkeit, dass die Kenntnis Jesu fehlgeleitet sein kann. Auf dem Weg nach Emmaus sprechen die beiden über einen Toten (vgl. Lk 24,21- 24), erzählen von ihrer Frustration und vom Verlust ihrer Hoffnung. Sie stellen uns die Möglichkeit vor Augen, dass die Kirche zu allen Zeiten Trägerin einer Botschaft sein kann, die kein Leben schenkt, sondern den Christus, den sie verkündet, und die Verkünder und daher auch die Empfänger der Verkündigung im Tod eingeschlossen lässt“ (Instrumentum laboris für die Bischofssynode 2012). Das ist ein überraschender Satz, weil er eine klare Selbstrelativierung beinhaltet, die für kirchliche Dokumente nicht selbstverständlich ist.

Bei den Emmausjüngern muss also zu erfahren sein, wie Evangelisierung nicht gelingt, aber auch zu sehen sein, was sie zu einem Vollzug des Evangeliums macht. Diese Geschichte gibt den zwei Merkmalen von Evangelisierung, der Geschichte und dem Raum des Evangeliums, einen befremdlichen Ausdruck. Sie erzählt eine Geschichte, wie Evangelisierung einfach nicht gelingt und wie sich doch der Raum des Heils öffnet. Sie erzählt, wie geht, was eigentlich nicht gehen kann. Sie erzählt also ein Wunder. Es geht um die verwunderliche Nähe Gottes, die so

überraschend ist, dass sie sich ganz anders einstellt, als selbst die es vermuten, die direkt mit ihm, also mit Gott, zu tun haben. Die Schlüsselfrage ist dabei die Sichtbarkeit.

Die Emmausjünger und der Auferstandene – eine Abduktion auf Gottes Sichtbarkeit

In dieser Geschichte (Lk 24,13-35) sind die Orte wichtig, die erwähnt werden – Jerusalem und Emmaus, also die Stadt und das Dorf. Sie charakterisieren die Personen und haben hohe theologische Bedeutung. Die Jünger gehen von der Stadt in das Dorf; denn die Stadt ängstigt sie, weil sie ein Ort des Todes ist. Jesus wurde hier ums Leben gebracht und sie müssen nun fürchten, dass sie selbst von der Macht dieses Todes bedroht sind, weil sie hier als Jesu Jünger identifizierbar sind. Auf dem Land sind sie damit nicht so leicht sichtbar. Aber gerade das macht sie selbst blind; denn sie erkennen nicht, wer mit ihnen aufs Land hinausgeht, als der auferstandene Jesus zu ihnen stößt.

Das, worüber sie reden, beinhaltet nicht nur Jesu Hinrichtung, sondern auch die Osterbotschaft. Beide Themen machen sie also blind – nicht nur das Kreuz, sondern auch das leere Grab. Ostern und Karfreitag sind nicht selbst evident, beide müssen in ihrer Bedeutung erst entdeckt werden. Das ist eine entscheidende Einsicht für die Evangelisierung: Ostern erschließt sich nicht von selbst. Man hat also noch nichts Evangelisierendes gesagt, wenn bekannt wird, Jesus sei auferstanden. Das scheint eher zu verdecken, worauf es ankommt. Wer sich wie die Jünger auf dem Weg nach Emmaus vom Ort des Todes abwendet, wird von der Auferstehungsbotschaft regelrecht vernagelt. Auferstehung gibt es nur in Wechselwirkung zum Kreuz, und beides relativiert die jeweils überwältigende Macht des anderen. Diese Wechselwirkung ist das Evangelium selbst; Evangelisierung zieht stets in diese Wirkung hinein.

Auf dem Weg raus aus der Stadt in das vermeintlich gewaltfreie Land kann die Botschaft nicht gelingen, auf die es ankommt. Dem Ort des Todes Jesu den Rücken zu kehren, erzeugt einen Tunnelblick, der gerade nicht die wahrnimmt, mit denen man es zu tun bekommt, selbst wenn es sich um Gott handelt, bzw. gerade wenn es sich um Gott handelt. Der christliche Glaube ist ein städtischer Glaube, keine ländliche Religion. Gott ist ein prekäres Stadtereignis, kein idyllischer Landspaziergang. An ihn zu glauben, bestätigt keine vertraute und überschaubare Welt.

Natürlich kann man Gott auf dem Land glauben; man muss nicht in die Stadt umziehen, bloß weil er ein Stadtereignis ist. Ihn aber auf dem Land zu glauben, macht aus diesem Land mit einem Mal eine ziemlich komplizierte Welt. Denn dann muss dort Evangelisierung stattfinden und die lässt sich nicht überschauen. Man denke nur an die Benediktiner; zu deren Gründungsimpuls gehört es, aus der Stadt hinaus aufs Land zu fliehen. Aber ausgerechnet dort haben sie das Kloster nötig, um glauben zu können. Klöster sind sehr komplizierte Lebensräume, die von einem denkwürdigen Rhythmus bestimmt sind: „ora et labora“. Man stelle sich für einen Augenblick vor, ein ganzes Leben lang durchhalten zu müssen, zwischen beten und arbeiten zu wechseln. Das ist nicht zu schaffen, weil es das ganze Leben verkompliziert. Aber im Kloster wird entdeckt, dass das geht, weil es den Alltag komplizierter macht. Dieser Rhythmus macht das Kloster, dem die Benediktiner wegen ihrer *stabilitas loci* nicht ausweichen können, zu einer *civitas Dei* auf dem Land. Hier wird die ganze Komplexität des Lebens lebendig.

Der christliche Glaube ist also hoch kompliziert und unabhängig von einem prekären Ort wie der Stadt nicht zu begreifen. Die Stadt Jerusalem, mit der er historisch und strukturell verbunden ist, ist überaus ambivalent. Sie ist auf der einen Seite der Ort, an dem der Prediger Jesus Erfolg hat, und zugleich ist sie der Platz, an dem der

Tempelkritiker Jesus zu Tode gebracht wird und seine Botschaft an der kombinierten Macht von religiöser und politischer Obrigkeit scheitert. Diese Stadt ist ein Ort Gottes und zugleich eine Relativierung seiner Präsenz. Evangelisierung stellt sich dieser Ambivalenz und überschreitet, was darin sprachlos macht.

Als Jesus die Jünger auf dem Weg nach Emmaus fragt, worüber sie reden, bleiben sie stehen. Sie sind traurig, heißt es, aber sie trauern nicht. Sie sind enttäuscht und fühlen sich bedroht, sie sind nicht betroffen und zum Abschied bereit. Es lief nicht so, wie sie es wollten. Es lief anders, aber sie können es einfach nicht wahrhaben. Deshalb können sie sich nicht vorstellen, dass jemand anders nichts davon weiß, was sie so sehr umtreibt, wie dieser Fremde. Er relativiert damit die Bedeutung ihrer Betroffenheit für alle anderen. Es zeigt sich, dass das Geschehen von denen, denen es geschah, falsch wahrgenommen wird. Die beiden Jünger, die unfähig sind zu trauern, fühlen sich wie betrogen, weil ihre großen Hoffnungen zerstoßen sind. Diese waren allerdings nur Utopien wie der unaufhaltsame Erfolg, die Macht des Wortes und der Tat, die alle anderen Mächte aus dem Feld schlägt. Nichts davon hat sich bewahrheitet. Es war einfach ein falscher Glaube. Er muss verlassen werden, wenn Evangelisierung gelingen soll. Sie findet nicht mit Macht statt, wie es ihr falscher Glaube erwartet; sie vollzieht sich in Ohnmacht.

Ein weiterer Glaube muss verlassen werden: ein falscher Glaube an die Auferstehung. Die Jünger auf der Flucht nach Emmaus begreifen das, was die Frauen ihnen nach der Rückkehr vom leeren Grab gesagt haben, so, dass der Leichnam bei der Auferstehung wieder zum Leben erweckt sei. Der Auferstandene müsste deshalb so zu sehen sein, wie er zuvor gelebt hat. Wer lebt, dessen oder deren Leben muss sichtbar zu fassen sein, so denken sie. Es kann nicht sein, so glauben sie, dass jemand, der nicht sichtbar zu greifen ist, lebt, vor allem, wenn er auch noch so

sichtbar tot ist wie der Gekreuzigte, der ins Grab gelegt wurde. Wer also sichtbar tot ist, kann nur leben, wenn er wieder sichtbar so lebt, dass sein Tod verschwindet und gar nicht mehr da ist. Das ist die Utopie, von der diese beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus – wie viele andere bis heute – beherrscht sind. Aber diese Utopie funktioniert nicht. Und deshalb begreifen die beiden rein gar nichts von der Auferstehung, obwohl sie ihnen schon glaubwürdig ausgerichtet worden ist.

All das, was die beiden auf dem Weg nach Emmaus über Jesus, über den Tod und über das Leben glauben, ist einfach falsch. Davon redeten die Engel am Grab auch nicht. Sie sagten den Frauen etwas ganz anderes, was die auch wahrheitsgetreu ausrichten. Sie sagten, dass der Lebende nicht bei den Toten zu finden wäre. Genau das aber wollen die beiden Jünger, weil sie im Bann ihrer Utopie stehen: den Lebenden bei den Toten zu finden, also im Grab. Das Grab ist leer und es bleibt leer. Es ist nicht leer, weil der Leichnam einfach weg ist, Jesus sich also aus dem Grab gewälzt hätte, als er wieder zum Leben kam. Es ist leer, weil der Auferstandene am Ort der Macht des Todes, also dem Grab, nicht zu finden ist. Mit Tod und Gewalt kann man den Auferstandenen nicht ausrichten. Deshalb ist die Auferstehungsbotschaft ja auch: „Er ist nicht hier, er ist auferstanden.“ Er ist am Ort der Ohnmacht des Todes zu finden, also mit einer Lebensform, die weder mit dem Tod droht, um ihren Glauben unter die Leute zu bringen, noch vor dem Tod Angst hat, zu dem die Verkündigung dieses Glaubens möglicherweise führen wird. Von dieser Lebensform haben die beiden Jünger auf dem Weg in das Dorf noch keine Ahnung, weshalb sie den Fremden mit Falschheiten belehren. So misslingt Evangelisierung.

Dieser Fremde tut dann etwas Wichtiges und zugleich etwas Verkehrtes: Er richtet ihnen Wahrheiten aus; aber sie greifen nicht, weil er sie verquer anbringt. Es sind Wahrheiten aus dem Alten Testament; sie sind

wahr, aber sie bleiben in diesem Kontext steril. Von diesen leitet der Fremde das Geschehen regelrecht ab, damit es plausibel wird. Es steht alles schon im jüdischen Grundbuch, so seine Argumentation. Aber sie bleibt folgenlos. Die Jünger sagen deshalb auch nicht, er solle bei ihnen bleiben, weil sie noch mehr davon erfahren wollen. Sie wollen einfach die Nähe länger erfahren, die er selbst ist. An seiner Argumentation hängen sie nicht, sie taucht im weiteren Verlauf erst dann erneut auf, als das, was sie steril bleiben lässt, überwunden ist.

An dieser Stelle zeigt sich etwas sehr Wichtiges für Evangelisierung. Es zeigen sich zwei Schlussverfahren, mit denen sie misslingt, ja sogar misslingen muss. Zu argumentieren, dass es im Evangelium von der Auferstehung auch auf Logik ankommt, ist sehr ungewohnt, weil das die Sache ziemlich verkompliziert. Die eine Schlussweise, die nicht funktioniert, ist die so genannte Induktion; ihr sind die Emmausjünger verfallen. Der andere für Evangelisierung untaugliche Schlussmodus ist die Deduktion; mit ihr greift der Auferstandene auf die biblischen Weisheiten zu.

Induktion ist eine Argumentation, die von bestehenden Erfahrungen ausgeht und auf künftige Größen schließt, die mit diesen Erfahrungen kompatibel sind und diese nicht befremden. Berühmtes Beispiel: „Alle Schwäne, die ich bisher gesehen habe, sind weiß. Also sind Schwäne weiß.“ Auf diese Weise gehen die Emmausjünger mit der Osterbotschaft der Frauen um: Wenn Jesus auferstanden ist, dann hat er eine Lebensweise, die der bisherigen entspricht. Er muss sichtbar sein, weil jeder Lebendige, den sie bisher kennen gelernt haben, sichtbar lebendig gewesen ist und mit dem Tod nichts zu schaffen hatte, solange er sichtbar lebte. Daraus folgt, dass jemand, der als Toter ein Grab als Lebendiger verlassen hat, so zu sehen sein muss wie jeder andere, der lebt. Der Auferstandene muss also zu sehen sein können wie alle Lebendige bisher.

Aber diese Argumentation des immer und überall sichtbaren Lebens ist nicht schlüssig. So wie es einfach die schwarzen Schwäne gibt, gibt es Lebendiges, das man noch nie gesehen hat, dessen Existenz jedoch gegeben ist. Das gilt von den Neandertalern und Dinosauriern, von denen wenigstens Fossile vorhanden sind. Aber es gilt auch von den außerirdischen Lebensformen in der Galaxis, die bisher nicht zu beweisen sind, aber angesichts der Daten mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen sind. Ein Glauben, der mit einer Induktion wie die beiden Emmausjünger arbeitet, unterschätzt den Ortswechsel, den eine Evangelisierung darstellt. Das, was man kennt, wird bei der Evangelisierung ganz anders wahrgenommen. Es wird in einem positiven Sinn befremdet – genau das tut das leere Grab dem Glauben an.

Die Deduktion wiederum ist ein Schlussverfahren, bei dem man von bestehenden Wahrheiten herleitet, was jetzt zu erklären ist: „Alle Vögel haben Flügel. Pinguine sind Vögel. Also haben Pinguine Flügel.“ Das, was in ihr erklärt wird, beruht auf bereits bekannten Wahrheiten, die über Kombinationen den Raum des Bekannten erweitern, die aber etwas Unbekanntes nicht erschließen können. Die Flügel der Pinguine sind nicht unbekannt, sondern etwas Bekanntes in merkwürdiger Form. So argumentiert der Fremde, wenn er mit den Wahrheiten von Mose und den Propheten sein Schicksal ableitet. Dann ist seine Auferstehung deren befremdliche Bestätigung, aber eigentlich nichts, was bisher noch nicht zu sehen war. Deshalb erkennen die Emmausjünger den Auferstandenen trotz dieser Wahrheiten nicht.

Die Induktion der Jünger wie die Deduktion des Fremden scheitern. Dann geschieht etwas Merkwürdiges: Eine Entdeckung ereignet sich, ein Ortswechsel in der Anschauung und im Wissen. Die drei sind am Dorf angelangt. Es wird Abend, das Licht geht also weg. Dort im Dorf geht ihnen aber kein Licht weg, sondern die Augen gehen ihnen auf, wie

es im Text heißt. Und was sehen sie? Sie sehen, mit wem sie es zu tun haben, als er das Brot bricht und es ihnen gibt. Sie erkennen den, mit dem sie das letzte Abendmahl gefeiert haben, das seinen Tod und den Verrat an ihm ankündigte, was sie überaus befremdet hat. Sie erkennen nun, dass er lebt, obwohl er am Kreuz gestorben ist, woran ihr eigener Kreis nicht ganz unschuldig ist. Sein Tod am Kreuz und sein Leben im gebrochenen Brot schließen einander nicht nur nicht aus, sie bedingen einander. Das erkennen sie mit einem Male. Aber was sehen sie? Nichts. Es heißt, sie sehen ihn nicht mehr. Der Lebendige, der am Kreuz gestorben ist und sichtbar den Tod erlitten hat, ist nicht zu sehen, obwohl sie seine Lebensform erkannt haben. Es gibt Leben, das den Tod überwunden hat und nicht sichtbar ist. Das ist eine Lebensform, die nicht zu den Lebensformen passt, die die beiden Jünger bisher kennen gelernt haben. Es ist die Auferstehung, genauer: die Lebensform des Auferstandenen, die auferstandene Lebensform. Sie fürchtet weder die Macht des Todes noch nutzt sie diese gegen andere. Sie hat eine markante Konsequenz: Die beiden verlassen das Land, in dem sie Schutz suchten, und gehen zurück in die Stadt des Todes.

Vom Schlussverfahren her ist das, was sich am Tisch in Emmaus ereignet, weder eine Induktion noch eine Deduktion. Es ist eine Abduktion. Das ist ein Schluss, der als gesichertes Wissen nur von dem ausgehen kann, was nicht funktioniert – hier die Induktion der Jünger und die Deduktion des Fremden –, weil sich eine Überraschung eingestellt hat, für die man unbedingt eine Erklärung benötigt – hier die Erfahrung des Lebens wider die Macht des Todes. Die Emmausgeschichte präsentiert eine ganze Reihe von Überraschungen: der gewaltsame Tod am Kreuz, der unwissende Fremde, der Verlust der Hoffnungen, das leere Grab und sie kulminieren im Nicht-Sehen des Lebenden, der am Kreuz gestorben ist.

Diese Überraschungen verlangen nach Entdeckungen, die sie plausibel machen. Aber solche Entdeckungen sind nur zu finden, wenn diese prekären Überraschungen Raum greifen können. Das geschieht am Tisch beim Brechen und Teilen des Brotes miteinander. Die Jünger entdecken, dass Jesus, der am Kreuz gestorben ist, auf eine Weise lebt, welche diesem Tod die Macht nimmt, die Gegenwart des lebendigen Jesus auszuschließen. Jesus, der tatsächlich am Kreuz gestorben ist, ist wirklich lebendig. Deshalb kann er nicht im Grab sein, vor dessen Bedrängnis deshalb auch kein Jünger fliehen muss. Für diese andere Lebensform gilt, dass dieser vom Tod Auferweckte nicht gesehen werden muss, um lebendig präsent zu sein. Die Wahrheit dieser Entdeckung zeigt sich daran, dass der Tod keine Macht mehr hat über Jesus, aber auch über die Emmausjünger. Sie können nun das Gegenteil ihres Weges antreten und nach Jerusalem, in die Stadt des Todes, zurückgehen. Sie tun es ohne Angst und gar nicht mehr traurig.

Erst jetzt, auf dem Weg an den Ort des Todes, erschließen sich ihnen die Deduktionen des Fremden aus der Schrift. Jetzt haben sie kein Problem mehr, dass der Auferstandene gar nicht zu sehen ist, und sie haben keinen Schrecken vor der Gefahr mehr, die dort auf sie lauert. Die Abduktion von Emmaus ist die Lebensform der Auferstehung. Sie ist der Inbegriff der Evangelisierung.

Befremden und überraschen – exzellente Voraussetzung für gelin- gende Evangelisierung

Daraus lässt sich eine Maxime der Evangelisierung formulieren: *„Evangelisiere stets so, dass du dich befremden und überraschen lässt von denen und von dem, denen oder dem du nicht ausweichen kannst. Erst dann kannst du selbst im positiven Sinn befremden und jene Überraschung weitergeben, die im Evangelium steckt.“* Sie ist die positivste

Überraschung, die Menschen erfahren können, weil sie die Macht des Todes über das eigene und das andere Leben so sehr relativiert, dass eine neue Lebensform daraus entsteht. Damit sie sich einstellt, darf man dem nicht ausweichen, was den Raum eng macht. Ein prekär verengter Raum ist ein Rohstoff für den Glauben. Denn ganz oft stecken hinter der Sprachlosigkeit dort falsche und unausgegorene Glaubensvorstellungen. Dort, wo der Glaube nicht gelingt, geschieht nicht etwas, was peinlich ist, sondern was lehrreich ist. Eine Überraschung ist hilfreich, sie macht nicht hilflos.

Erst wenn zugelassen wird, was ohnmächtig macht, können sich die Überraschungen einstellen, welche die Dinge verrücken und danach streben, sie anders und ungewohnt, prekär und aufbrechend neu zusammen zu setzen. Ohne Überraschungen ist nicht zu entdecken, wie nahe Gott ist, den man ihn die ganze Zeit übersehen kann, weil man ihn in einer Weise sehen will, wie er gerade eben nicht präsent ist. Wer für dieses Befremden, jene Überraschung und für die dann fällige Entdeckung eine Sprache findet, hat der Evangelisierung Raum bereitet und ist dabei selbst evangelisiert worden.

Markus Herz

Kommunikation muss gemanagt werden

Die Kirchengemeinde St. Margareta in Düsseldorf und das Erzbistum Köln leisten mit der Stellenkonzeption und Beschäftigung einer „Kommunikationsmanagerin“ Pionierarbeit

„Das hat man mir aber im anderen Büro so bestätigt!“

„Wissen Sie nicht dass wir das hier immer so gemacht haben?“

„Man erreicht Sie nie.“

„Mit wem kann ich das besprechen?“

Wo pastorale Räume größer werden, die Zahl von haupt- und ehrenamtlich Tätigen unübersichtlich, immer mehr ehemals und lange Zeit selbstständige Pfarreien und damit Traditionen sowie Sozialgefüge in einer/m neu fusionierten Pfarrei/Seelsorgebereich aufgehen, wird Kommunikation schwieriger. Wenn Kirchengemeinden sich äußerlich und inhaltlich weiterentwickeln, viele Ansprüche aber gleichbleiben und am „Alten“ gemessen werden, dann kommt bei vielen Frust auf – aber nur bei wenigen wird er abgeladen: meistens beim leitenden Pfarrer und den Sekretärinnen. Das müssen sie meistens auch noch (er)tragen. Das geht auch anders. Nur: Wer soll es dann abfangen? Wie kann Kommunikation grundlegend und nachhaltig verbessert werden? Und vor allem: Wer soll das bezahlen?

Dieser Artikel möchte den Weg beschreiben, den die Kirchengemeinde St. Margareta

in Düsseldorf in dieser Situation gegangen ist und der (unseres Wissens) zur ersten Stellenentwicklung und Beschäftigung einer „Kommunikationsmanagerin“ in einer deutschen Kirchengemeinde geführt hat. Er zeigt erste Erfahrungen auf und möchte alle Interessierten in ähnlichen Strukturen und mit ähnlichen Problemen anregen und Mut machen, diesem Weg zu folgen.

SEHEN – Kommunikation gerät an Grenzen

Wahrgenommen haben es viele haupt- und ehrenamtlich Tätige schon lange, ertragen haben es die Üblichen im „Inner Circle“ der Pfarrgemeinde, der Impuls zum Handeln entstand schließlich auf einem PGR-Wochenende im Herbst 2010. Das Gremium hatte sich zu Beratungen zurückgezogen, um zu besprechen, welche Ziele und Schwerpunkte zukünftig das Gemeindeleben prägen sollen. Dies war auch nötig: Zum Jahreswechsel 2010/11 sollte durch die Fusion von sechs ehemaligen Pfarreien die neue große Kirchengemeinde St. Margareta entstehen – mit nahezu 21.000 Seelen. Verantwortlich und initiativ für diesen Prozess waren – wie in den meisten Fällen – nicht die Gemeinden selber, sondern die Bistumsleitung, die die Umstrukturierung der Pastoral im Erzbistum Köln mit dem Projekt „Zukunft heute“ 2004 selber in Gang gesetzt hatte. So entstand hier im Osten der Landeshauptstadt Düsseldorf ein höchst heterogenes Puzzle aus sechs ehemals selbstständigen Pfarreien, ihren Geschichten und Traditionen, ihrem „Personal“ und ihren sozialen Milieus. Das Seelsorgeteam umfasst mittlerweile acht Personen, es gibt ein zentrales Pastoralbüro mit fünf Nebenstellen, sieben Sekretärinnen, drei Kirchenmusiker/innen, sechs Kindertagesstätten, ein Altenheim in Trägerschaft der Pfarrgemeinde – all dies wird unterstützt durch etwa 150 Angestellte und nahezu 1000 Ehrenamtliche.

Für das Gebiet des Erzbistums Köln sind solche Größenordnungen keine Ausnahme

mehr. Was unsere neue Pfarrgemeinde St. Margareta besonders charakterisiert, ist neben der o. g. Vielfalt eine sehr große Lebendigkeit, womit sie sich z. B. von ähnlich großen Gebilden in Innenstädten unterscheidet: Um das Zentrum eines großen Angebotes unterschiedlicher Liturgien sammeln sich viele Vereine und Gremien, eine durchschnittliche Annahme katechetischer Angebote (Tauf-, Kommunion- und Firmvorbereitung), Erwachsenenbildung, Kinder- und Jugendarbeit, caritatives Engagement, kirchenmusikalische Gruppen und Angebote, bürgerschaftliches Engagement durch Fördervereine und eine große Bürgerstiftung.

Die verordnete Zusammenarbeit im Raum einer neuen Pfarrgemeinde birgt Chancen: Konzentrationen in Zeiten schwindender zeitlicher, personeller und finanzieller Ressourcen, Hinterfragen und ggf. Verabschieden von nicht mehr tragfähigen Strukturen, Aktivitäten oder Personen. Es ergeben sich neue Schwerpunkte, Initiativen und Besinnung auf den Kern der Botschaft Jesu Christi vom anbrechenden Gottesreich mitten unter uns. Schneller, unbarmherziger und offenkundiger treten aber in Umbruchsituationen und größeren Zusammenhängen die Probleme ans Tageslicht: Der eine kennt den anderen nicht, Zuständigkeiten sind nicht ausreichend transparent, die meisten sind in Entscheidungsprozesse nicht eingebunden, die vielen strukturellen Änderungen sind nicht immer einsichtig und werden nicht von allen mitgetragen, Informationen erreichen trotz vielfältig werdender Kommunikationsmittel nicht alle, fortwährende Änderungen im Team der Seelsorger/innen stehen einer Kontinuität im Wege. Eine hohe Fehleranfälligkeit lässt den Eindruck unprofessionellen Handelns entstehen – gerade in Zeiten, in denen punktuelle Berührungen mit Glauben/Kirche zur Regel werden mit fataler Wirkung: All dies und noch mehr evoziert Ärger und Frust. Menschen können sich nicht mehr mit ihrer Kirche vor Ort identifizieren und geben ihr ehrenamtliches Engagement auf. Es breitet sich eine zunehmende Skepsis und Ablehnung dem/den

„Anderen“ und „Neuen“ gegenüber aus – seien es Strukturen und/oder Personen.

Diese Probleme, deren Ursachen und aktuellen/zu befürchtenden Folgen kamen auf oben beschriebenem PGR-Wochenende zur Sprache: Offen, mutig, respektvoll und ohne Schuldzuweisungen gelang eine Sammlung und eine Analyse, die Folgen haben sollte.

URTEILEN – Vom Jammern zum Aufbruch

Der nächste Schritt hieß dann nicht „Jammern“, sondern „Aufbrechen!“. Wie – das wusste niemand zu diesem Zeitpunkt: Es fehlen Erfahrungen aus dem gesamten Bereich der Pastoral in Deutschland. Aber noch auf dem Wochenende fiel das Urteil: So möchten wir weder nach innen noch nach außen kommunizieren! Eine zunehmend schwierige, uneffektive und teilweise unprofessionelle Kommunikation blockiert uns bei der Ausbreitung der Botschaft Jesu Christi im Düsseldorfer Osten. Vielmehr muss es für alle Hauptamtlichen kürzere, einheitlichere und verlässlichere Wege der Kommunikation (Informationen, Absprachen, Vereinbarungen) geben. Gleiches gilt auch für die vielen Menschen, die mit uns kommunizieren, seien es Erstkontakte, punktuelle Anfragen oder regelmäßige Kommunikationswege. Deshalb haben wir Kriterien zur Verbesserung der Kommunikation formuliert:

- größtmögliche Transparenz der hauptsächlich handelnden ehren- und hauptamtlichen Personen, ihrer Aufgaben, Präsenzen und Erreichbarkeiten („Mindmap“),
- größtmögliche Öffentlichkeit aller Veranstaltungen und Termine innerhalb der Pfarrgemeinde,
- Koordination aller Veranstaltungen und Termine innerhalb und außerhalb der Pfarrgemeinde,
- Entlastung des leitenden Pfarrers von administrativen Aufgaben.

HANDELN – Staunen, was möglich werden kann

Von der Sammlung der Defizite über erste Lösungsmöglichkeiten wurde schnell klar: Mit den vorhandenen personellen Ressourcen (Seelsorger, Sekretärinnen, Rendantur, Ehrenamtliche) waren diese Probleme nicht aus der Welt zu schaffen. Im Weg standen fehlende zeitliche und fachliche Möglichkeiten. Zwei grundsätzliche Entscheidungen wurden noch auf dem PGR-Wochenende getroffen:

- Wir benötigen eine externe, fachlich qualifizierte und hauptamtliche Kraft zur Verbesserung unserer internen und externen Kommunikation.
- Wir nehmen das Erzbistum Köln mit in die Verantwortung zur Lösung von Problemen, die auch durch die Kirchenleitung verursacht sind.

Zum weiterführenden konstruktiven Arbeiten an dieser Idee wurde eine vierköpfige Arbeitsgruppe gebildet – übrigens ohne den leitenden Pfarrer: Er sollte ja grundsätzlich von administrativen Aufgaben entlastet werden und wurde auf seinen Wunsch über mich als Mitglied des Seelsorgeteams informiert sowie punktuell zur Mitarbeit eingeladen. Diese Arbeitsgruppe erarbeitete im Laufe eines Jahres nun folgende Schritte:

- Kontaktaufnahme und Abstimmung mit der zuständigen Abteilung des Erzbischöflichen Generalvikariates in Köln,
- Suche nach Finanzierungsmöglichkeiten,
- Formulierung von Zielen:
 - Wir wollen eine Professionalisierung unserer Kommunikation.
 - Wir wollen einen vollständigen, stets aktuellen Überblick über die Kommunikation innerhalb unserer Gemeinde und eine Vernetzung nach innen und außen.
 - Wir wollen die Seelsorge erkennbar von administrativen Aufgaben entlasten.

- Formulierung eines Anforderungsprofils an eine Stelle sowie später einer Stellenausschreibung.
- Das Erzbistum Köln war von der innovativen Idee begeistert und hat sich bei der Konzeption der Stelle eingebracht:
- Schaffung einer 50 %-Stelle „Kommunikationsmanager/in“
- 50 % der Kosten trägt das Erzbistum Köln zunächst für drei Jahre
- 50 % der Kosten trägt die Pfarrgemeinde. Da dafür keine freien Mittel zur Verfügung standen, leistet die „Bürgerstiftung Gericus“ die Vorfinanzierung – die Gelder will die Pfarrgemeinde aus eigenen Kräften in den kommenden drei Jahren beschaffen.
- Fachliche Begleitung der Stelleninhaber sowie der Pfarrgemeinden
- Vernetzung mit zukünftigen weiteren Stellen, die das Erzbistum mit weiteren prädestinierten Pfarrgemeinden schaffen möchte.

Zum Ende des Jahres 2011 konnte die Stellenausschreibung innerhalb der Pfarrgemeinde sowie in bekannten Internet-Angeboten erfolgen. 13 Bewerber/innen haben daraufhin ihre Unterlagen eingereicht, mit vier Personen wurde das Bewerbungsgespräch geführt. Schließlich konnte zum 1. 4. 2012 eine Kommunikationsmanagerin für die Pfarrgemeinde St. Margareta eingestellt werden.

Die Arbeitsgruppe bleibt im Auftrag des PGR weiter aktiv mit folgenden Aufgaben:

- Begleitung und Schwerpunktsetzung in den anstehenden Arbeitsfeldern,
- Konzeption der Einarbeitungsphase,
- Bindeglied in der Kommunikation zwischen der Kommunikationsmanagerin, dem PGR und dem Erzbistum Köln,
- Überwachung der Bereitstellung des Finanzierungsanteils von 50 % von Seiten der Pfarrgemeinde,
- Suche nach weiteren Finanzierungsmöglichkeiten.

ERSTE ERFAHRUNGEN

Schon innerhalb der ersten Wochen konnte sich die Stelleninhaberin in enger Zusammenarbeit mit dem leitenden Pfarrer, den weiteren Seelsorgern und Sekretärinnen einen Überblick über die anstehenden Maßnahmen zur Erreichung dieser Zielsetzungen erarbeiten. Daraus entwickelte sie in Abstimmung mit der Arbeitsgruppe folgende Aufgabenfelder für die kommenden drei Jahre:

- Aufgaben zur internen Struktur (z. B. Termin-, Gruppen- und Personenübersichten erstellen, Verbesserung und Vereinheitlichung der Kontaktpflege, Einarbeitung neuer Mitarbeiter/innen),
- Schaffung größerer Transparenz (z.B. Strukturierung der Informationsflüsse in der Pfarrgemeinde, Klärung von Erwartungshaltungen, Sensibilisierung für eine offene Kommunikation innerhalb der Pfarrgemeinde),
- Vernetzung nach innen (z. B. der ehrenamtlichen Arbeit in Gruppen, Gremien, Vereinen),
- Vernetzung nach außen (z. B. in die Stadtteile, Koordination der Erwachsenenbildung),
- Identifikation mit der Pfarrgemeinde (Austausch initiieren, Aufbau Corporate Identity, neue, gemeinsame Projekte und Feste für Ehren- und Hauptamtliche),
- Öffentlichkeitsarbeit (systematisierte Publikation von Angeboten der Pfarrgemeinde in lokalen Medien, Mitarbeit bei pfarreigenen Medien).

Nach sechs Monaten sind die Erfahrungen noch frisch, vieles ist noch im Stadium der Entwicklung. Es wird sich noch zeigen müssen, wie nachhaltig die Initiativen sind und ob sie unabhängig vom Einsatz der Kommunikationsmanagerin Bestand haben können. Doch lassen sich schon vorsichtig „Früchte“ des Wirkens der Kommunikationsmanagerin im Leben unserer Pfarrgemeinde erkennen:

- Die sechs ehemals selbstständigen Gemeinden/Orte/Lebensräume erfahren langsam aber stetig durch den gleich intensiven Kontakt mit der Kommunikationsmanagerin Wahrnehmung, Wertschätzung und eine größer werdende Verbundenheit mit der gesamten Pfarrgemeinde unabhängig von ihrer geschichtlichen Bedeutung, Größe, Anzahl der Gottesdienstbesucher und Engagierten und ihrer Nähe zum Zentrum St. Margareta.
- Wachsende Sensibilisierung für die Wahrnehmung und nötige Rücksichtnahme von Menschen und Gruppen an den anderen Orten – die Notwendigkeit von verbindlichen, auch längerfristigen Absprachen wird erkannt.
- Erste Verbesserung der Kommunikation zwischen Büros, Seelsorgern und Folgediensten durch Teilnahme an Dienstbesprechungen, Präsenz bei wichtigen Terminen und Konferenzen, Wahrnehmung von Kommunikationslücken, Schaffung und Kontrolle eines internen Terminkalenders.
- Wachsende Transparenz ins Leben der Pfarrgemeinde durch Aufbau und Pflege eines großen, öffentlichen Online-Terminkalenders: Dieser macht die große Vielfalt der Aktivitäten deutlich, schafft Transparenz und hilft bei der Planung.
- Entlastung des leitenden Pfarrers durch häufige Präsenz und Absprachen, Übernahme der Organisation größerer Aktivitäten (Projektstage, Versammlungen, Organisation der Präventionsschulungsmaßnahmen für Ehrenamtliche).
- den Willen und die Akzeptanz einer breiten, tragfähigen Mehrheit, dies nicht weiter hinzunehmen,
- einen leitenden Pfarrer, der dies möchte und unterstützt,
- ein Bistum das gewillt ist, für seine größtenteils hausgemachten Probleme auch Unterstützung anzubieten,
- den Willen und die Akzeptanz einer breiten, tragfähigen Mehrheit, damit der Bestand dieser Stelle möglichst unabhängig von wechselnden Entscheidungsträgern innerhalb der Pfarrgemeinde (leitender Pfarrer, PGR; KV) gesichert ist,
- ausreichend gesicherte Geldmittel aus der Pfarrgemeinde,
- Stelleninhaber, die räumlich und von ihrer Profession möglichst „von außen“ kommen.

KRITISCHE REFLEXION

1. **„Geld spielt eine Rolle!“** – hier sogar eine ausschlaggebende. Diese Stelle braucht viel Geld und eine sichere Finanzierung. Gleichzeitig werden die Mittel in den Pfarrgemeinden weniger. Grundsatzentscheidungen und Schwerpunktsetzungen müssen getätigt werden, viele dahinter stehen. Eigeninitiative, Kreativität und Sponsoring sollten schon vor der Stellenausschreibung vorhanden sein. Schwierig ist es bei uns, zu diesem Zeitpunkt Menschen und Gruppen innerhalb der Pfarrgemeinde zu bewegen, selber für den Erhalt der Stelle zu sorgen und Gelder zu sammeln. Noch sind Verbesserungen und Erfolge oft nicht sichtbar, bleibt die Frage der Notwendigkeit einer Kommunikationsmanagerin selber ein Kommunikationsproblem. Und konnte die Finanzierung nur gelingen, weil wir mit der „Bürgerstiftung Gericus“ eine gemeindenaher und zukunftsorientierte Gruppe von Menschen haben, die diese Gelder für die Pfarrgemeinde zunächst zur Verfügung stellt. Doch Fundraising in Pfarrgemeinden ist noch eine Ausnahme!

ERSTE ERKNNTNISSE

Was braucht es für die Schaffung einer Stelle „Kommunikationsmanager“ in Ihrer Gemeinde?

- Wahrnehmung von/Bewusstsein für problematische/nicht gelingende Kommunikation im eigenen Seelsorgebereich,

2. Professionalität: Die zu lösenden Aufgaben, Störungen, Probleme lassen sich nicht ehrenamtlich-nebenbei lösen. Eine hohe Professionalität ist gefragt und macht die Arbeit effizient. Darauf ist bei den Bewerbungsgesprächen zu achten. Zudem hat es sich als förderlich erwiesen, dass die Stelleninhaberin weder Theologin – aber praktizierende Katholikin – noch Gemeindemitglied bei ihrem Arbeitgeber ist. Das „Schwimmen im eigenen Saft“ hat schon so manche Reform und manchen Neubeginn blockiert.

3. Kontraproduktivität: Die Aufgaben und die Arbeit der Kommunikationsmanagerin in unserer Pfarrgemeinde stützen eigentlich ein „Betriebssystem“ von Kirche, das sich sichtbar und unaufhaltsam seinem Ende zuneigt: die Volkskirche. Ursächlich für die einleitend genannten Schwierigkeiten in der Kommunikation sind ja (verordnete) strukturelle und personelle Veränderungen (i.e. Vergrößerung) – alle zielen darauf hin, am überkommenen Pfarreiprinzip mit seiner Organisation, mit seinen Leitungs- und Kommunikationsstrukturen sowie seiner hohen Verwaltung festzuhalten, selbst wenn dies immer offensichtlicher unverhältnismäßig viel Zeit, Geld und Kraft kostet – und jetzt auch schon einer Managerin bedarf. Darf man offen fragen, ob dies nicht langsam kontraproduktiv wird? Darf man offen Alternativen in Bezug auf Leitungskompetenzen (nehmen wir ernst, dass jede/r Getaufte Gaben besitzt, „be-gabt“ ist, auch für die Übernahme von Leitungen – das Ehrenamt wird charismen- und teamorientierter Leitungsdienst), Strukturen (Subsidiarität und Dezentralisierung) und Organisation (von der Aufgabe zur Gabe) einer Pfarrgemeinde nicht nur schüchtern bis kreativ andenken, sondern schon umsetzen? Ganz in dem Sinne, wie es der Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn jüngst formuliert hat: *„Das Bild, dass nur dort Kirche ist, wo ein*

Pfarrer ist, ist eine historisch gewachsene Engführung, die korrigiert werden muss. Kirche ist Gemeinschaft, und auch Leitungsgremien sollen prinzipiell gemeinschaftlich ausgeübt werden.“
(www.themakirche.at)

Vor der Einstellung weiterer Kommunikationsmanager/innen rege ich einen offenen und verantworteten Diskurs über mögliche Alternativen zum bisherigen Pfarreimodell an, welches unsere Kommunikationsmanagerin mit ihrer professionellen, kooperativen und hochengagierten Arbeit stützt. Zu fragen wäre, ob sie mit den gleichen Kompetenzen nicht auch die Kommunikation in (neuen), alternativen Modellen gemeindlichen Lebens beleben, managen, bereichern könnte. Eine Antwort steht noch aus.

Rainer Bucher: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012. 237 S.

Rainer Bucher gehört seit Jahren zu den profilierten Pastoraltheologen. Und es ist immer spannend, sich mit seinen Analysen und Perspektiven auseinanderzusetzen. So auch in seinem neuesten Werk: Bucher nimmt uns in seiner charakteristischen Sprachschärfe und kreativen Formulierungsmacht mit auf eine Reise in die prekäre Zukunft der Kirche. Prekär – das heißt hier: „gefährdet und in unsicherer Abhängigkeit. Denn jene Sozialform, wie sie sich nach dem Konzil von Trient (1545-1563) in Reaktion auf den beginnenden Reichweitenverlust kirchlicher Pastoralmacht gebildet hatte, zerfließt in den Kontexten einer spätmodernen Gesellschaft. In ihr wird Religion zunehmend nicht mehr nach den Mustern von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender Biografiemacht organisiert, wie es für ‚Kirchen‘ typisch war, sondern, wie vieles auch, tendenziell marktförmig. Und das bedeutet: Wir erleben den Beginn einer ‚liquid church‘ (P. Ward).“ (8)

In vier Durchgängen werden wir mit dieser These vertraut gemacht. Zunächst greift Bucher die Formulierung des anglikanischen Theologen Pete Ward auf, der auf dem Hintergrund der anglikanischen Umbrüche vom Werden einer „liquid church“ spricht. Ward hat dabei im Blick, dass auf dem Hintergrund des Traditionsabbruchs mit einer neuen Ekklesiogenese zu rechnen ist, die sich allerdings erheblich provisorischer und passagerer darstellt als im klassischen Setting beständiger Volkskirchlichkeit. Im Hintergrund steht die anglikanische Erfahrung evangelisierender Kirchenbildung in den „fresh expressions“, also neuer und fruchtbarer Gemeindebildungsprozesse, die die gewachsenen Gemeindeformen ergänzen. Bucher greift diese Perspektive auf, wenn er sich in diesem ersten Teil unter dem Stichwort „Verflüssigungen“ einer engagierten Analyse der aktuellen Situation widmet. Die Postmoderne, in der wir uns wiederfinden, verlangt jenseits klassischer und moderner Kulturmerkmale wie Sicherheit und Ordnung oder auch der Gewissheit eines dynamischen Fortschrittprojekts eine neue Grundhaltung der Kirche: die Neugierde, die Aufmerksamkeit und die Sensibilität für das, was sich an unerwartbar Neuem zuspiziert.

Denn die Postmoderne hat die Situation der Kirche massiv verändert. Bucher spricht von realen „Abstiegs-erfahrungen“: Das betrifft vor allem ihre institutionelle Verfasstheit, denn die gerät zunehmend unter „Zustim-

mungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder“ (35), die sich inzwischen sehr autonom und „marktförmig“ organisieren. Religion und Kirche wird den Wirklichkeiten eines Marktes der Weltanschauungen unterworfen, und die damit verbundenen Risiken zwischen Abschottung und Anpassung sind auch für die Kirche sehr real. Zum anderen aber betrifft diese neue Situation auch die beherrschende Sozialform der jüngsten Vergangenheit und ihrer Theologie: Die Gemeinde zerfließt und verflüssigt sich.

Es sind diese beiden Themen, Institutionenkrise und Scheitern der Gemeinetheologie, die Buchers Gedankengang im gesamten Buch wie ein Wasserzeichen durchziehen. Hier liegen dann allerdings auch die meisten Fragen, die in einem weiterführenden Gespräch zu stellen sind. Denn Bucher ist hier durchaus provokant einseitig und scharf, bezeugt aber genau hier auch biografisch den erlittenen Veränderungsprozess, den er so nüchtern-ironisch darbietet. Aber genau deswegen lohnt sich der Weg mit Bucher ja auch. Seine Formulierungen fordern zum weiteren Nachdenken und Gespräch heraus.

Warum arbeitet sich Bucher so sehr an der „pianischen“ Epoche und ihrer gemeinetheologischen Verlängerung ab? Weil sein Herz für das Konzil schlägt – das ist die einfache Antwort, die Bucher im zweiten Gang seiner Reflexionen ausführlich entfaltet. Es geht um die „pastorale Grammatik des II. Vatikanum. Es ist im ganzen ein Programm des Sich-Aussetzens, des Risikos, des Sprungs der gewagten Handlung aus der Konsequenz des Evangeliums. Dieses Programm sagt vor allem eines: Die Kirche verliert sich nicht im Außen, sondern sie entdeckt sich dort, weil sie dort erkennt, ob, wohin und wie weit ihr Glaube (sie) hier und heute trägt“ (60). Ja, die genaue und präzise Konzilsrezeption der „fränkischen Pastoraltheologie“ (Elmar Klinger, Ottmar Fuchs, Rainer Bucher und ihre Schüler) orientiert sich vor allem an *Gaudium et Spes*: es geht um eine „pragmatische Wende“: Ganz in der Tradition von Elmar Klinger sieht Bucher dann ein Verlassen der konziliaren Hermeneutik, wenn nun im Gefolge der Rezeption die Volk-Gottes-Theologie zugunsten einer von Bucher unter Ideologieverdacht gesetzten „Communiotheologie“ zurückgenommen wird. In der Linie von *Gaudium et Spes* kann er hingegen die Rede von den „Zeichen der Zeit“ fruchtbar machen: Pastoral ist ja immer kreative Konfrontation des Evangeliums mit jener Kultur, in der sich die Christen im jeweiligen Heute wiederfinden, wie es an mehreren Stellen heißt.

In einem dritten Teil beschreibt Bucher dann vier „Kontraste“, an denen diese Wende des ekklesiologischen Verständnisses des Konzils deutlich zu machen wäre: es sind Verhältnisbestimmungen, die sich hier neu ordnen. Das Verhältnis Priester – Laien, Hauptberufliche und Ehrenamtliche, die neue „Geschlechterchoreografie“ und

gerade auch die Frage nach dem Verhältnis von „drinnen und draußen“ sind zentrale Fragen, die Bucher andiskutiert und für ein Weiterdenken kreativ öffnet.

Wohin diese neue Orientierung in prekären Zeiten führt, das wird im abschließenden Ausblick der „Kehren“ (169–213) benannt. Bucher dreht die gewohnte Perspektive um. Es geht nicht zuerst um Gemeinschaftsbildung, sondern um eine pastorale Aufgabenorientierung: „Der zweitvatikanische Weg würde dreierlei bedeuten: Pastorale Aufgabenorientierung statt klassische Sozialformorientierung, Kirche verliert sich nicht im außen, sondern findet dort zu sich, weil sie hier ihre existenzlegitimierende Aufgabe findet, wesentliches Zuordnungsprinzip in der Kirche ist nicht die Über- oder Unterordnung, sondern der Beitrag zur pastoralen Grundaufgabe der Kirche.“ (171)

Dem kann man nur zustimmen. Und so führt dieser Weg zu einem neuen Sozialgestalt: „Unter den Bedingungen des religiösen Marktes wird die katholische Kirche viel differenzierte, vernetzte und konkurrenzfrei agierende Orte brauchen, wo sie sich ihrer pastoralen Aufgabe stellt“. (191)

Buchers Analysen schärfen an, provozieren, sind einseitig und dabei immer brillant. da gibt es kein Zittern und Zagen, alles wird im Indikativ formuliert. So anregend er formuliert, so aufregend ist es aber auch. Und so überzeugend vieles ist, so möchte man doch gerne mit Bucher weiter diskutieren. Vermutlich ist das beabsichtigt. deswegen sollen einige Fragen formuliert werden, mit denen der Rezensent gern in ein fruchtbares Gespräch mit dem Autor treten würde.

Bucher weist mit Recht darauf hin, dass das II. Vatikanische Konzil einen Prozess der geistlichen Erneuerung im Blick hatte. In der Tat, es stellt sich immer mehr heraus, dass es einer tieferen Rezeption gerade der kenotischen Dimension des Christseins und Kircheseins bedarf, also der Liebenden Hingabe der Christen wie des ganzen Volkes Gottes, der Kirche, an die Welt, um in ihr Zeichen und Werkzeug zu sein. Ist in diesem Kontext aber nicht auch der Begriff der *Communio* nicht einfach der spiritualisierende Gegenbegriff zur Rede vom Volk Gottes, sondern dessen trinitarische Grundlegung, der gerade die von Bucher benannten Beziehungsverhältnisse in ein neues Licht rücken könnte?

Zu bedenken ist auch die oszillierende Verwendung des Begriffs der Kirche. Immer wieder riskiert er zu einer erstaunlichen Unschärfe zu kommen. Ist Kirche nun vor allem die Institution oder nicht doch das ganze Volk Gottes? Ebenso wünscht man sich eine deutliche Differenzierung zwischen der Pfarrei und den Gemeindeformen in ihr, die dann ganz in der Linie der Theologie

Buchers als ein sakramentaler Ermöglichungsraum unterschiedlichster Sozialformen dient.

Schließlich: Vielleicht wäre es weiterführend, wenn man die dynamische Entwicklung der Postmoderne zusammenführt mit einem dynamischen Konstitutionsgeschehen des Christwerdens. Denn die Unselbstverständlichkeit der kirchlichen Zugehörigkeit korrespondiert mit der Frage nach den Wegen des Christwerdens und der grundsätzlich katechumenalen Grundsituation.

Man merkt Bucher das brennende Herz an. Die Leidenschaft für das Konzil und seine Rezeption bewegen und durchdringen die Reflexionen und die sehr kreativen Vorschläge. Dabei entstehen auch Schwarz-Weiß-Gemälde, die vielleicht nicht immer hilfreich sind. Ist die Geschichte der nachtridentinischen Zeit wirklich so einfach zu skizzieren, als würde es vor allem um Pastoralmacht gehen? Ist die Frage nach der Bedeutung der Gemeinschaft des Glaubens gerade auch im Kontext gelebter Spiritualität hinreichend ausgeleuchtet? Muss die Charismenlehre des II. Vatikanum nicht noch radikaler gefasst werden, insofern gerade aus der Perspektive der in der Taufe gründenden Wirklichkeit des Leibes Christi die Frage nach Rolle und Dienst der Priester wie der Hauptberuflichen noch einmal ganz neu ins Licht rückt? Ist das Verhältnis zwischen dem Priestertum des Dienstes und den Gaben der Getauften immer noch im Modus des Ersatzes zu lesen (128)? Kann man tatsächlich – und das nimmt Bucher ja nur auf – von Kasualienfrommen sprechen, im Kontrast zu Kirchenfrommen – und welches verborgene soziologisch einseitige Kirchenbild zeigt sich hier dem geschärften Blick? Und schließlich: Müsste eine Pastoral der Zukunft nicht die Charismen in der Kirche als wesentliche Faktoren der Erneuerung nicht nur im individuellen Focus, sondern auch ihrer Kreativkraft für die Entwicklung neuer Sozialformen stärker berücksichtigen?

Mit diesem Buch und mit Bucher kommt man so schnell nicht ans Ende. Ja, der wache Leser – und viele Leser sind zu wünschen – wird sich kritisch abarbeiten können. Entscheidend aber wird sein, ob die zentrale Frage immer wieder hinreichend zur Geltung kommt: „Kann man in der katholischen Kirche erfahren, was sich im Leben ändert, wenn man an diesen Gott glaubt?“ (149).

Ja, es geht darum, dass der Auferstandene in der Mitte des Volkes Gottes erfahrbar wird, wie er ruft, sendet und so sammelt. Diese Fragen zu stellen, zu bedenken, zuzuspitzen und Lösungen zu entwickeln, das gehört bei allen beschriebenen Grenzen und Verwundungen, die in diesem Buch durchscheinen, zum wertvollen Gewinn. Denn es geht um den „pastoralen Weg der Kirche des II. Vatikanum. Er zwingt in die Nachfolge Jesu, in eine demütige Pastoral der Hingabe“ (213).

Christian Hennecke

Unter uns

Auf ein Wort

Weg Warte III.1

Vom Umgang mit Fragmenten

Ein Fragment betrachte ich anders als etwas Ganzes.

Hier schaue ich nicht nach Fehlern und Unebenheiten.
Mein Augenmerk liegt auf dem, was überdauert hat.

Besticht das Ganze durch sein In-Ordnung-sein,
ruft das Fragment in mir den fürsorglichen Blick
für das Übriggebliebene hervor.

Ich übertrage Wundsein, Leid, Lebensgeschichte,
menschliche Dimensionen. Ich fühle mit den Beschädigten und mein
Schauen wird tuchführend.

So wird mir das Fragment zur Betrachtung des Lebens und der Welt.
Ich horche es ab nach verborgenen Zurufen.

Gerhard Mevissen

*aus: ders., Zeitheftungen – Buchorte
(Veröffentlichungen der Erzb. Diözesan- und Dombibliothek
Sonderreihe Band 4), Köln 2010, S. 80.*

Eine konfessionsverbindende Operation

Einem Patienten müssen beide Knie operiert werden. Er geht ins kath. Krankenhaus und lässt sich zuerst das linke Knie operieren. Als man ihm nach der Genesungszeit das rechte Bein behandeln will, sagt er, damit gehe er ins evangelische Krankenhaus.

Warum? Er wolle es ökumenisch machen lassen.

(Anonymus)

Seltsame Passion

Im Religionsunterricht soll Markus die in der letzten Stunde behandelte Passion wiederholen. Seine recht freie Nacherzählung lautet: „Judas hat Jesus für dreißigtausend Euro ans Fernsehen verkauft. Dann wurde Jesus zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt. Und als er auferstand, erschien er zuerst den Frauen, damit die Sache schneller bekannt würde.“

*(Christliches Hausbuch für das ganze Jahr.
St. Benno-Verlag GmbH. Leipzig 2003.
ISBN 3-7462-1483-1)*

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E