

Oktober 10/2016

Aus dem Inhalt

Ralf Miggelbrink
Erntedank 289

Hans-Joachim Höhn
Religion - nach ihrer Wiederkehr 291

Jan-Christoph Horn
Glaubenskommunikation im Internet 298

Klaus Vellguth
Christuszentrierung und diakonisches Engagement 302

Christoph Köster
Mehr Freude am Ministrantendienst 309

Manfred Glombik
125 Jahre katholische Soziallehre ohne Stillstand 311

Literaturdienst: 317

Elisabeth Jünemann/Karl Langer (Hrsg.): Wenn die
Freiheit in die Jahre kommt

Heinz-Josef Fabry: Glaube, der froh macht
1945-2015. Aus dem Schatten des Krieges.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Ralf Miggelbrink Universität Duisburg-Essen,
Lehrstuhl für Systematische Theologie, R12 T04 E11, 45141
Essen | Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Universität zu Köln,
Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln | PR Jan-Christoph Horn,
Lauenburgstraße 7b, 48147 Münster | Prof. Dr. Klaus Vellguth,
Münsterstraße 319, 52076 Aachen | Christoph Köster, Erz-
bistum Köln – Generalvikariat, HA Seelsorge, Marzellenstra-
ße 32, 50668 Köln | Manfred Glombik, Tosmarblick 35, 31141
Hildesheim

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7,
52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12,
49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32,
50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin |
Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21,
31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln und
Osnabrück

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

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin,
Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im
Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104,
50374 Erftstadt

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. |
Einzelheft 3,50 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, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Ralf Miggelbrink

Erntedank

Es herrscht eine nicht genügend beachtete Differenz zwischen dem, was sich Menschen von Religion wünschen und erhoffen, und dem, was das theologisch geschulte kirchliche Personal ihnen bieten will. Der Wunsch nach Sinnzusage in der Kontingenz des eigenen Lebens stößt auf das Misstrauen der theologischen Profis. Dieser Zusammenhang prägt auch den Erntedank. Theologisch Gebildete nehmen die Kluft wahr: Da donnern Tag und Nacht hochtechnisierte Erntemaschinen über die Felder, um zuchtoptimiertes und chemisch „geschütztes“ Getreide staubend einzubringen. Ganze Landstricke versteppen unter dem Mais, dessen Süße keinen Menschen nährt, sondern Dieselmotoren treibt. Den Bauern freuen die deshalb steigenden Preise für Getreide auf dem Weltmarkt. Am Erntedanktag kommen dann Menschen mit Erntekörbchen und schmücken mit Maiskolben, Ähren, Kürbissen und Äpfeln rührend einfältig Wagenräder zu Füßen der Altarsockel. Dabei hätte die ganze Ernte ausfallen können. Der Weltmarkt böte ausreichend Getreide für unsere kalorische Überversorgung. Ist angesichts dieses großen Siegeszugs menschlicher Naturbeherrschung das naive Dankbedürfnis nicht peinlich, bestenfalls legitimierbar, wo es sich verbindet mit dem Impuls der ethisch richtigen Nutzung der Naturgüter, auf den folglich die Verkündigung abheben müsse? Darf man von Erntedank in der biblischen Tradition überhaupt anders sprechen als im Sinne der biblischen Erntedankweisung *par excellence*, jenes Kleinen Geschichtlichen Credos nämlich aus Dtn 26, 1–11, das auf geniale Weise die bis heute übliche gottesdienstliche Darstellung des Erntekörbchens

verknüpft (V. 2) mit dem verbindlichen Bekenntnis zum geschichtlichen Befreiungshandeln Gottes, das gipfelt in eben der gottesdienstlichen Feier des Erntedank, die alle Teile des Volkes integriert, einschließlich der „Fremden in deiner Mitte“ (V. 11)?

Über diese Zusammenhänge wird bereits viel gesprochen: Menschen erkennen, dass in der Welt des gemeinsamen Wirtschaftens die Not der Menschen vom anderen Ende der Welt uns nicht mehr fremd bleiben darf. Die ökologische Landwirtschaft kann die stetig wachsende Nachfrage nach ihren Produkten nicht befriedigen. Die Nachfrage schließlich nach regionalen landwirtschaftlichen Produkten wächst nicht wegen der naiven Romantik der Verbraucher, die ihre Milch lieber aus den Weiden am Rand des Ruhrgebietes beziehen mögen als aus dem bayerischen Voralpenland. Dass die gesündeste Alpenmilch ihrem Konsumenten nach Diesel schmecken mag, wenn sie für das morgendliche Müsli über Hunderte Kilometer angeliefert wird, leuchtet ebenso ein wie die Notwendigkeit, krankheitserregende Rückstände der Agroindustrie zu vermeiden.

Aber neben all diesen ethisch orientierten Beobachtungen und Überlegungen bleibt ein religiöses Bedürfnis nach Dank. Der leibhaftige Mensch hängt nach der Durchtrennung der mütterlichen Nabelschnur mit seinem ganzen Sein am biologisch-sozialen Organismus. Er kann nicht sein ohne gesunde Nahrung, liebevolle Zuwendung und gesellschaftliche Bergung: Jemand gibt ihm zu essen, zu trinken, umarmt ihn tröstend, lässt ihn lernen. Mehr und mehr Menschen wecken sein Verstehen, lassen ihn mitsprechen und geben ihm jene Arbeit, ohne die das Menschengeschlecht nicht existieren kann. Wo Menschen feiern, werden sie dieser Angewiesenheit auf den biologisch-sozialen Körper inne. Dabei verbindet sich das Gefühl der Dankbarkeit mit der Wahrnehmung der Unverfügbarkeit und Freiwilligkeit. Ein Ökonom wird jetzt vielleicht einwenden, auf all die Gaben des biologisch-sozialen Systems gebe es rechtlich geregelt Ansprüche, weshalb es sich

gar nicht um *Gaben* handle, sondern um (Dienst-)Leistungen, die erbracht und bewertet werden können. Rechtliche Ansprüche aber machen nur da satt, wo Menschen diese Ansprüche respektieren. Darin liegt ein Moment von Freiwilligkeit, durch die jede Leistung auch etwas vom Charakter einer freiwilligen und unverfügbaren Gabe erhält. Dass die Welt und das Leben besser werden, je mehr wir die lebenserhaltenden Interaktionen als Gaben deuten und inszenieren, wissen wir aus der Alltagsfahrung.

Ein Fest des Dankens kann Anlass sein, die Angewiesenheit des leiblichen Menschen auf unverfügbares, freiwilliges Geben zu meditieren. Dieses Wissen ist vielen Religionen gemeinsam. Es ist eine Dimension der menschheitsgeschichtlichen Opferrituale. Bei denen geht es nämlich nicht immer nur um öffentliche Tötungen, sondern auch um die Darstellung dieses Urzusammenhanges der Menschwerdung im biologisch-sozialen System: Ich lebe, weil ich Unverfügbares empfangen und mir ist es deshalb zutiefst gemäß, freiwillig zu geben. So wird Leben elementar und religiös bestätigt und gefeiert. Dtn 26, 1-11 verbindet diese urreligiöse Feier des Lebens aus Empfang und Gabe mit der religiösen Programmatik geschichtlichen Befreiungshandelns Gottes, durch das solidarische Gemeinschaft entsteht. Die von den Exegeten beschriebene Historisierung und JHWH-Bindung muss nicht nur als steigende Sublimierung eines archaischen, vielleicht gar schon kanaänischen Rituals begriffen werden. Die heilsgeschichtliche Erzählung braucht nämlich umgekehrt die bleibende Verknüpfung mit den menschlichen Uererfahrungen. Unter ihnen ragt die Erfahrung des unverfügbaren Eingebundenseins, die der Erntedanktag feiert, heraus.

Liebe Leserinnen und Leser,

Religion ist wieder Gesprächsstoff. Man darf in Fernsehdiskussionen über sie reden und auch die jüngste Romanliteratur schweigt nicht von ihr. Doch hat dies zwangsläufig positive Folgen für die Kirche? Kann sie hier nahtlos anknüpfen und ihre „Netze“ neu füllen (vgl. Lk 5,4-6)? Genau hier setzt **Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn**, Inhaber des Systematik-Lehrstuhls am Theol. Institut der Uni Köln mit seinem Beitrag an.

Ein anderes „Netz“ ist das Internet. Wie vieles in der Welt gehört auch dies zu den ambivalenten Dingen. Doch Ambivalenz bedeutet eben neben den gefährvollen auch positive Seiten. Dass und wie das Internet für die Glaubenskommunikation zu nutzen ist, darüber informiert motivierend **PR Jan-Christoph Horn** aus Münster, in vielfältigen Bezügen auf Pfarr- wie Bistumsebene tätig und u. a. mit Öffentlichkeitsarbeit be- und vertraut.

Prof. Dr. Dr. Klaus Vellguth, u.a. Abteilungsleiter bei missio Aachen, setzt die gute Tradition fort, zum Oktober eines jeden Jahres in das Land einzuführen, das im Fokus des Weltmissionssonntags steht. Diesmal sind es die Philippinen.

Zum Bild der hiesigen katholischen Kirche gehören in der Sonntagsmessfeier die Ministrant(inn)en. Von der Wahrnehmung her würde man eher Schwund auf dieser Ebene vermuten. Um so wichtiger, über den Horizont der eigenen Pfarrei hinaus zu schauen. **Christoph Köster**, Diözesanreferent der Jugendabteilung im Generalvikariat Köln, präsentiert eine Umfrage zur Ministrantenarbeit im Erzbistum Köln, die Mut macht, in diesen Bereich mit Engagement Kräfte zu investieren.

Den Schluss bildet zum 125-jährigen Jubiläum der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ ein fachkundiger, cursorischer Blick durch die Stellungnahmen der Päpste seitdem bis heute zu den sozialen Fragen dieser Welt aus der Feder von **Manfred Glombik** aus Hildesheim.

Mit einem herzlichen Gruß in den Herbst bleibe ich

Ihr



Gunther Fleischer

Religion – nach ihrer Wiederkehr

Eine Gewinnwarnung

Prognosen haben bisweilen eine ungewisse Zukunft. Es kann sein, dass ihre Erfüllung lange Zeit auf sich warten lässt. Und ebenso kann es vorkommen, dass sich ihre Widerlegung hinzieht. Mit diesem merkwürdigen Befund hat man zu tun, wenn es um das Schicksal der Religion in der europäischen Moderne geht und wenn der Prognosegehalt von Religions- und Modernisierungstheorien überprüft werden soll. Im Zentrum dieser Theorien steht anfangs die Erwartung eines modernisierungsbedingten Verschwindens der Religion: Je moderner die moderne Welt wird, umso verzichtbarer, überflüssiger und entbehrlicher werden religiöse Weltdeutungen.

Dass im Laufe der Zeit vieles anders kommt, als man anfangs dachte, bestätigt sich jedoch auch in diesem Fall. Die Hochrechnung auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion hat sich bislang nicht erfüllt. Zwar verändert sich die Welt des Religiösen; ihre Gestalt und Funktion verändern sich, aber sie vergeht nicht. Wenn es im Bereich der Ökonomie anders kommt als gedacht und die Erfüllung einer optimistischen Unternehmensprognose ausbleibt, greift man zum Instrument der „Gewinnwarnung“. Dahinter steht das Eingeständnis, dass man sich verrechnet hat. Nicht mit Gewinnen, sondern mit Verlusten ist zu rechnen. Im schlimmsten Fall muss man sich sogar auf den schlimmsten Fall einrichten – auf den Totalverlust des investierten Kapitals. Der schlimmste Fall einer modernisierungstheoretisch fundierten Säkularisierungsprognose besteht in der Wiederkehr der Religion – schlimmer noch: in

der säkularisierungsbedingten Wiederkehr der Religion.

Dass Säkularisierungsprozesse einen doppelten Ausgang nehmen können, ist das Thema der folgenden Überlegungen. Ihre Kernthese lautet: Die in der Moderne ablaufenden Rationalisierungs- und Entmythologisierungsvorgänge führen einerseits zum erwarteten Ergebnis eines Zuständigkeitsverlustes von Religion als Lieferantin von Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Lebensführungsregeln. Aber sie können auch das Gegenteil dessen befördern, das sie anzielen. Sie schaffen Leerstellen, an denen das einst Verdrängte wieder antreffbar wird. Die Wiederkehr des Religiösen an diesen Stellen scheint auf dem ersten Blick aus dem einstigen Modernisierungsverlierer einen modernen Krisengewinnler zu machen – vor allem dann, wenn sie sich einer „entgleisenden Modernisierung“ (J. Habermas) verdankt. Aber nicht alles, was auf den Nebenstrecken der Moderne verkehrte und nun wieder auf das Hauptgleis möchte, ist wirklich verkehrstauglich. Wo eine Rückkehr des Religiösen in die säkulare Gesellschaft zu beobachten ist, muss man auch auf kulturell regressive Formen religiöser Praxis gefasst sein. Daher sollte man angesichts überzogener Hoffnungen auf eine Renaissance des Religiösen auch eine „Gewinnwarnung“ im Blick auf die Zukunftsrendite mancher religiöser Import/Export-Unternehmen erwägen.¹

Die Zukunft der Moderne: Postsäkular statt postreligiös?

Im Oktober 2001 überrascht Jürgen Habermas bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels sein säkulares Publikum mit einer in Stil und Inhalt unerwarteten Zeitdiagnose. In ihrem Zentrum steht der Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ und Habermas versieht diesen mit einer deskriptiven und zugleich prognostischen Note: Gegen alle

Erwartungen einer religionslosen Zukunft setzt er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält ihn auch für politisch und sozialetisch belangvoll. In immer neuen Anläufen weist er in den folgenden Jahren darauf hin, dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierung- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige „vorpolitische“ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können. Ersichtlich ist dieser Bedarf bei der Sicherung der Humanität und Moralität eines modernen Gesellschaftssystems angesichts naturalistischer Reduktionen des Humanum, aber auch bei der Überwindung von politischen und sozialen Krisen angesichts einer immer wieder aus dem Ruder laufenden Weltökonomie.²

Habermas hält es für möglich, dass dort, wo die Fortschritte der sozio-kulturellen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, religiöse Überlieferungen „immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten.“³ Womit er jedoch nicht gerechnet hat, ist das zunehmende Auftauchen fundamentalistischer und fanatischer Religionsformate in einer Gesellschaft, die hinter der Fassade von Wohlstand und Liberalität ihre ökonomischen Pathologien und sozialen Asymmetrien verbirgt. Der radikale Gegenentwurf zu dieser Gesellschaft kommt längst nicht mehr von Verfechtern säkularer Utopien. Mit ihrer unverschlüsselten Verachtung des westlichen Zivilisationsmodells treten seit einigen Jahren vermehrt spirituelle Apokalyptiker auf den Plan. Islamisten, Salafisten und Dschihadisten bedienen sich einer religiösen Semantik, die dazu anstiftet, die Zerstörung sensibler Formen eines humanen Zusammenlebens

in kulturell pluralen Gesellschaften um eine religiöse Variante zu vermehren.⁴ Hier kommt eine Variante der Kategorie „post-säkular“ ins Spiel, deren praktische Umsetzung für einen Verfechter der Moderne Anlass zu tiefer Sorge geben muss.

Als Kritiker jener Moderne, die politische, technische und wirtschaftlichen Optionensteigerung als Einlösung des Versprechens von Fortschritt und Wohlfahrt, Freiheit und Selbstverwirklichung behauptet, treten etliche Vertreter anderer religiöser Weltdeutungen und -bilder auf, die zwar weniger militant gestimmt sind. Aber auch sie machen ebenso unmissverständlich klar, dass nicht die Zeit der Religion, sondern der modernisierungsbedingten Fortschritte abgelaufen ist. In ihren Augen verdient ein auf Unterwerfung der inneren und äußeren Natur des Menschen ausgerichtetes Zivilisationskonzept keinen Kredit mehr. Es ist längst in eine Krise geraten, die es mit seinen eigenen Mitteln nicht mehr zu bändigen vermag. Auf Dauer kann die Moderne nicht riskieren, diesen Umstand zu ignorieren. Aber zu seiner Überwindung scheint sie mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr in der Lage zu sein. Darum ergeht der Ruf nach einer säkularen Wiederaneignung unabgegotener religiöser Weltdeutungen. In ihnen vermutet man Widerlager und Gegenkräfte eines moralisch ausgezehrt Liberalismus und einer jede Wertbindung ignorierenden technisch-instrumentellen Vernunft.⁵

In einem wichtigen Punkt wird diese Kritik an der Moderne auch von säkularen Zeitanalytikern bestätigt: Vermutlich hat sich die europäische Moderne zu viel vorgenommen, als sie ihre Projekte in Angriff nahm. Denn eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von Herkunft und Traditionen lassen sich weder je für sich noch gemeinsam auf

direktem Weg realisieren. Vor diesem Hintergrund hat die Forderung, dass sich die säkulare Vernunft der Religion annehmen sollte, zweifellos nicht weniger Berechtigung als der Ruf nach einer ebenso anstehenden Abwehr religiös-extremistischer Anmaßungen gegenüber der Vernunft.

Die Fortschrittsprojekte der Vernunft – geradewegs in die Zukunft?

Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen Geradeausweg, auf dem es nur vorwärts und aufwärts geht. Der Prozess der Modernisierung und Rationalisierung der Daseinsgestaltung steht im Zeichen der Ambivalenz. Es häufen sich in den letzten Jahrzehnten die Situationen, in denen von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen oder der Öffnung internationaler Finanzmärkte mehr Schaden als Nutzen ausgeht. Hinter dem Rücken einer „linearen“ Modernisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge zweckrational kontrollierbar, herstellbar und verfügbar zu machen, vollziehen sich längst Prozesse, die von den unabsehbaren Neben- und Spätfolgen des technisch-industriellen Kontroll- und finanzökonomischen Machtanspruches bestimmt werden. Sie befördern die Wiederkehr von Ungewissheit, die Steigerung von Kontingenz, die Erhöhung von Kontraproduktivität. Wie die ökologische Krise zeigt, verlangt die Bearbeitung dieser ungewollten Nebenfolgen mehr Aufmerksamkeit als die Verwirklichung der ursprünglich gewollten Handlungsfolgen. Und zugleich wird immer deutlicher, dass etablierte Strategien der Problembewältigung an ihre Grenzen kommen. Technische und ökonomische Modernisierungen lassen sich nur eingeschränkt zur Bewältigung ihrer selbstproduzierten negativen Nebenfolgen einsetzen. Sie führen oft nur zu „Verschlimmbesserungen“.⁶

Dieser Verlauf von Modernisierungsprozessen setzt hinter die klassischen Selbst-

beschreibungen der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt ein Fragezeichen. Ihre Spät- und Nebenfolgen schüren den Zweifel, dass bereits die Prämissen prekär waren. Offensichtlich hat die Moderne Voraussetzungen und Versprechungen der Vernunft ineinander gestellt. Sie hat ihr Projekt der Weltbeherrschung verstanden als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie und bei seiner Umsetzung auf die Effizienz der Eigenrationalität funktionaler sozialer Teilsysteme gesetzt. Sie war überzeugt: Man ist autonom, wenn man sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Verfügung entziehen. Inzwischen sieht man ein: Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechnbares und Unverfügbares, das im Prozess der scientistischen Verdrängung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft. Diese Vernunft führt nicht im Alleingang zur Entdeckung der ganzen Wahrheit über Mensch und Welt. Nach halber Wegstrecke schwinden ihr die Kräfte.

Die Wiederkehr der Religion – mit unerwünschten Nebenwirkungen?

In den von der Moderne verdrängten religiösen „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, welche für die Bewältigung der restlichen Wegstrecke hilfreich sein können, ist ein naheliegender Vorschlag. Aufmerksamkeit finden vor allem die Bestände vormoderner Kulturen, in denen vermutet wird, was man bei der neuzeitlichen Vernunft vermisst. Wenn die moderne Vernunft nur ein für Mensch und Natur ruinöses, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes „Herrschaftswissen“ verwaltet, ist es offenbar an der Zeit, sich um ein „Verständigungswissen“ zu bemühen,

das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang mit der inneren und äußeren Natur befähigt. Bergen nicht Mythos und Religion jene gesuchten Weisheiten, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will?

Auch in dezidiert religionskritischen Kreisen wächst inzwischen die Kritik an einem Format von Säkularisierung, das mit der Verwerfung von allen religiösen Traditionen auch all jene Fragen gelöst wählte, welche die Menschen nach diesen Traditionen fragen ließen. Verstärkt geht man daran, die Religionen „als Fundgruben unzähliger ausgeklügelter Konzepte zu entdecken, mit deren Hilfe wir versuchen können, einige der hartnäckigsten und akutesten Übel und Missstände des säkularen Lebens zu lindern.“⁷ Gesucht wird eine Alternative zu der Alternative, „uns entweder sonderbaren Konzepten von immateriellen Gottheiten zu verschreiben oder komplett auf tröstende, subtile oder einfach nur wohlthuende Riten zu verzichten, für die wir in der weltlichen Gesellschaft nur schwerlich ein Äquivalent finden.“⁸ Dieser Suche „liegt die These zugrunde, dass nicht die Säkularisierung falsch ist, sondern dass wir viel zu oft schlecht säkularisiert haben – derweil wir im Prozess des Verwerfens von unausführbaren Ideen unnötigerweise auch einige der nützlichsten und attraktivsten Teile des Glaubens über Bord geworfen haben.“⁹

Offensichtlich muss die Kategorie „Gewinnwarnung“ nun auch mit dem Blick auf die vermeintlichen Erfolge einer weitreichenden Säkularisierung von Kultur und Gesellschaft in Anspruch genommen werden. Auf eine religionslose Zukunft hinzusteuern und darin einen zivilisatorischen Zugewinn zu erblicken, erweist sich angesichts des Verlustes religiöser Sinn- und Weisheitsressourcen als Fehlplanung. Auch Säkularisierungsprozesse können einen ambivalenten Verlauf und Ausgang nehmen. Die Ersetzung von Jenseitsträumereien durch säkulare Fortschrittsverheißungen hat zwar religiöse Illusionen und Projekti-

onen aufgehoben. Ihren Platz haben aber ebenso unerfüllbare säkulare Heilsversprechen eingenommen. Notwendig ist daher nicht nur die Eindämmung von Aberglaube und Unvernunft, die sich im Zwielficht der Transzendenz ausbreiten. Ebenso nötig ist es, jenen fatalen Glauben an eine grenzenlose Vernunft aufzuheben, der sich im künstlichen Licht der Wissenschaft ausgebildet hat.

Säkularisierungsprozesse können „umkippen“, auf sich selbst zurücklaufen und mit dem Gegenteil der erwarteten Wirkungen konfrontieren. Der erhoffte Gewinn erweist sich als Verlust. Der entgangene Gewinn verdoppelt den Wunsch, Ersatz und Ausgleich für den enormen, aber vergeblichen Einsatz bei der Verdrängung des Religiösen zu bekommen. Es scheint eine List der Geschichte zu sein, dass in dieser Situation erneut die Religion als Medium für diesen Verlustausgleich angeboten wird. Unter der Hand erweisen sich Säkularisierungsprozesse als „religionsproduktiv“, d.h. sie wecken wieder die Nachfrage nach einem Angebot, das eine säkulare Kultur nicht machen kann. Allerdings darf man hierbei die Ambivalenz einer solchen Religionsproduktivität nicht übersehen. Sie kann wider Willen das Aufkommen von Religionsphänomenen begünstigen, die nicht selten ein sozio-kulturelles „roll back“ fordern und fördern. Von ihr können auch kulturell regressive Religionsformate profitieren. Nicht jede Form des Verschwindens von Religion ist ein kultureller Verlust und nicht jedes religiöse Comeback ist zu begrüßen.

Die Privatisierung religiöser Unvernunft – ein Bumerangeffekt?

Am Beginn der Moderne steht die Devise: Damit aufklärungsfeindliche religiöse Ideologien keinen gesellschaftlichen Schaden anrichten können, muss man sie privatisieren. Religion wird darum als Medium sozialer Integration verdrängt und zur Angelegenheit individueller Lebens-

sinnstiftung gemacht. Im Privaten kann sie weniger Unheil anrichten als im öffentlichen Leben. Wenn in den kleinen Parzellen der Lebenswelt neue Privatmythologien aufblühen, deren Irrationalität keinen geringeren Aufklärungsbedarf erzeugt als die „alten Mythen“, ist dies hinnehmbar. Denn ihr Wirkungsgrad bleibt sehr gering, solange die Trennlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit nicht überschritten wird. Diese Erwartung wird jedoch in der späten Moderne zunehmend dementiert. Der Hinweis, dass religiös imprägnierte Gegenwürfe zur Moderne öffentlich kaum wirksam werden, verkennt nämlich die Tatsache, dass ihnen das Internet als Bühne medialer Öffentlichkeit zahllose Auftrittsmöglichkeiten gewährt. Der Versuch, eine aufgeklärte Sphäre der Öffentlichkeit durch das Abdrängen der Aufklärungsverweigerer in eine Privatsphäre herzustellen, kommt an sein gegenteiliges Ende, wenn die Grenze beider Sphären modernisierungsbedingt porös wird. Alles ist längst wieder öffentlich, sobald es „im Netz“ steht. Man kann nichts mehr von der öffentlichen Wahrnehmung ausschließen. Keine Form der Privatisierung schafft es, unliebsame Inhalte „offline“ zu stellen – so kurios, abgedreht, skurril und bizarr sie auch sein mögen. Sind sie erst einmal „online“, können sie zwar kritisiert, aber nicht mehr verdrängt werden. Und so tummeln sich im Internet Weltuntergangsvorhersager und Reinkarnationsberater neben spirituell getarnten Extremisten der Polit-Szene und religiösen Gegenaufklärern, die mit theokratischer Militanz auftreten. Hier können sie alle ungeniert und provokant die eigene Ungleichzeitigkeit und Unverträglichkeit mit der säkularen Moderne zur Schau stellen.

Wer an dem einstmals aufklärerischen Dual von „privat“ und „öffentlich“ festhält, kann also keineswegs das Aufkommen aufklärungsrenitenter Dualismen „religiös vs. modern“ begrenzen und verhindern, dass eine kulturell regressive „Gegenaufklärung“ öffentlich Wirkung zeigt. Nahezu jede fundamentalistische Bewegung un-

terhält im Internet eine eigene Homepage. In Stil und Inhalt wird hier neben frommem Kitsch all das geboten, was für fundamentalistische Auftritte auch außerhalb der digitalen Welt typisch ist: aggressive Reaktionen auf modernisierungsbedingte Vorgänge sozialen und religiösen Wandels, selektive Affirmation und Übernahme partikularer religiöser Traditionselemente und bestimmter Errungenschaften der (technologischen) Moderne, moralischer Manichäismus bzw. Dualismus, Beanspruchung von Infallibilität für die eigene Position, scharfe Grenzziehung zwischen Sympathisanten und Skeptikern, Zweiflern, Abweichtlern. Gegen Kritiker wird gelegentlich zum Cyber-Mobbing aufgerufen.

Das Internet hat nicht jene Öffentlichkeit hergestellt, von der aufklärerische Sozialtheoretiker geträumt haben: eine Sphäre kritisch-rationaler Argumentation, die offen für kompetente Diskursbeiträge in Fragen des Allgemeinwohls ist. Zwar werden hier die Rechte der Meinungs- und Versammlungsfreiheit um eine digitale Realisierungsvariante bereichert. Aber anstelle des argumentativ ausgetragenen Streites um das bessere Argument, kommt es meist nur zum plakativen Schlagabtausch. Fundamentalisten wollen ihr Gegenüber nicht überzeugen. Sie wollen ihm gegenüber Recht behalten. Darum begeben sie sich in einen Überbietungswettbewerb der Rechthaberei.

Mystik und Esoterik – ein spirituelles Immunsystem?

Ein ähnlicher modernitätstypischer und säkularisierungsspezifischer Effekt einer problemerzeugenden Problemlösung ist dort beobachtbar, wo die Anhänger einer Religion umso rigoroser und selbstbezogener auftreten, je fremder ihnen der sozio-kulturelle Kontext geworden ist, in dem sie leben. Ihre Opposition zur Moderne muss nicht einlinig auf ihre eigene, religiös bedingte Weltfremdheit oder auf

eine von ihnen gepflegte radikal-einfältige Infragestellung der säkularen Moderne zurückgeführt werden. Vielmehr kann dies auch die Spätfolge einer von säkularen Kräften betriebenen Abstoßung des Religiösen und seine Verortung in den Exklaven der Moderne sein. Dass es nun mit der Moderne „fremdelt“, ist somit das Ergebnis einer vorausgehenden Aberkennung seines Heimatrechtes in der Moderne. Wer die Erfahrung einer Exklusion gemacht hat, verspürt wenig Neigung zur nachträglichen Wertschätzung eines Kontextes, aus dem er verstoßen wurde. Nicht das Bemühen um Reintegration gewinnt somit die Oberhand, sondern die Forcierung einer Gegenexklusion und Selbstimmunisierung.

Signifikant für diesen Vorgang ist die Konjunktur esoterischer Heil- und Gesundheitskonzepte, die sich von der Schul-, Apparate- und Verschreibungsmedizin abgrenzen. Auch hier bildet eine säkularisierungsbedingte Ausgrenzung die Basis einer „postsäkularen“ Wiederkehr. Nachdem das Gesundbeten verdrängt wurde und dem Gebet um Gesundung ein therapeutischer Wert abgesprochen wurde, haben sich Heil und Heilung dissoziiert. Kein Arzt schickt heute noch Patienten auf eine Wallfahrt, damit diese am Grabe eines bedeutenden Heiligen durch Berührung seiner Reliquie an Leib und Seele gesunden. Und dennoch boomt die Nachfrage nach Heilkräutern aus Klostergärten und nach mystischem Heil(ungs)wissen. Unter dem Label der Mystik wird aber nicht nur bewährte Klosterarznei, sondern auch wirkungslose Quacksalberei vermarktet. Einem beträchtlichen Risiko setzt sich aus, wer der Schulmedizin misstraut und bei ersten Anzeichen einer ersten Erkrankung gleich einen Geistesheiler aufsucht. Wird man von ihm nicht im medizinischen Sinne geheilt, lässt man sich damit trösten, wenigstens etwas Gutes für das eigene spirituelle Heil getan zu haben oder einen Beitrag zur „Heilung“ der Welt geleistet zu haben. Die Untröstlichen wechseln am Ende doch noch zur Schulmedizin – aber vielleicht zu spät. Prekär

im Hinblick auf den Vorgang der reflexiven Säkularisierung ist an diesem Phänomen das Muster der Exklusion. Auf den „aufklärungsmotivierten“ Ausschluss von Seiten der Schulmedizin reagiert die Alternativmedizin mit der „spiritualitätsmotivierten“ Geringschätzung der Schulmedizin – vielfach mit dem Effekt des beidseitigen Nachteils.

Der Trend zur Religion – ein säkularer Trend?

Nach wie vor erlebt Westeuropa eine Entkirchlichung des Christseins und eine Entchristlichung der Religiosität.¹⁰ Ebenso unverkennbar ist eine verstärkte mediale Präsenz des Themas Religion – vor allem im Kontext der Migrationsproblematik. In Gesellschaften mit hohen Migrantenteilen existiert Religion ohnehin nur noch im Plural. Ob damit auch eine nachhaltige Zunahme von Beziehungen zwischen den religiösen und säkularen Sphären des Lebens verbunden ist, bleibt abzuwarten. Aber unbestritten nimmt die Kommunikation über diese Thematik zu. Zusammen mit den skizzierten postsäkularen Trends ergeben sich damit genügend Indizien, um der aufklärerischen gesellschaftlichen Exklusionslogik des „entweder religiös oder säkular“ zu widersprechen. Für postsäkulare und weltanschaulich plurale Gesellschaften stellt sich diese Alternative nicht mehr. Allerdings legen die Indizien eines Fortbestandes des Religiösen im Säkularen zugleich ein „weder/noch“ nahe: Weder ist mit dem Komplettverschwinden von Religion im Kontext des Säkularen zu rechnen noch mit ihrer Renaissance als Religion in Reinkultur. Was sich als Comeback der Religion ausnimmt, erweist sich bei näherem Hinblick vielfach als nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft – wenn etwa die Tourismusbranche in großem Stil komfortable Bildungsreisen zu den heiligen Stätten der Weltreligionen organisiert. Ähnliches lässt sich in der in-

dividuellen Lebenspraxis beobachten, wenn sich dort das Interesse an körperlicher „Fitness“ mit dem Bedürfnis nach spiritueller „Wellness“ paart und man sich deswegen für Fastenexerzitien in abgelegenen Klöstern anmeldet oder den Pilgerweg nach Santiago de Compostela antritt.¹¹

Zunehmend lassen sich auch Phänomene eines verkappten Religionsinteresses in Übergangszonen des Religiösen und des Säkularen feststellen.¹² Dabei handelt es sich um soziale Aktivitäten und kulturelle Initiativen, die sich an Orten mit hoher Symbolkraft anlagern und an ihre geschichtsträchtige Bedeutung erinnern (z.B. „Lutherfest in Wittenberg“) oder religiös grundierte Traditionen mit einem säkularen Update versehen (z.B. urbane „Mittelaltermärkte“ an Gedenktagen von Heiligen). Ehemalige religiöse Lebenswelten werden en passant umgewidmet zu postsäkularen Erlebniswelten. Die Regie führen hierbei ebenso wenig religiöse Akteure, wie es um religiöse Inhalte geht. Das Religiöse liefert allenfalls ein diskretes „framing“ von Veranstaltungen, die zwischen neuerfundnem Brauchtum und historisierenden Urlauberevents irrlichtern.

Es ist keineswegs leicht, sich auf diese Phänomene einen religionssoziologischen oder pastoraltheologischen Reim zu machen: Stellt ein solches „revival“ des Religiösen unter säkularen Vorzeichen nur eine andere als bisher bekannte Formen ihrer Säkularisierung dar oder bildet es tatsächlich den Auftakt für neue Legierungen zwischen Religiosität und Säkularität? Und wer wird am Ende von der einen oder anderen Variante profitieren? Vielleicht werden wir auch mit einer doppelten Gewinnwarnung rechnen müssen.

Anmerkungen:

- ¹ Zum Ganzen siehe H.-J. Höhn. Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn 2015.
- ² J. HABERMAS, Glauben und Wissen. Frankfurt 2001.
- ³ DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt 2005, 13.
- ⁴ Vgl. J. MANEMANN, Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg? Bielefeld 2015.
- ⁵ Zu dieser Bandbreite siehe etwa M. REDER/M. RUGEL (Hg.), Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010; B. WEYEL/W. GRÄB (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Göttingen 2006.
- ⁶ Vgl. hierzu ausführlich U. BECK/M. MULSOW (Hg.), Vergangenheit und Zukunft der Moderne. Berlin 2014.
- ⁷ A. de BOTTON, Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben. Frankfurt 2013, 13.
- ⁸ Ebd., 15.
- ⁹ Ebd. 17.
- ¹⁰ Vgl. Th. GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013.
- ¹¹ Vgl. ausführlicher H.-J. HÖHN, Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8 (2011) Heft 2, 80-89.
- ¹² Vgl. P. A. BERGER/K. HOCK/Th. KLIE (Hg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten. Wiesbaden 2013.

Glaubenskommunikation im Internet

So unterschiedlich die Päpste, so gleich ist doch das Prozedere der Papstwahl. Doch ein Unterschied zwischen der Papstwahl von Benedikt XVI. und Franziskus ist im wahren Sinne augenfällig, wenn man sich die Bilder vom Petersplatz in dem Moment anschaut, wo der neue Papst ausgerufen wird. Wo am 19. April 2005 die Menschenmenge noch gebannt auf die Loggia blickte, blickte die Menschenmenge am 13. März 2013 – keine acht Jahre später – in weiten Teilen auf den Bildschirm eines Smartphones oder Tablets, um den Moment fotografisch festzuhalten und – so steht zu vermuten – über soziale Netzwerke mit anderen Menschen rund um die Welt zu teilen. Machen Sie sich mal die Freude und suchen Sie nach den Fotos im Internet ... und fühlen Sie sich erappt. Denn so selbstverständlich, wie Sie vielleicht direkt nach einem internetfähigen Gerät gegriffen haben, ist die digital-virtuell-reale Welt inzwischen.

„Ein Christ schaut keine Krimis!“

Noch weit in die Moderne hinein war es unstatlich für kirchenhörige Christen, sich an allzu weltlichen Dingen wie Fernsehen, Auto oder Weltreisen zu beteiligen oder gar zu erfreuen. Der Satz „Ein Christ schaut keine Krimis“ lässt sich tatsächlich in entsprechenden Druckwerken finden. Wobei: Als der Buchdruck im Mittelalter massentauglich wurde, wurde auch davor gewarnt. Und heute wird man als Mitarbeiter im pastoralen Dienst schräg und etwas bemitleidet angeschaut, wenn man vom eigenen Auto auf das familiäre Carsharing umsteigt. In meiner Schulausbildung

erhielt ich den Rat, jeden Tag 15 Minuten den Musiksender MTV zu schauen, damit ich im Bilde bin, worüber die Schülerinnen und Schüler eigentlich so reden.

Aber das Grundmuster hat sich nicht verändert. Weiterhin vollzieht die Institution Kirche die Adaption der lebensweltlichen Entwicklungen mit halber Geschwindigkeit, wie Matthias Sellmann einmal formulierte. Als Mitarbeiter im pastoralen Dienst wird mein Seelsorge(r)-Verständnis durchaus infrage gestellt, wenn ich anmerke, dass ich ein aktuelles Smartphone als ein Standard-Dienstgerät betrachte und ein aktuelles Notebook ebenso. Die Telekommunikationsordnung des Bistums Münster hat noch den Stand von Anfang 2009, da war das erste iPhone gerade ein Jahr auf dem Markt. Auch so ein Zeichen dafür, dass die Alltagsrevolution mobiler Internetgeräte im kirchlichen Alltag noch nicht angekommen ist.

Nicht nur junge Christinnen und Christen verändern das aber langsam. Ohne WhatsApp kein Ehrenamtlichenkontakt, ohne Snapchat keine Firmvorbereitung, ohne Exchange-Dienste keine Pfarrheimbelegung und auch eher nicht technikaffine Hauptamtliche entdecken durchaus den Vorteil digital verwalteter Pfarrämter. Aus-, Fort- und Weiterbildungen in diesem Bereich gewinnen an Bedeutung.

Gleichzeitig entsteht der Wunsch danach, die neuen Technologien reflektiert aufzugreifen – im pastoralen Tun und theologisch verantwortet. Im April 2016 fand, ermöglicht von der Fortbildungsstelle in der Hauptabteilung Seelsorge-Personal im Bistum Münster, eine Fachtagung statt, die den Fokus auf Glaubenskommunikation im Internet legte. Sebastian Wiggen aus der Stabstelle Kommunikation des Generalvikariats im Bistum Essen und Rolf Kröger, Leiter Digitale Medien im SCM-Bundes-Verlag, berichteten aus ihren Erfahrungen. Der einführende Impuls von mir findet nun Aufnahme im Pastoralblatt.

Glaubenskommunikation in der digitalen Welt – eine pfingstliche Idee

Glaubenskommunikation im Internet findet statt. Ich persönlich bediene mich seit Dienstbeginn vor 12 Jahren der verschiedenen Internetplattformen und erinnere mich zum Beispiel an eine Firmgruppe, deren Kommunikation nur über ICQ lief. Das hat nicht nur technisch gut funktioniert. Seelsorgerischer Erstkontakt über Email oder Facebook ist eher die Regel, nicht die Ausnahme.

Johanna Haberer, evangelische Theologin, Professorin für christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg, schreibt in ihrem grundlegenden Buch „Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart“ (Stuttgart 2015): „Die neue digitale Welt ist eine pfingstliche Idee.“ Aber wie es mit dem Pfingstereignis so ist: Es gibt der Kirche eine Vision, verunsichert sie aber auch, weil bisherige (Sprach)Muster nicht mehr funktionieren können – und sollen. Glaubenskommunikation im Internet – dahinter kann man also ein Ausrufezeichen und ein Fragezeichen gleichermaßen machen.

Der Vergleich mit der Veränderung durch Pfingsten damals und dem Internet heute ist auch bei weiterer Betrachtung aufschlussreich: Kommunikationswissenschaftlich versteht sich kirchliches Handeln bislang auf der Basis eines Sender-Empfänger-Modells. Digitale Kommunikation zeichnet sich aber durch Symmetrie aus, durch parallele, selbstständige und multiple Aneignungsprozesse: Man kommuniziert in verschiedenen Richtungen und empfängt gleichzeitig aus verschiedenen Richtungen. Es gibt eher Kommunikationen denn Kommunikation.

Soziale Netzwerke wie Facebook stehen für diese Entwicklung. Sie verlagern Kommunikation ja nicht nur ins Internet, sondern verändern sie auch. Man kann ein Abbild dessen am ehesten in einer wuseligen

Marktplatzsituation finden. Eine Katechese-stunde stellen wir uns vermutlich nicht so vor. Aber Pfingsten in Jerusalem stelle ich mir so vor.

Hartmut Rosa hat jüngst Betrachtungen dazu vorgelegt, dass Weltbeziehung durch Relevanz entsteht. Das ist auch für pastorales Agieren ein zeitgemäßer Schlüsselbegriff. Um auch hier eine biblische Referenz zu ziehen: Petrus vor dem Hohen Rat und Paulus auf dem Areopag haben genau das erlebt. Und die Erfahrung von Verkündigung im Internet bestätigt es auch: Eine gute Homepage macht noch keine Mission, ein bloggrender Pastoralwerker bindet nicht mehr oder gar andere Leute als andere.

Natürlich müssen auch die Gefahren digitaler Kommunikation von Anfang an im Blick sein. Johanna Haberer zählt hierzu Stress durch die permanente Spiegelung sozialer Aktivität und die Verflachung des Denkens durch reine Spielerei.

„Geht in alle Welten!“ – Pastoral im Internet

Schauen wir nun spezifischer darauf, warum Pastoral im Internet nicht nur angesagt, sondern auch angezeigt sein muss.

Eckhard Bieger, medienaffiner Jesuit, nennt Gründe, warum die pastorale Kommunikation nicht mehr ohne Internetkommunikation auskommt: Kommunikation ist heutzutage mobile Kommunikation, digitaler Content bildet reale Teil-Strukturen, und Menschen sind regelmäßiger in sozialen Netzwerken zu erreichen als an real-präsenten Orten.

Doch Karsten Kopjar, evangelischer Kulturschaffender, schreibt: „Leider haben es die Christen bezüglich des Internets oft versäumt, die Verantwortung gegenüber und die Relevanz des Mediums zu nutzen und positiv in die Entwicklung einzugreifen.“ Warum ist das so? Kopjar zählt auf:

1. Christen haben sich aufgrund stabiler Milieus in das eigene Gemeindeuniversum zurückgezogen. Es gab kein Bedürfnis nach Docking-Stations. 2. Christen verunsichert das Tempo, die betonte Körperlichkeit und die neu konfigurierten Beziehungsmuster, weil sie über Jahrhunderte verlernt haben, Anschlussfähigkeit, Körperlichkeit und Beziehungsgestaltung als Teil des Glaubens zu verstehen. 3. Christliche Verkündigung war aufgrund der Betonung der Ratio und der Moral eine Verkündigung durch Sprache, nicht durch Bilder, durch Argumente, nicht durch Emotionen geworden. Kopjars Forderung ist deswegen: „Das Evangelium muss neu übersetzt werden. Und dazu müssen wir die Sprache lernen, die die Medien sprechen, müssen die Gesellschaft wahrnehmen und uns als Teil von ihr begreifen. Denn nur, wenn wir aktiv in der Gesellschaft leben, können wir sie verändern, nur wenn wir die Grundlagen der Gesellschaft verstanden haben, können wir gesellschaftsrelevante Medien schaffen.“

Ein vielleicht überraschendes Beispiel für ernsthafte und professionelle Glaubenskommunikation im Internet ist der Passauer Bischof Stefan Oster. Er ist in den digitalen Welten unterwegs und gibt ihnen eine Bedeutung für Verkündigung und Seelsorge. Er schreibt: „Zu Facebook bin ich eher zufällig gekommen, während meiner Zeit in der Jugendarbeit in Benediktbeuern. Nach meiner Ernennung zum Bischof kamen hunderte Freundschaftsanfragen – und dann haben wir entschieden, daraus eine Kommunikationsplattform zu machen.“ Für ihn ist die Angst unbegründet, dass zentrale christliche Themen überhaupt keine Rolle im Internet spielen. Glaube, Hoffnung, aber vor allem Liebe in jeder Form, sei es Freundschaft, Nächstenliebe, Verrat und vieles mehr, sind in unterschiedlichen Spielarten abgebildet und werden allgegenwärtig thematisiert. Sie sind schlicht anders codiert.

Doch der entgrenzte virtuelle Raum hat auch Grenzen. Gelingende Kommunikation

ist auch im Internet an Personen gebunden. Institutionelle Kommunikation erschwert nämlich den Abgleich der Glaubwürdigkeit, die vom Empfänger (mitunter apriori) zugeschrieben wird. Der Zuhörer entscheidet, ob die kommunizierte Information des Senders zu seiner Person und in der Form zu dem gewählten Kommunikationsraum und -ort passt. Bischof Oster ist entsprechend vorsichtig und plädiert für den Medienwechsel zur rechten Zeit: „Was grundlegende Glaubensvermittlung angeht, wäre ich skeptisch. Das geht von Person zu Person. Allerdings höre ich, dass viele sich durch die Texte im Glauben gestärkt fühlen.“

Gregor Waclawiak, Pfarrer und Internetseelsorger, erinnert daran, die klassischen kirchlichen Grundvollzüge im Internet nicht zu verkürzen: Martyria ist nicht nur Information, Diakonia ist nicht nur Kommunikation, Liturgia ist nicht nur Unterhaltung, Koinonia ist nicht nur Marktpräsenz.

Norbert Kebekus vom Referat Medienpastoral des Seelsorgeamtes der Erzdiözese Freiburg nennt einige weitere Aufmerksamkeitspunkte für digitale Glaubenskommunikation:

- Netzwerke haben einen gewissen Trend zur Homogenität. Deshalb besteht die Gefahr, dass sich nur Katholiken untereinander vernetzen oder gar nur Katholiken bestimmter spiritueller oder kirchenpolitischer Ausrichtung. Nötig sind daher „Grenzgänger“. Etwa der katholische Blogger, der zugleich Heavy-Metal-Fan und deshalb in unterschiedlichen Netzwerken aktiv ist.
- Auch wenn Online-Netzwerke prinzipiell weltweit erreichbar sind, ist ein lokaler oder regionaler Bezug sinnvoll. Viele User wünschen sich in den unüberschaubaren Netzwerken einen vertrauten örtlichen Bezug, ein Stück Heimat.
- Hauptberufliche pastorale Mitarbeiter merken schnell, dass sie zwischen beruf-

licher und privater Sphäre nicht sauber trennen können. Da braucht es Selbstkontrolle und Absprachen.

Eine kleine Studie von Markus Bender, Moderator beim SWR und bekennender Christ, zur Glaubenskommunikation von kirchlich Engagierten im Internet brachte eine nur auf den ersten Blick überraschende Erkenntnis, wann Glaubenskommunikation im Internet gut funktioniert: Glaubenskommunikation findet bereits ohne Internet statt.

Anschluss unter dieser Nummer? Zur theologischen Verantwortung

Es gilt, das Thema Glaubenskommunikation im Internet auch theologisch zu durchleuchten. Theologie ist die Reflexion von Glaubenshaltungen hinsichtlich real existierender Wirklichkeiten. Und das Internet ist eine solche Wirklichkeit. Es ist deswegen die positive Herausforderung, dem Kommunikationsstrom des Internets auch theologisch das Wasser zu reichen. Papst Benedikt XVI. sprach einmal von „christlicher Stilpräsenz“.

Johanna Haberer schreibt: „Wir betreten mit dem virtuellen Raum einen neuen Lebensraum, den wir in einer Art Naturzustand vorfinden, wo herkömmliche Regeln nicht gelten und die Gesellschaften lernen müssen, neue Regeln auszuhandeln. Natürlich gab es Mobbing schon immer, aber welche neue Qualität hat ein Shitstorm mit Tausenden Followern bei Twitter? Natürlich gab es schon immer Partnerschaftsvermittlungen, was aber bedeutet es für die Partnerbeziehungen, mit zehn oder zwanzig möglichen Partnern permanent virtuell im Kontakt zu bleiben?“

Es ist für Haberer vor allem die Frage nach der Identität des Einzelnen im virtuellen Raum, die vor der Theologie haltbar sein muss. Für die Reflexion greift sie auf Martin Luther, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer

und Marshall McLuhan zurück. Die von ihr ausgewählten Referenzen legen eine theologische Anthropologie vor, die das „Ich“ als flexibel, variabel, rekursiv, fragmentarisch, offen und erweiterbar darstellt. Sie schafft damit Anschlussfähigkeit theologischer Anthropologie an Ich-Zustände im virtuellen Raum (Teilautonomie von Personen, multiple Ichs, Avatare). Ähnlich beschreibt die Dogmatikerin Gunda Werner-Burggraf das Ich im virtuellen Raum als „narrative Vergewisserung des eigenen Ichs“, was für sie eine per se religiöse Komponente hat.

Angesichts biblischer Kommunikationswerte gibt es aber auch Gebote für die theologisch verantwortete Nutzung digitaler Medien. Die biblischen Kommunikationswerte Beteiligung und Befähigung, Öffentlichkeit und Transparenz, Gemeinwohl und Gemeinschaft, Verpflichtung und Kontrolle müssen für eine positive Beurteilung nicht nur kirchlichen Agierens im Netz identifizierbar sein.

So geben einige „Gebote“ theologische reflektierte Leitplanken für pastorales Handeln im Netz vor.

- Du brauchst dich nicht vereinnahmen lassen.
- Du sollst keine Unwahrheiten verbreiten.
- Du darfst den netzfreien Tag heiligen.
- Du brauchst keine schwachen Beziehungen einzugehen.
- Du darfst nicht digitalen Rufmord betreiben.
- Du hast Verantwortung für persönliche Daten anderer.
- Du gestaltest Gesellschaft, wenn du dich im Netz bewegst.

Machen Sie mit

Der Sendungsauftrag Jesu umfasst auch das Internet, dessen bin ich mir sicher. Es gibt pastorale Ansätze und theologische Anschlussfähigkeit. Das Internet ist ein guter Ort für kirchliche Präsenz. Glau-

benskommunikation im Internet ist nicht schwerer als anderswo, aber natürlich auch nicht leichter. Man kann manche Dinge aus der bisherigen Praxis vorsichtig übertragen, muss aber grundsätzlich die Dinge eher ganz anders machen. Schnelle Antworten auf die Frage nach dem „Wie?“ gibt es nicht, aber gute und motivierende Beispiele. Wie in anderen pastoralen Feldern auch, brauchen wir für Pastoral im Internet Experten, Pioniere, Erlauber, Ermöglicher und Multiplikatoren. Egal als was Sie sich selber hier verstehen: Machen Sie mit.

Literatur

Eckhard Bieger et al.: Pastoral im Sinus-Land. Darin: Medienbasierte Pastoral. Münster, 2008. S. 94-101.

Benno Bühlmann: Wie kommuniziert Kirche? Öffentlichkeitsarbeit als pastorale Führungsaufgabe. In: Arnd Bünker/Christoph Gellner (Hg): Kirche als Mission. Anstiftungen zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft. Zürich 2011. S. 55-68.

Johanna Haberer: Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart. Stuttgart 2015.

Peter Klasvogt: Auf dem Areopag der Postmoderne. Christliche Medienpräsenz in säkularer Welt. In: Georg Austen/Günter Riße (Hg): Zeig draußen, was du drinnen glaubst! Missionarische Perspektiven einer Diaspora-Kirche. Paderborn 2009. S. 117-120.

Karsten Kopjar: Medien, Kultur & Evangelium. In: Tobias Faix/Thomas Weißenborn (Hg): Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne. Marburg 2007. S. 42-49.

Thomas Sternberg/Martin Dabrowski (Hg): Internet - Realität und Virtualität. Die gesellschaftsverändernde Kraft eines Alltagsmediums. Münster 2007.

Gregor Waclawiak: Gott im Netz. Religiöse Kommunikation im Internet. Fallstudien zur Internetseelsorge. Münster 2015.

Klaus Vellguth

Christuszentrierung und diakonisches Engagement

Kleine Christliche Gemeinschaften fördern die Entwicklung einer christuszentrierten und diakonischen Spiritualität auf den Philippinen

Die Philippinen stehen im Mittelpunkt, wenn die Kirche in Deutschland am 23. Oktober den diesjährigen Sonntag der Weltmission feiert, der zugleich die größte Solidaritätsaktion der Katholiken weltweit ist. „... denn sie werden Erbarmen finden“ lautet das der Bergpredigt entnommene Motto der diesjährigen Kampagne zum Sonntag der Weltmission.

7.107 Inseln bilden den Archipel der Philippinen im pazifischen Ozean. Mehr als 100 Millionen Philippiner leben in dem bevölkerungsreichsten Land Südostasiens und zwölftgrößten Staat der Welt. Vor 450 Jahren begann die Geschichte des Christentums auf den Philippinen, nachdem die Spanier den Archipel im Jahre 1571 unter ihre koloniale Verwaltung gestellt hatten. Eine systematische Christianisierung des Inselstaates folgte gegen Ende des 16. Jahrhunderts: Die Spanier hatten beschlossen, ihre südostasiatische Kolonie zu christianisieren, um den Einfluss des aus dem Süden vordringenden Islam einzudämmen.¹ Im Jahr 1579 wurde die (spätere Erz-) Diözese Manila errichtet. Spanische und mexikanische Missionare, vor allem Franziskaner (1577), Jesuiten (1583) und Dominikaner (1587), kamen ins Land. Bereits Mitte des 17. Jahrhunderts waren die Philippinen (mit Ausnahme weniger Regionen im Süden der Philippinen) weitgehend christianisiert.

Nach der spanischen Kolonialzeit (1565 – 1898) und dem spanisch-amerikanischen Krieg folgte bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges die amerikanische Kolonialzeit. Im Jahr 1946 erlangten die Philippinen schließlich als Präsidialrepublik die Unabhängigkeit. In den 70er Jahren wurde unter Präsident Ferdinand Marcos die Verfassung des Landes außer Kraft gesetzt und eine Diktatur etabliert. Während sich die wirtschaftliche Situation des Landes zunehmend verschlechterte, erregten insbesondere die massiven persönlichen Bereicherungen von Ferdinand Marcos, seiner Frau Imelda sowie von Freunden des Präsidenten den Ärger weiter Kreise der Bevölkerung. Nachdem Oppositionsführer Benigno Aquino im Jahr 1983 ermordet worden war, kam es im Jahr 1986 zu einer friedlichen Revolution, die von der katholischen Kirche unterstützt wurde. Bis heute unvergessen ist die Rolle des katholischen Rundfunksenders „Radio Veritas“, der damals wesentlich zu einer friedlichen Mobilisierung der Massen beigetragen hat: „Ohne Radio Veritas wäre es schwierig bzw. sogar unmöglich gewesen, Millionen Menschen innerhalb weniger Stunden zu mobilisieren“, betonte Francisco Nemenzo, Präsident der Universität der Philippinen. Nach dem Ende der Marcos-Diktatur wurde Corazon Aquino zur Präsidentin des Landes gewählt, im Folgejahr 1987 trat eine neue Verfassung in Kraft. Trotz einer Hinwendung zur Demokratie gehören die Philippinen bis heute wirtschaftlich zu den ärmeren Regionen der Welt. In diesem Jahr wurde der für seine markigen Sprüche bekannte langjährige Bürgermeister von Davao City, Rodrigo Duterte, zum Präsidenten des Landes gewählt und am 30. Juni in diesem Amt vereidigt.

Die Rolle der Kirche auf den Philippinen

Heute bekennen sich 81 Prozent der Philippiner zum Katholizismus. Neun Prozent der Bevölkerung sind Muslime, daneben konnten im Rahmen der letzten Volks-

zählung im Jahr 2000 rund fünf Prozent Protestanten sowie vier Prozent Anhänger pentekostaler Kirchen gezählt werden, deren Einfluss auch auf den Philippinen in den vergangenen Jahren stark gewachsen ist.² Der Inselstaat ist der einzige mehrheitlich christlich geprägte Staat in Asien.

Die Armut stellt eine der größten Herausforderungen für die Kirche auf den Philippinen dar. Auf dem Human Development Index belegt das Land den 117. Rang, wobei einer geringen reichen Oberschicht die verarmte Bevölkerungsmehrheit gegenüber steht. Im Rahmen seines Besuchs des südostasiatischen Landes prangerte Papst Franziskus zuletzt im Januar 2015 die „skandalöse soziale Ungleichheit“ an und warnte davor, sich an einer Polarisierung der Gesellschaft in Arme und Reiche zu gewöhnen, die „in krassem Widerspruch zur Lehre Christi“ stehe. Papst Franziskus forderte die Christen auf den Philippinen auf, all denen beizustehen, die an der Armut und Korruption in ihrer Heimat zerbrechen, und warb für eine Kirche, die kompromisslos an der Seite der Armen steht: „Nur wenn wir selber arm werden, wenn wir unsere Selbstgefälligkeit ablegen, werden wir fähig sein, uns mit dem Geringsten unserer Brüder und Schwestern zu identifizieren.“

Die Bischöfe der Philippinen engagieren sich in diesem Sinn für die wirtschaftliche Entwicklung und eine Überwindung der Armut in ihrem Land. In ihrem im Jahr 2014 veröffentlichten Fastenhirtenbrief „Armut, die entwürdigt – Armut, die heiligt“³ knüpfen die Hirten eng an die Aussagen von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* an und wenden sich gegen wirtschaftliche Ausgrenzung, Konsumismus sowie gegen eine moralische bzw. spirituelle Verarmung des Landes. Dem setzen sie ein Leben in Einfachheit entgegen und rufen dazu auf, sich im Namen Gottes für Gerechtigkeit zu engagieren: „Christus lädt [...] uns alle ein, uns gegen abwertende und entwürdigende Armut zu wenden und dabei eine wahrhaft menschliche und heiligende Armut zu um-

armen." Ziel eines einfachen christlichen Lebensstils sei es, ein gemeinsames Gesellschaftssystem zu fördern, an dem alle Menschen teilhaben können.

Kleine Christliche Gemeinschaften

Eine Keimzelle solch einer solidarischen Gesellschaft sind auf den Philippinen die Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die auf dem Inselarchipel im Pazifik auf eine lange Tradition zurückblicken können.⁴ Angesteckt vor allem von den basisgemeinschaftlichen Aufbrüchen in Lateinamerika bildeten sich bereits seit den 60er Jahren (verstärkt seit den 70er Jahren) des 20. Jahrhunderts im ganzen Inselstaat zahlreiche Basisgemeinschaften⁵, deren Bewusstsein befreiungstheologisch geprägt war. Im Jahr 1974 veröffentlichte die philippinische Bischofskonferenz einen Hirtenbrief, der die Errichtung von Basisgemeinschaften zur pastoralen Priorität erklärte und die Gemeinschaften als „unerlässlich für eine wirksame Evangelisierung“ der Gesellschaft bezeichneten. Mitte der 70er Jahre zeigte sich bereits, dass auf den Philippinen recht heterogene Basisgemeinschaften entstanden waren. Zum einen gab es Basisgemeinschaften, die als Untergliederung der großen Pfarreien offiziell ins Leben gerufen wurden und dabei zunächst katechetisch und liturgisch ausgerichtet waren. Zum anderen gab es Basisgemeinschaften, in denen die Laien bewusst stark in die Entscheidungsstrukturen eingebunden waren. Zum dritten gab es schließlich Basisgemeinschaften, die als Solidargemeinschaft aus einem gemeinsamen Interesse heraus entstanden. Diese zeichneten sich naturgemäß durch ein starkes soziales und politisches Engagement aus. Der vom Laiensekretariat der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC-Committee for Laity) auf asiatischer Ebene initiierte Prozess zur Förderung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften fand auf den Philippinen eine regionale Fortsetzung.⁶

Wesentlich war dabei die von den asiatischen Bischöfen auf ihrer Fünften Generalversammlung der Asiatischen Bischofskonferenzen in Bandung (Indonesien) im Jahr 1990 getroffene Entscheidung, den am südafrikanischen Lumko-Institut entwickelten Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Asien zu kontextualisieren⁷. Es entstand der Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA), der die Pastoral in vielen Ländern Asiens nachhaltig beeinflusste.⁸ Der AsIPA-Ansatz wurde nach 1990 in mehreren philippinischen Diözesen von Bischöfen, Priestern und Laien aufgegriffen und fiel in zahlreichen Regionen, da es die Tradition der Basisgemeinschaften bereits gab, auf einen gut vorbereiteten Boden. Schon früh gab es dabei auch direkte Kontakte zwischen den Philippinen und dem südafrikanischen Lumko-Institut. Im Jahr 1991 nahmen Marc Lesage und Stella Padilla, die später die Arbeit am Pastoralinstitut Bukal ng Tipan in Manila prägen werden, am Lumko International Course in Lesotho teil und wurden dabei mit der von den beiden deutschen Fidei-Donum-Priestern Fritz Lobinger und Oswald Hirmer am Lumko-Institut entwickelten partizipativen Form des Kircheseins vertraut, die sie später am Pastoralinstitut Bukal ng Tipan in Kursen weiter vermittelten. Inzwischen haben auch zahlreiche Vertreter der deutschen Ortskirchen dieses Pastoralinstitut besucht und haben dort die ursprünglich am südafrikanischen Lumko-Institut entwickelte neue Art, Kirche zu sein, erlebt.⁹

Zwischen 1994 und 1999 fanden besonders in Las Piñas zahlreiche internationale und nationale Kurse zur Einführung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften statt.

Von einer außergewöhnlichen, aber effizienten Maßnahme zur Einführung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften in seiner Diözese Nueva Segovia berichtet der philippinische Erzbischof Orlando Quevedo. Er schickte einige junge Priester und die Theologiestudenten in eine

Diözese von Mindanao „Sie mussten fünf Wochen während des Sommers in Kleinen Christlichen Gemeinschaften leben, um zu lernen, wie diese Gemeinschaften initiiert und am Leben gehalten werden, wie die Priester dort leben und arbeiten, wie die Laien ausgewählt und ausgebildet werden, um verschiedene Verantwortungen zu übernehmen. Sie kamen völlig verändert zurück, mit einer stärker serviceorientierten Mentalität und einem einfacheren, fast schroffen Lebensstil. Zugleich waren sie aber auch begeistert für die laienorientierte Kirche in der Diözese, die sie besucht haben, die Hingabe, das Engagement und das Sachverständnis der armen Landarbeiter in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften.“¹⁰

Von Anfang an war es den pastoralen Mitarbeitern, die den Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen vermittelten (dem sogenannten „AsIIPA-Team“) wichtig, das Pastoralprogramm nicht als einen in sich geschlossenen Pastoralansatz zu betrachten, sondern als einen partizipatorischen, dialogischen und kontextuellen Ansatz der Gemeinschaftsbildung. Die Arbeit mit den AsIIPA-Programmen führt auf den Philippinen¹¹ dazu, dass entgegen den wachsenden Individualisierungstendenzen das Gemeinschaftsbewusstsein unter den Christen wuchs. Das Pfarrleben wurde lebendiger, Laien übernahmen Verantwortung¹² und das missionarische Bewusstsein der Christen wuchs. Die Ordensschwester Julma Neo schrieb über ihre Erfahrungen mit Kleinen Christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen: Eine der Freuden von denjenigen, die das Privileg haben, mit Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu arbeiten, ist die Erfahrung, dass Laien verwandelt werden von passiven, abhängigen und stillen Beobachtern in der Kirche hin zu engagierten, ansprechbaren, aktiven und selbstbewussten Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft, die in der Lage sind, Verantwortung für gemeinschaftliche Entscheidungen zu übernehmen.¹³

Die Mitglieder der Gemeinschaften verstehen sich als Glaubens- bzw. Gebetsgemeinschaft und organisieren Nachbarschaftshilfe.¹⁴ Das Bibel-Teilen wird in den meisten Gemeinschaften auf den Philippinen wöchentlich praktiziert. Darüber hinaus formulieren die Gemeinschaften den Anspruch, mit ihrem zivilgesellschaftlichen Engagement an der Veränderung der gesellschaftlichen Situation mitzuwirken¹⁵ und zur nationalen Versöhnung beizutragen. Außerdem verstehen sich die Gemeinschaften als missionarische Kraft in einer Gesellschaft, in der die nordamerikanisch-westeuropäische Kultur stärkeren Einfluss gewinnt und der Einfluss der Religion zurückgeht.¹⁶ Mit Blick auf die Erneuerung des Glaubens in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften schreibt die philippinische Theologin und Kommunikationswissenschaftlerin Estela Padilla, die am Pastoralinstitut Bukal ng Tipan in Manila tätig ist: „Das Glaubensleben der Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist ein konkreter Weg, den *sensus fidelium* zu stärken, der in der Kirche eine wichtige lehrende Funktion hat.“¹⁷ Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften können mit ihren regelmäßigen Treffen, dem Bibel-Teilen, den Seminaren, dem Beten und dem Feiern der Sakramente bewusst Raum für die Vertiefung dieses Glaubensempfindens bieten. Die Verwendung der Bibel und der Kirchenlehren in Kombination mit Lehren, Bräuchen und Ritualen der Einheimischen durch die Kleinen Christlichen Gemeinschaften bilden den Schatz an Weisheit (*sensus fidelium*), der die Kleinen Christlichen Gemeinschaften leitet, wenn sie Stellung beziehen oder in Reaktion auf verschiedene und sich wandelnde Umgebungen und die zugehörigen Fragen des Lebens neue Wege gehen.“¹⁸

Als wesentlicher Faktor bei der erfolgreichen Einführung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften hat sich auf den Philippinen erwiesen, dass die in der Pastoral tätigen Seelsorger diesen Pastoralansatz kennen lernen und sich für die Einführung

Kleiner Christlicher Gemeinschaften ausprechen. Wichtig ist auch, dass traditionelle Verbände und Laienorganisationen die Entstehung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften nicht als Konkurrenz empfinden.¹⁹ Eine zentrale Herausforderung besteht für die Kleinen Christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen mit Blick auf Jugendliche und junge Familien darin, diese für ein Engagement in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu gewinnen, auch wenn sie aufgrund ihrer biographischen Situation mit der Existenzgründung und Sicherung des Unterhalts beschäftigt sind und für sie infolgedessen – zumindest in ihrer aktuellen Lebensphase – oftmals nicht religiöse, sondern wirtschaftliche Fragen im Mittelpunkt stehen.²⁰

Die Einführung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften hat auf den Philippinen zu einer lebendigen neuen Art des Kirche-Seins geführt. Bis heute treffen Christen auf den Philippinen in Kleinen Christlichen Gemeinschaften zur Bibellektüre und zum Gebet zusammen. Gegenseitig unterstützen sich die Mitglieder der Gemeinschaften und helfen Familien, die in Not geraten sind.

Mit ihrer neuen Art, Kirche zu sein, strahlen die kleinen Christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen bis in die Pastoral der Kirche in Deutschland aus. Christian Hennecke schreibt über die Rezeption dieser neuen Art des Kircheseins im Rahmen eines Workshops in Deutschland: „Die Erfahrungen in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften waren für die Teilnehmer überwältigend und berührend. Die selbstverständliche Aufnahme, das gemeinsame Bibel-Teilen, die spürbare Kirchwerdung durch das Wort, die überraschenden Aufbrüche in diesen Gruppen waren sehr beeindruckend.“²¹ Zuletzt zeigte Vera Krause auf, welches Potential auch für die Kirche in Deutschland die ursprünglich von missio initiierten weltkirchlichen Lernprozesse besitzen.²²

Diakonisches Wirken der Kirche

Mit dem Aufbau von Kleinen Christlichen Gemeinschaften hat die Kirche auf den Philippinen einen partizipativen Weg beschritten, um solidarisch als Volk Gottes zu leben und der Armut sowie den sozialen Problemen des Landes den Kampf anzusagen. Darüber hinaus sind zahlreiche Initiativen entstanden, um die Option der Kirche für die Armen und mit den Armen auf den Philippinen mit Leben zu füllen. Exemplarisch zeigen einzelne (gerade auch die von den Katholik(inn)en in Deutschland über missio geförderten) Projekte, wie der diakonische Einsatz der Kirche auf den Philippinen ein Gesicht erhält.

Seit vielen Jahren fördert missio in Manila die Organisation PREDA, die der Ausbeutung von Kindern und Frauen den Kampf angesagt hat. Die Organisation unterhält in der Hauptstadt, aber auch in Olongapo und Zambales Wohnheime für Straßenkinder und missbrauchte, misshandelte bzw. straffällig gewordene Kinder und Jugendliche. Bekannt geworden ist PREDA u.a. durch seinen Einsatz für sexuell ausgebeutete Mädchen und Frauen sowie durch seine therapeutischen Angebote, um Frauen Wege aus der Prostitution zu bahnen. In den von PREDA gegründeten Zentren finden die familiär entwurzelten Mädchen und Frauen ein neues Zuhause.

Gerade in den Metropolen des Landes landen schon Kinder als Obdachlose auf der Straße und kämpfen als Müllsammler oder Gelegenheitsarbeiter ums Überleben. In Malate, einem Stadtteil von Manila, haben die Missionsschwestern der Benediktiner das Zentrum „Tuluyan“, eine Anlaufstelle und ein Kriseninterventionszentrum, gegründet. In diesem Zentrum finden Kinder, Jugendliche und Familien, die auf der Straße leben, zunächst einmal eine sichere Unterkunft. Die Ordensschwwestern bieten Therapieangebote an und vermitteln Ausbildungsstellen. Die Ordensschwwestern helfen den Kindern, Jugendlichen und ih-

ren Familien, eine Arbeitsstelle sowie eine reguläre Unterkunft zu finden und bahnen ihnen Wege aus der Armut.

Auf Mindanao, der zweitgrößten Insel im Süden des Landes, belasten soziale Spannungen das Zusammenleben der Bevölkerung. Stabilisierende Familienstrukturen brechen auseinander, Alkohol- bzw. Drogenabhängigkeit, Kriminalität und Gewalt nehmen zu. Muslime engagieren sich gerade auch in der Region um Zamboanga City für einen autonomen muslimischen Staat. Immer wieder kommt es zu religiös-fundamentalistischer Gewalt. Die Silsilah-Bewegung auf Mindanao wendet sich mit ihrem christlich-muslimischen „Silpeace-Programm“ an junge Menschen und bietet ganzjährig Workshops an, um jungen Christen und Muslimen Werte wie Frieden und Solidarität zu vermitteln. Christliche und muslimische Jugendliche erleben im Rahmen mehrtägiger Jugendlager bzw. Jugend-Dialogseminare, dass sie vieles verbindet und dass sie sich gemeinsam für die Verbesserung der sozialen Situation auf den Philippinen einsetzen können.

Sonntag der Weltmission 2016

Viele Gesichter hat das beeindruckende soziale Engagement der Christen auf den Philippinen, die sich notleidenden Menschen zuwenden und in ihnen Christus erkennen.²³ Es reicht vom PREDA-Engagement für Mädchen und Frauen in Not über den Einsatz der Benediktinerinnen für Straßenkinder und obdachlose Familien bis hin zum interreligiösen Dialog- und Friedensengagement der Silsilah-Bewegung bzw. zum sozialen Engagement der Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Papst Franziskus ermutigte die Christen auf den Philippinen im Rahmen seines Besuchs im Januar 2015 dazu, gegen die Armut „Netzwerke der Solidarität“ zu bilden. In der Kampagne zum Sonntag der Weltmission 2016 stellt missio das soziale Wirken der Kirche auf den Philippinen vor und zeigt

auf, wie Christen in Deutschland die Kirche auf den Philippinen in ihrem beeindruckenden Engagement gegen soziale Ausgrenzung und Armut unterstützen: indem sie in Deutschland weltkirchliche Netzwerke der Solidarität bilden und dabei die Erfahrung machen: „... denn sie werden Erbarmen finden“ (Mt 5,7).

Anmerkungen:

- ¹ Erste islamische Missionare hatten bereits im Jahr 1380 die Philippinen erreicht.
- ² Vgl. Der neue Fischer Weltalmanach 2015, Frankfurt am Main 2014, 359.
- ³ CBCP, Poverty that Dehumanizes, Poverty that Sanctifies. CBCP Lenten Message 2014, Manila 2014. Vgl. Dazu auch CBCP, Proclaim the Message, in Season and out of Season. A Pastoral statement of the CBCP on Certain Social Issues of Today, Manila 2013.
- ⁴ Vgl. Vellguth, Klaus, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien. Freiburg 2005, 259-263.
- ⁵ Bereits 1968 begann das East Asian Pastoral Institute in Manila das Christian Community Programme, um Kleine Gemeinschaftsformen zu stärken. Schätzungen gehen davon aus, dass Ende der 80er Jahre ca. 100.000 Basisgemeinschaften auf den Philippinen existierten. Vgl. FABC Office of Laity, Philippines, in: Laity 5 (1988) 4, 4.
- ⁶ Um die Entwicklung der Basisgemeinschaften über die Philippinen hinaus bekannt zu machen, veranstaltete das FABC Office of Laity vom 24. November bis 8. Dezember 1989 auf den Philippinen ein Exposure-Programm, an dem 29 Teilnehmer aus neun asiatischen Nationen teilnahmen. Vgl. FABC Office of Laity, Exposure to BCCs in the Philippines, in: Laity 6 (1989) 7, 1-3. FABC Office of Laity, Reflections/Insights of BCC Exposure Programme Participants, in: Laity 7 (1990) 1, 1-3.
- ⁷ Vgl. Vellguth, Klaus, Die Geburtsstunde einer neuen Art, Kirche zu sein. Die Fünfte Vollversammlung der FABC in Bandung 1990, in: Verbum SVD 55 (2015) 4, 413-438. Ders., Zwischen Inkulturation

- eines prophetischen Ansatzes und prophetischer Kontextualisierung, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. FS zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011*, St. Ottilien 2011, 261-271.
- ⁸ Vgl. Padilla, Estela, *Kirchliche Basisgemeinschaften in Asien*, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche* (ThEW 2). Freiburg 2012, 292-303.
- ⁹ Vgl. Vellguth, Klaus, *Pastorale Impulse einer zukunftsfähigen Kirchenentwicklung. Kirche als Kleine Christliche Gemeinschaften neu denken und entdecken*, in: *Lebendiges Zeugnis* 68 (2013) 3, 211-115. Ders., *Ein Funke springt über. Kleine Christliche Gemeinschaften in Deutschland*, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.), *Gemeinschaften*, 235-279.
- ¹⁰ Quevedo, Orlando, *An Overview of the Colloquium on the Church in Asia in the 21st Century*, in: *Colloquium on Churches in Asia in the 21st Century*. Manila 1998, 255.
- ¹¹ Bei der Einführung des Ansatzes ist das East Asian Pastoral Institute (EAPI) nicht involviert und nimmt den ASIIPA-Prozess auf den Philippinen kaum wahr.
- ¹² Neo, Julma, *Fostering Communion in the Local Church through the Basic Ecclesial Communities (BEC's)*, in: *Colloquium*, 282.
- ¹³ Vgl. Hennecke, Christian/Samson-Ohlendorf,-Mechthild (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe*. Würzburg 2011.
- ¹⁴ Vgl. ASIIPA Desk of FABC Office of Laity, *Survey form for ASIIPA efforts in Asia*, Rückmeldung aus den Philippinen, unveröffentlichtes Dokument. Taipei 1999.
- ¹⁵ Vgl. Mateo, Cora, *FABC, Survey on ASIIPA efforts in Asia (second Version)*, unveröffentlichtes Dokument. Taipei 2004.
- ¹⁶ Vgl. ASIIPA Desk of FABC Office of Laity, *Survey form for ASIIPA efforts in Asia*, Rückmeldung aus den Philippinen, unveröffentlichtes Dokument. Taipei 1999.
- ¹⁷ Vgl. LG 12. Das Verhältnis von Kleinen Christlichen Gemeinschaften und dem *sensus fidelium* wurden auf theologischen Kongressen in Asien umfassend besprochen. Fr. Thomas Vijay vom ASIIPA Resource Team sowie Elvic Colaco legten auf dem SCC Theological Congress in Nagpur (Indien) im August 2011 Aufsätze zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften und *sensus fidelium* vor. Auf den Philippinen befasst sich der Theologe Emmanuel de Guzman umfassend mit dieser Thematik.
- ¹⁸ Padilla, Estela, *Kirchliche Basisgemeinschaften in Asien*, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Gemeinschaften*, 292-303, 302.
- ¹⁹ Lesage, Mark/Padilla, Estela, *BEC National Assembly Report from the Philippines*, unveröffentlichtes Dokument. Bukal ng Tipan 2003.
- ²⁰ Vellguth, Klaus, *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*, in: *Pastoralblatt* 59 (2007) 10, 311-316.
- ²¹ http://www.missio-aachen.de/angebote-medien/bildungsangebote/asipa/Copy_of_Workshop_KCG_Hirmer_Juni_2007.asp#0. Vgl. Hennecke, Christian/Viezens, Gabriele, *Der Kirchenkurs. Wege zu einer Kirche der Beteiligung*, Würzburg 2016. Hennecke, Christian, *Mehr und anders als man denkt. Kleine Christliche Gemeinschaften*, in: Ders., *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*, Würzburg 2009, 10-28. Ders., *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche bei den Menschen zu sein*, Würzburg 2009. Ders., *Ist es möglich? Vom Wunder des kirchlichen Aufbruchs*, Münster 2013.
- ²² Vgl. Krause, Vera, *Geteilte Vision. Pastoral auf den Philippinen*, in: *Herder Korrespondenz* 70 (2016) 3, 41-43. Tewes, Dieter, *Kirche unter den Menschen. Kleine Christliche Gemeinschaften in großen pastoralen Strukturen*, in: *Unsere Seelsorge* 3/2011, 48-51. Tewes, Dieter/Vellguth, Klaus, *Kirche von der Basis denken. Kleine Christliche Gemeinschaften als Modell einer Kirche im Nahbereich*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 119 (2010) 10, 33-36. Tewes, Dieter, *ASIIPA - Kleine Christliche Gemeinschaften. Ein weltkirchliches Lernprojekt für die Pastoral im deutschsprachigen Raum*, in: *Ordenskorrespondenz* 48 (2007) 1, 62-69.
- ²³ EG 179. Vgl. Benedikt XVI., *Enzyklika Deus Caritas Est an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Bonn 2005, Nr. 15.

Christoph Köster

Mehr Freude am Ministrantendienst

Ergebnisbericht der Ministrantenumfrage
2015/2016 im Erzbistum Köln

Was wollen wir wissen?

Im Herbst/Winter 2015/2016 fand im Erzbistum Köln eine Umfrage in der Ministrantenpastoral statt. Dabei waren die verantwortlichen Leiterinnen und Leiter angesprochen, über die aktuelle Situation der Ministrantenpastoral in ihren jeweiligen Seelsorgebereichen und Pfarrgemeinden Auskunft zu geben. Neben den Fragen nach Anzahl, Geschlecht und Altersverteilung, wurde auch gefragt, was für eine gelingende Ministrantenpastoral getan werden muss, wo es Probleme gibt und wo Chancen. Alleine 78 Seelsorgebereiche haben auf dem Hinweg der Ministrantenwallfahrt nach Rom ihren Fragebogen abgegeben. 20 weitere Gruppen haben Anfang 2016 die Gelegenheit genutzt, online den Fragebogen auszufüllen.

Wie viele Ministranten haben wir im Erzbistum Köln?

Bemerkenswert ist, dass die Zahl der Ministranten trotz des demographischen Wandels von 2008 bis 2016 konstant geblieben ist. Waren es 2008 23.000 Ministrantinnen und Ministranten liegt die Zahl im Jahr 2016 bei 21.000. Trotz des allgemeinen Abwärtstrends bei den Erstkommunionzahlen ist diese Stabilität bemerkenswert. Auch ein Blick auf die Altersgruppen zeigt, dass die Zahlen bei den 9- bis 13-Jährigen recht konstant bleiben und erst bei den 14- bis 15-Jährigen zurück geht. Diese Entwicklung ist durch die stärkere Belastung durch

Schule und Ausbildung erklärbar und wird von den Befragten auch als das größte Problem in der Ministrantenarbeit angegeben.

Großes Engagement

Erfreulich ist das große Engagement von ehrenamtlichen Leiterinnen und Leitern: über 3400 Leiter betreuen die Ministranten. Dieses zeigt, dass hier eine große Gruppe Ehrenamtlicher im Alter von 15 bis 30 oder teilweise noch älter ein wertvoller Schatz für die Ministrantenpastoral, aber auch für die Kirche insgesamt ist. Von den Ehrenamtlichen übernehmen gut ein Drittel die Hauptverantwortung für die Ministrantenpastoral, die anderen zwei Drittel stellen die hauptamtlichen Priester, Diakone und Pastoralen Dienste. Überraschend ist, dass es in fast der Hälfte der Seelsorgebereiche noch wöchentliche Gruppenstunden gibt. Die andere Hälfte trifft sich zumindest monatlich zu altersübergreifenden Projekttagen.

Der Seelsorgebereich ist bei den Ministranten „angekommen“

Der Zusammenschluss von Pfarrgemeinden zu Seelsorgebereichen spielt bei den Ministranten eine Rolle: Bei 97% der Befragten gibt es irgendeine Kooperation auf dieser Ebene. Dieses sind teilweise die gemeinsame Leiterrunde, gemeinsame Fahrten, wie die Teilnahme an der Romwallfahrt, oder gemeinsame Freizeitaktivitäten vor Ort. Seltener sind es gemeinsame Gruppenstunden oder der gemeinsame Ministrantendienst.

Die Freude am Ministrantendienst hat zugenommen!

Bei der Frage, was sich in der letzten Zeit in der Ministrantenpastoral verändert hat, ist zu erwarten, dass die Mehrbelastung der Kinder und Jugendliche durch Schule, Studium und Ausbildung starke Auswirkungen

gen hat. Dieses und auch der von einigen wahrgenommene Rückgang der Ministrantenzahlen wurden tatsächlich auch bezweifert. Daneben wurde überraschender Weise aber auch von einigen Gruppe betont, dass die Freude am Dienen und in den Gruppenstunden und bei Fahrten spürbar zugenommen hat. Diese positive Beobachtung ist sehr bemerkenswert und zeigt, dass die individuelle Begleitung und die zielgruppenspezifischen Angebote, Früchte tragen. Ministranten werden nicht auf ihren liturgischen Dienst fixiert, sondern werden als Kinder und Jugendliche mit ihren Freuden und ihren Vorstellungen von einer guten Freizeitgestaltung wahrgenommen.

Was muss getan werden?

Das A und O für eine gelingende Ministrantenpastoral sind verlässliche Personen, sprich ehrenamtliche Gruppenleitungen und hauptamtliche Begleiterinnen und Begleiter, die überzeugende und authentische Menschen sind, die Kinder und Jugendliche fürs Ministrantensein begeistern können. Daneben wird aber auch gesagt, dass Glaubenszugänge geboten werden sollten und eine fundierte Einführung in die Liturgie geschehen sollte. Desweiteren wird eine zunehmende Bedeutung der Elternarbeit und der Familienpastoral gesehen, weil es nicht mehr selbstverständlich ist, dass Eltern ihre Kinder in ihrem Dienst unterstützen. So raten die Befragten bei der Bewerbung neuer Ministranten, die Ministrantenpastoral mit der Erstkommunionvorbereitung zu vernetzen. Um den Übergang vom teilnehmenden jungen Menschen zum leitenden jungen Menschen zu gestalten, wird vor allem die „Tandemleitung“ oder eine intensive Begleitung der jungen Leiterinnen und Leiter vorgeschlagen.

Zusammenfassend lassen sich folgende Handlungsempfehlungen aus der Umfrage ableiten:

- verlässliche Personen stärken, motivieren und qualifizieren

- Glaubenszugänge schaffen
- Elternarbeit und Familienpastoral
- Verbindung zur Erstkommunion
- Tandemleitungen neuer GruppenleiterInnen

Wo braucht ihr Hilfe?

Der Klassiker ist und bleibt die Unterstützung bei der Gruppenleiterausbildung und bei der Arbeit der Leiterrunden. Hier wird vor allem der Ruf nach individueller Unterstützung der Leiterrunden, zum Beispiel bei Fragen der Gruppenstundengestaltung oder des Teambuildings laut. Dabei ist besonders darauf zu achten, dass sie passgenau auf die Herausforderungen vor Ort gestaltet sind und rechtzeitig und gut bekommen werden.

Von Armut betroffene Ministranten

Eine Frage widmete sich der Thematik, inwiefern auch von Armut betroffene Kinder und Jugendliche in der Ministrantenarbeit der Gemeinden und Seelsorgebereiche berücksichtigt werden. Der Umfrage zufolge ist es bemerkenswert, dass alle Befragten angeben, in irgendeiner Form von Armut betroffene Kinder und Jugendliche im Rahmen ihrer Ministrantenarbeit zu berücksichtigen. Umso konkreter die Projekte der Ministranten sind, wie z. B. die Ministrantenwallfahrt nach Rom, umso engagierter sind die Gruppen, durch Aktionen, Spendensammlungen etc. den Reisepreis zu senken und die Fahrt somit für wirtschaftlich Benachteiligte auch zu öffnen. Die Antworten zeigen, dass es bei vielen selbstverständlich ist, dass Angebote kostenfrei sind oder der Zugriff auf Caritasgelder gegeben ist, so dass wirtschaftliche Armut kein Grund für die Nicht-Teilnahme an Ministrantenveranstaltungen darstellt.

Ministranten sind Zukunft

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die hohe Zahl an Ministrantinnen und Ministranten sowie an Leiterinnen und Leitern zeigt, dass die Ministrantenpastoral eine starke Säule gemeindlicher Arbeit ist. Trotz der starken Veränderungen in Kirche und Gesellschaft bilden die Ministranten eine verlässliche Konstante. Sie können auch mit neuen Strukturen und Herausforderungen umgehen und sie gestalten. Kinder und Jugendliche als junge Menschen wahrzunehmen, ihnen eine gute Freizeitgestaltung und einen Zugang zum Glauben zu geben, scheinen hier nach wie vor zu funktionieren, bzw. es bieten sich weiterhin gute Möglichkeiten dafür an. Dennoch wird deutlich, worin investiert werden muss: Verlässliche Personen, Bindung an die Gruppe und Qualifizierungs- und Begleitungsangebote für Gruppenleitungen und Leiterrunden sind das A und O einer zukünftigen Ministrantenarbeit. Diese sollte idealerweise in das Gesamt einer Familienpastoral des Seelsorgebereichs eingebunden werden, damit Eltern ihre Kinder auch bei ihrem „Hobby“ und ihrem Dienst unterstützen und fördern.

Ministrantenpastoral ist und bleibt eine lohnenswerte Möglichkeit, Kinder und Jugendliche mit dem konkreten Glauben in einer Gemeinde, mit authentischen Menschen in Kontakt zu bringen. Darin sollte auch in Zukunft investiert werden – denn: Ministranten sind Zukunft!

Manfred Glombik

125 Jahre katholische Soziallehre ohne Stillstand

Bereits vor 125 Jahren, am 15. Mai 1891, wurde die Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (Rn) – Über die Arbeiterfrage –, der Magna Charta der Sozialordnung, von Papst Leo XIII. in der Mitte seines Pontifikats (1878 – 1903) und im Zenit seines Ansehens veröffentlicht. Er erließ eine Enzyklika angesichts der modernen Industriegesellschaft und drängenden Arbeiterfrage. Mit den Worten an die Geistlichkeit: „Geht aus der Sakristei unter das Volk!“ förderte er die Bildung katholischer Gewerkschaften. Man spricht von einem „sozialen Gewissen des Heiligen Stuhls“. Der Papst sah sich als „Arbeiterpapst“. Er schreibt am 14. März 1890 an Kaiser Wilhelm II. (1859 – 1941): „So können Wir nur nachdrücklich ... alles unterstützen ..., was geeignet ist, zu verhindern, dass der Arbeiter wie ein niedriges Werkzeug (vil instrument) ausgebeutet werde, ohne Rücksicht auf seine Menschenwürde, seine Moralität und seinen häuslichen Herd“.

Die Enzyklika ist heute Teil der katholischen Soziallehre. Sie hat sich bis zum heutigen Tag weiterentwickelt und mündet mit der katholischen Kirche in Deutschland und der evangelischen Kirche in Deutschland in die Sozialinitiativen „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ vom 28. Februar 2014¹ und „Im Dienst an einer gerechten Gesellschaft“ vom 17. Dezember 2015². Sie werden geprägt durch die Globalisierung, Wirtschaftskrisen, wachsende Umweltprobleme, demographischer Wandel, zunehmende soziale Ungleichge-

wichte und die Notwendigkeit von sozialer Inklusion und Partizipation. Die gemeinsame Verantwortung der beiden Kirchen verlangt, die Wirtschaft in den Dienst des Menschen zu stellen, sie weiterhin an der Idee der Sozialen Marktwirtschaft auszurichten und die ordnungspolitischen und ethischen Maßstäbe weiterzuentwickeln. Die Lebensqualität wird hier mit Begriffen wie Freiheit, Gerechtigkeit, Sicherheit, Fortschritt und Frieden erreicht. Das geht aber nicht ohne hohen Beschäftigungsstand, Verteilungsgerechtigkeit, ökologisches Gleichgewicht, stetiges und angemessenes Wirtschaftswachstum, ein außenwirtschaftliches Gleichgewicht und eine Stabilität des Preisniveaus: also eine stärkere sozial- und wirtschaftspolitische Integration.

Die damalige Zeit des 19. Jahrhunderts war aber geprägt von der Proletarisierung eines Großteils der Gesellschaft, der mit einem gesellschaftlichen Umsturz drohenden Arbeiterschaft und wachsendem Vertrauen in die Lehren des Marxismus, dem das Wirtschaftsdenken und die Wirtschaftsordnung beherrschenden Liberalismus, der gesellschaftlichen Macht der Kapitaleigentümer, dem auf die Freiheit des Profitstrebens pochenden Kapitalismus, dem zum Kampf um die Aufhebung des Sondereigentums rüstenden Sozialismus. So empfand es auch der Pfarrer von Torcy in George Bernanos (1888 – 1948) Roman „Tagebuch eines Landpfarrers“ (1936), als er einem jungen Priester erläuterte: „Die berühmte Enzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. liest du zum Beispiel unerschüttert und leichthin wie irgendeine Fastenanweisung. Damals, mein Sohn, glaubten wir, die Erde bebe unter den Füßen. Was für eine Begeisterung! Ich war zu jener Zeit Pfarrer in Norenfontes mitten im Kohlengebiet. Der so einfache Gedanke, dass die Arbeit keine dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfenen Ware ist, dass man nicht in Löhnen, in Menschenleben spekulieren kann wie in Getreide, Zucker oder Kaffee, das warf die Gewissen um, das kannst du mir glau-

ben“. An anderer Stelle wird festgestellt: „Die moderne Politik sucht in den Armen nur eine Arbeitsmaschine, aus der man in einer bestimmten Zeit einen möglichst großen Gewinn herauspressen muss. Diese Unglücklichen sind nicht frei; das beweist die furchtbare Herrschaft, die ihr über sie ausübt. Ihre Bedürfnisse machen sie von euch unabhängig; die Not macht sie zu euren Sklaven. Wenn sie euer Besitz wären, würdet ihr mehr Interesse daran haben, sie zu schonen“.

Magna Charta der Sozialordnung

Mit der Enzyklika betrat Leo XIII. Neuland. Erstmals äußerte sich ein Papst in dezidiertester Form über die wirtschaftlichen Verhältnisse und zu Fragen der Wirtschaftsordnung. Er hatte die Sorgen und Nöte der Arbeiter während seiner Zeit als Nuntius in Belgien (1843 – 1846) kennengelernt. Diese Eindrücke trugen entscheidend zu seiner sozialen Einstellung und zu seinem Interesse an der Lösung der sozialen Frage bei.

Grundkonzepte weiterentwickeln

Seit ihren Anfängen im Kontext der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts hat sich die katholische Soziallehre zu keiner Zeit als fertiges, in sich geschlossenes Lehrgebäude verstanden. Vielmehr erfordern die dynamischen Entwicklungen und Herausforderungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf seinen verschiedenen Ebenen stets Zeit für gerechte Antworten.

Der Geburtsstunde der Sozialenzyklika von 1891 wurde besonders durch drei Sozialschreiben der Päpste gedacht: „*Quadragesimo anno*“ – Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung – vom 15. Mai 1931 durch Pius XI. (1857 – 1939) zum vierzigjährigen Jubiläum von *Rn*. Der Papst würdigt die Wirkung von „*Rerum novarum*“, sie sei gerade zum rechten Augenblick erschienen. Die Kirche

hat das Recht und die Pflicht, ihre Autorität im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich geltend zu machen. Verurteilt werden sowohl der Kapitalismus (ungezügelter Wettbewerb) als auch der Kommunismus (Klassenkampf). Pius XI. geht es um die Wiederherstellung und Neuaufrichtung der Gesellschaft nach den Grundsätzen der natürlichen Vernunftordnung. Diese gilt als gemeinsame Basis für die Ordnung des Zusammenlebens auch für Nichtchristen als annehmbar.

Diese Idee geistert bis heute in den Köpfen vieler sozial engagierter Christen und kirchlicher Würdenträger herum. Als erster bedeutender katholischer Sozialethiker hatte sie der Jesuit Heinrich Pesch (1854 – 1926) vertreten. Mit ihm begann die Umorientierung der katholischen Soziallehre zu einem „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Seine Schüler Oswald von Nell-Breuning (1891 – 1991) und Gustav Gundlach (1892 – 1963) waren die Hauptverfasser der Enzyklika „Quadragesimo anno“, die dem freien Markt die staatlich organisierte „soziale Gerechtigkeit“ als Regulativ aufsetzte. Dieses entsprach Peschs Überzeugung, dass eine kapitalistische Wirtschaft systembedingt die Arbeiterschaft im Elend gefangen halten werde und deshalb der Staat eingreifen müsse als Organisator und Garant von Solidarität und Nächstenliebe. Es war von der Tradition geprägt, einen Weg zwischen Liberalismus und Sozialismus aufzuzeigen. Im Zentrum stand das Bemühen, dem Kapitalismus ein Gegenbild entgegen zu setzen, den „dritten Weg“, ohne einer sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung das Wort zu reden.

Diese Position hat am Ende des 20. Jahrhunderts ihren Bezug verloren. Es existieren nicht mehr die beiden Welten, zwischen denen sich die Soziallehre einer christlichen Kirche positionieren könnte. Mit dem Untergang der UdSSR gibt es keine „Zweite Welt“ mehr; die „Erste“ scheint gesiegt zu haben. Und was „Sozialismus“ heute noch

heißen kann, darüber gibt es kaum noch ernsthafte Debatten.

Pius XII. (1876 – 1958) äußerte sich dann zur Fünfzigjahrfeier der Enzyklika am 1. Juni 1941 in seiner Pfingstansprache. Er ruft zu einem brüderlichen sozialen Wollen auf.

Zur Siebzigjahrfeier reagiert Johannes XXIII. (1881 – 1963) in der Enzyklika „Mater et magistra“ – Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre – vom 15. Mai 1961 auf die gesellschaftlichen und weltkirchlichen Umbrüche der Nachkriegszeit. Die wachsende „Vergesellschaftung“ des Menschen wird positiv gewertet, d. h. seine Einbindung in ein immer dichter werdendes Netz gesellschaftlicher Verflechtungen mit einer wachsenden Staatstätigkeit. Personal-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip sind Grundsätze der katholischen Soziallehre, die sich aus der Natur der Dinge ergeben und deshalb grundsätzlich für alle Menschen annehmbar sind.

Auch Paul VI. (1897 – 1978), Schöpfer von „Populorum progressio“ – Über die Entwicklung der Völker – vom 26. März 1967, erinnerte an „Rerum novarum“ in einer Ansprache zur Fünfundsiebzigjahrfeier am 22. Mai 1966: „Die Kirche hat sich nicht gefürchtet, aus der ihr eigenen religiösen Sphäre in die konkrete Umwelt des sozialen Lebens hinabzusteigen“.

In seinem ersten Rundschreiben „Laborem exercens“ vom 14.9.1981 greift Johannes Paul II. (1920–2005) zurück auf das erste Sozialrundschreiben von 1891. Aus der ihm eigenen sozialphilosophischen Perspektive stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Arbeit des Menschen, ihrer Würde und Gestaltung. Die Arbeit erweist sich „als der entscheidende Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage, wenn es darauf ankommt, sie unter der Rücksicht zu betrachten, was sie für das Wohl des Men-

schen bedeutet. Arbeit ist Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes. Die persönliche Würde des arbeitenden Menschen verlangt den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital. Diese Wertordnung muss die Gestaltung der konkreten Bedingungen der Arbeitswelt bestimmen. Der Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital ist Wesensmerkmal einer gerechten Gesellschaft. Die Arbeit ist Kernpunkt der sozialen Frage. Der Mensch ist eigentliches Subjekt der Arbeit, weit vor den Dingen und Systemen.

Zum hundertsten Jahrestag von Rn dann am 1. Mai 1991 „Centesimus annus“ – Das hundertste Jahr – von Johannes Paul II.; eine Reflexion der friedlichen Revolution des Jahres 1989. Im Gegensatz zum falschen Menschenbild des Sozialismus folgt aus der christlichen Sicht der Person auch die richtige Sicht der Gesellschaft. Das dringendste Problem für die internationale Gemeinschaft ist es, „an Stelle des Krieges ein wirksames Instrumentarium zur Lösung internationaler Konflikte auszuarbeiten“.

Benedikt XVI. ist Ordnungsethiker. Wie ihr unmittelbarer Vorgänger, die Sozialenzyklika „Centesimus annus“ ist seine Sozialenzyklika „Caritas in veritate“ – Liebe in Wahrheit – vom 29. Juni 2009 der ordnungsökonomischen Botschaft und dem klaren Verweis auf die unabdingbare, am Maßstab der Gerechtigkeit ausgerichtete Ordnung der Wirtschaft verpflichtet. Der Papst erteilt jeder sozialromantischen Marktkritik eine klare Absage. Er eröffnet die Wertdebatte.

Papst Franziskus spricht in seinem ersten Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ – Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute – vom 24. November 2013 von einer „Wirtschaft“, die „tötet“, und zur Lösung der Probleme rief er nach mehr Staat und Politik. Als Erzbischof von Buenos Aires meinte er, den Armen helfe man am besten, indem man ihnen Arbeitsmöglichkeiten verschaffe. Er geißelte privat Kapitalismus und Markt-

wirtschaft – nicht die offizielle Meinung der kirchlichen Soziallehre – als Ursache der Marginalisierung der Armen.

Das Erscheinen der Sozialenzyklika „Laudato si“ – Über die Sorge für das gemeinsame Haus – vom 24. Mai 2015 macht mit dem Bezug auf den Sonnengesang des heiligen Franziskus deutlich, dass soziale Gerechtigkeit und Klimagerechtigkeit untrennbar miteinander verbunden sind. Mit klaren Worten wird die zunehmende Beanspruchung des Planeten Erde angeprangert, ohne zu unterlassen, dies in den Zusammenhang mit der Ungerechtigkeit gegenüber den Armen zu stellen. Es ist ein großes Anliegen des Papstes Franziskus, ökologische und soziale Probleme, den Einsatz für die Umwelt und für die Armen, stets als Einheit zu betrachten.

Die Kirche hat sich also nicht gefürchtet, aus der ihr eigenen religiösen Sphäre in die konkrete Umwelt des sozialen Lebens hinabzusteigen. Wie der Barmherzige Samariter ist die Kirche aus dem rein kulturellen Bereich hinabgestiegen und hat sich über den wirtschaftlichen Bereich gebeugt; sie hat von den Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit gesprochen, sie hat sich zum Arbeitsvertrag geäußert, zum Lohn, zur Sozialunterstützung, zum Familienrecht, zum Privateigentum, zum Sparen, zu vielen anderen praktischen Fragen, die wesentlich mit den berechtigten Lebenserfordernissen zusammenhängen.

In seinem ersten Rundschreiben „Laborem exercens“ greift Johannes Paul II. zurück auf das erste Sozialrundschreiben von 1891. Aus der ihm eigenen sozialphilosophischen Perspektive stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Arbeit des Menschen, ihrer Würde und Gestaltung. Die Arbeit erweist sich „als der entscheidende Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage, wenn es darauf ankommt, sie unter der Rücksicht zu betrachten, was sie für das Wohl des Menschen bedeutet. Arbeit ist Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes. Die

persönliche Würde des arbeitenden Menschen verlangt den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital. Diese Wertordnung muss die Gestaltung der konkreten Bedingungen der Arbeitswelt bestimmen. Der Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital ist Wesensmerkmal einer gerechten Gesellschaft. Die Arbeit ist Kernpunkt der sozialen Frage. Der Mensch ist eigentliches Subjekt der Arbeit, weit vor den Dingen und Systemen.

Der katholischen Soziallehre geht es um soziale Verantwortung aus dem Glauben: allerdings nicht nur im Verhalten der Einzelnen gegenüber Notleidenden, sondern auch im Einsatz für sozial gerechtere Verhältnisse, d. h. für die Umgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen, um allen Menschen ein Leben in Würde zu ermöglichen. Dazu gehören:

1. Arbeit, Einkommen, Lebenszeit

Waren es zunächst die Probleme menschengerechter Arbeitsverhältnisse, stellt sich heute die Frage nach einer neuen Sicht und Bewertung von Arbeit. Nicht mehr nur Erwerbsarbeit unter menschenwürdigen Bedingungen zur Sicherung des lebensnotwendigen Einkommens für alle ist das Anliegen (was allerdings immer noch – im Weltmaßstab betrachtet – eine bleibende Herausforderung darstellt); angesichts der Entwicklung der Produktivität und der Verschiebungen zwischen den Wirtschaftssektoren geht es gleichzeitig um die Schaffung der materiellen Basis für unbezahlte Beschäftigungen, die für das individuelle, gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben wesentlich sind: Haus- und Familienarbeit, Erziehung und Pflege, Engagement für Gemeinschaft und Öffentlichkeit. In all dem kommt der Dimension der Zeit und der Frage des Zeitwohlstandes immer größere Bedeutung zu. Aus diesen Entwicklungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Umwelt ergeben sich weitere Herausforderungen, die eng miteinander verknüpft sind und Schwerpunktthemen kommender sozialer Stellungnahmen sein müssen.

- Die Frage einer neuen, auf festen Regeln basierenden Architektur der Finanzmärkte, so dass diese der Realwirtschaft dienen und sich nicht verselbständigen.
- Die Frage von Global Governance zur Steuerung der globalen Herausforderungen mit Hilfe entsprechender politischer Instrumentarien und Institutionen.
- Die Frage einer nachhaltigen Entwicklung als nicht nur ökologisches, sondern auch soziales Thema im Blick auf die Lebensmöglichkeiten aller Menschen und der künftigen Generationen.

2. Allgemeine Bestimmung der Güter

Zum Grundbestand der Kirche gehört die Überzeugung, dass die Güter dieser Erde für alle Menschen da sind und zugänglich sein müssen. Deshalb ist es unerträglich zu sehen, wie Millionen von Menschen das Lebensnotwendige fehlt, wie Hunger und Krankheiten sich im Widerspruch zu allen Zielen in der Politik weiter ausbreiten.

3. Entwicklung und Menschenwürde

Als mit der Entkolonialisierung die soziale Frage zur Frage weltweiter sozialer Gerechtigkeit wurde, erfolgte auch eine Internationalisierung der katholischen Soziallehre. So wurden zunächst die Anliegen der Entwicklungspolitik der sogenannten Entwicklungsländer thematisiert. Immer drängender aber stellte sich bald auch in den industrialisierten Ländern der nördlichen Hemisphäre die Frage nach einer menschen- und umweltgerechten Entwicklung. Wachsende Verarmung inmitten einer Wegwerfgesellschaft ist Hinweis auf Fehlfunktionen von Wirtschaft und Gesellschaft. Die so nach den Forderungen der Gerechtigkeit einzurichtende Weltwirtschaftsordnung kann nicht zustande kommen, ohne dass in den Industrieländern Strukturveränderungen der Wirtschaft erfolgen.

Mehr Menschen als je zuvor sind heute weltweit auf der Flucht vor Krieg, Hunger oder Mangel an Lebensmöglichkeiten. In die Sorge der Kirche für diese Menschen, die meist zu den Ärmsten gehören, ging die soziale Praxis immer wieder in offizielle Lehraussagen ein und wurde von diesen wieder neu inspiriert. Doch der Weg zu einer offenen Annahme und Anerkennung der jeweils „Andern“ ist noch weit.

Sozial handelt also nicht, wer gute Absichten hat, sondern wer gesellschaftliche Probleme löst. Denn sozialetische Aussagen bleiben kraftlos, bewähren sie sich nicht in realen Gemeinschaften und Gesellschaften. Da ist die Kirche der erste Adressat ihrer eigenen Lehre: für Deutschland jetzt wieder die erwählte Sozialinitiative der Jahre 2014 und 2015. Es werden nicht nur Forderungen an Politik, Wirtschaft und Gesamtgesellschaft gestellt, sondern zu jedem Themenbereich auch Selbstverpflichtungen der evangelischen und katholischen Kirche formuliert. Nimmt man diese ernst, stellen sich eine Vielzahl konkreter Herausforderungen für Gegenwart und Zukunft.

Fazit

Die Welt von heute ist sehr komplex geworden. Daher sind gerade heute Orientierungspunkte vonnöten.

Die Soziallehre darf so kein Randthema der Kirchen sein. Denn: „Die Verkündigung und Verbreitung der Soziallehre gehört wesentlich zum Sendungsauftrag der Glaubensverkündigung der Kirche; sie gehört zur christlichen Botschaft, weil sie deren konkrete Auswirkungen für das Leben in der Gesellschaft vor Augen stellt und damit die tägliche Arbeit und den mit ihr verbundenen Kampf für die Gerechtigkeit in das Zeugnis für Christus den Erlöser mit ein bezieht“ (Centesimus annus). Dass der Mensch nicht allein vom Brot lebt und seine Vollendung am Ende der Geschichte von Gott her erwartet, darf deshalb „nie-

mals eine Entschuldigung dafür sein, sich nicht für die Menschen in ihrer konkreten persönlichen Lage und ihrem gesellschaftlichen Leben zu interessieren, und dies auf nationaler wie auf internationaler Ebene“ (Sollicitudo rei socialis). Sie basiert so im Wesentlichen auf der biblischen Offenbarung und der Überlieferung der Kirche.

Heute sind die Enzykliken und Schreiben der Kirchen über die Grenzen der Konfessionen hinweg leuchtende Zeugnisse christlicher Verantwortung für den arbeitenden Menschen in unserer Gesellschaft geworden, sie richten sich an „alle Menschen guten Willens“. Die Botschaft der Sozialschreiben, die als Inhalt allen politischen und wirtschaftlichen Handelns den Menschen in seiner Freiheit, Unantastbarkeit und Selbstverantwortung sieht, bleibt verpflichtender Auftrag für alle, die in Kirche, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft aus christlicher Verantwortung wirken. Die Würde des Menschen, gerechte Strukturen in der Gesellschaft und der sozialpolitische Einsatz des Staates für die Schwachen sind somit drei sozialetische Grundnormen, die es immer neu zu verwirklichen gilt.

Entscheidend für die Akzeptanz von Aussagen der katholischen Soziallehre ist eine entsprechende Praxis in und durch die Kirche selbst. Mehr denn je gilt es jeweils in Verbindung mit der Veröffentlichung von Sozialdokumenten mit zu bedenken, welche zeichenhaften Handlungen, Aktionen und Projekte präsentiert werden können, um deutlich zu machen, was mit den Aussagen gemeint ist, welche Richtung gesellschaftlicher Entwicklung darin angezeigt ist und wie verbindlich die Kirche selbst ihre Aussagen nimmt. Besonders Johannes Paul II. hat in den sechsundzwanzig Jahren seines Pontifikats in der Sozialverkündigung deutliche Akzente gesetzt und damit Art und Inhalt der katholischen Soziallehre weiterentwickelt. Sie ist nicht mehr Randthema der Kirche. Ihre Praxistauglichkeit hängt aber wesentlich davon ab, wie sehr es ihr gelingt, einerseits individuelle und soziale Handlungsbedingungen wahrzunehmen

und zu integrieren, und sich andererseits durch Umsetzung im „eigenen“ kirchlichen Kontext als glaubwürdig zu erweisen. Die katholische Soziallehre bleibt also auch ein schwieriges, aber zugleich chancenreiches Terrain: Die gesellschaftspolitischen Veränderungen des 21. Jahrhunderts legen Defizite und neuen Entwicklungsbedarf offen, die fortschreitende Globalisierung aber auch ein reiches Potential – sofern sie als positive Herausforderung begriffen wird. Deshalb ist die Kirche gut beraten, die Globalisierung nicht primär als Bedrohung zu sehen, sondern als Herausforderung, Antworten zu entwickeln, die überall in der Welt zählen.

„Rerum novarum“ fand zur damaligen Zeit ein positives Echo. Viele Politiker, Regierungen und sozial engagierte Christen sahen sich in ihren sozialpolitischen Bemühungen bestätigt. Sie fanden in Leo XIII. jene Autorität, auf die sie sich bei ihrem selbst in katholischen Kreisen nicht immer unumstrittenen Wirken berufen konnten. Es existieren nicht mehr die beiden Welten der ersten Sozialzyklika von Liberalismus und Sozialismus. Die katholische Soziallehre muss heute aber wieder an Strahlkraft gewinnen. Denn in einer hochkomplexen Gesellschaft kann das „Gehe hin und tue desgleichen“ der Erzählung vom barmherzigen Samariter nicht mehr ausschließlich heißen, Öl in die Wunden des unter die Räuber Gefallenen zu gießen, sondern bedeutet für die Kirche und jeden Christen ebenso die Aufforderung, die Straßen so zu sichern, dass keiner mehr unter die Räuber fällt.

Anmerkungen:

- ¹ Gemeinsame Texte Nr. 22 der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Hannover und Bonn 2014.
- ² Gemeinsame Texte Nr. 23 der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Hannover und Bonn 2015.

Elisabeth Jünemann/Karl Langer (Hrsg.): Wenn die Freiheit in die Jahre kommt. Zehn sozial-ethische Impulse für den Umgang mit alten Menschen. Ein Lehr- und Lesebuch für die Praxis. Erkelenz 2015, 29,90 Euro.

Im Verlauf des letzten Jahrhunderts sind „zwei Jahrzehnte Leben mehr pro Mensch“ hinzugekommen: Die Alten werden immer älter – und sie werden mehr. Was die einen als „größten Triumph der modernen Zivilisation“ (James Vaupel) feiern, lässt andere eine „Zivilisation der Euthanasie“ (Frank Schirrmacher) am Horizont heraufziehen. Elisabeth Jünemann, Professorin für Theologische Anthropologie und Ethik an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, und Diakon Karl Langer, Geschäftsführer in der Emmausgemeinschaft St. Pölten, entschieden sich für eine konstruktive Betrachtung. Unter dem Titel: „Wenn die Freiheit in die Jahre kommt“ haben sie im Altius-Verlag auf 368 Seiten „Zehn sozialetische Impulse für den Umgang mit alten Menschen“ publiziert, die an den weiteren oder auch tieferen Sinn der Zehn Gebote anknüpfen. Es ist ihnen gelungen, dafür mehr als 30 Autorinnen und Autoren aus den Wissenschaften (Theologie, Gerontologie, Erziehungswissenschaft, Sozialrecht, Politologie) und der Praxis (Seniorenpastoral, Krankenhauseelsorge, Pflege, Heilpädagogik, Heimmanagement) zu versammeln, deren Beiträge eingerahmt sind von zwei theologischen Schwergewichten: Kardinal Reinhard Marx schrieb ein Geleitwort, Johannes Pauls II. „Brief an die alten Menschen“ schließt den Band ab.

Für den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz fehlte es bisher an einer „Theologie des Alterns und des Alters“, die die unterschiedlichen Facetten des Älterwerdens deuten könnte. Der Ansatz der Herausgeber, das Ethos der Freiheit zum roten Faden ihres „Lehr- und Lesebuchs für die Praxis“ zu machen, wird von Marx ausdrücklich unterstützt, denn die Freiheit stehe „im Mittelpunkt der kirchlichen Sozialverkündigung“. Der Themenbogen spannt sich weit, von Freiheit in der Erinnerung (Viktoria Felmer), in der Familie (Edith Habsburg-Lothringen), beim Wohnen (Khaled Ali Al Dulami) und in Institutionen (Thomas Hoischen) über die kommunikative Freiheit (Sabine Engel) bis zu Alltagsproblemen wie „Essen und Trinken im Alter“ (Martina Pruckner), „Umgang mit demenzerkrankten Menschen als Thema des Wertemanagements“ und „Sicherung der ökonomischen Ressourcen älterer Menschen“ (Gerhard Kilz),

„Arbeit im Alter“ (Christopher Beermann), „Intimität im Alter“ (Elisabeth Stepanek), „Das Feiertagsgebot im Altenpflegeheim“ (Vincenz Holthaus) und „Predigt zum Begräbnis“ (Klaus Hurtz). Eine anonym bleibende Betroffene kommt mit der legendären Herausforderung: „Hilfe, mein Mann ist in Pension!“ zu Wort und der Bischof von Gurk, Alois Schwarz, mit „theologisch-anthropologischen Reflexionen zum vierten Gebot im Blick auf Nachhaltigkeit“. Es ist die Mischung aus theoretischer Sinndeutung, normativer Wertereflexion, praktischer Erfahrung und konkreter fachlicher Anwendung, die diesen Band so ungewöhnlich und interessant macht.

Elisabeth Jünemann verankert die Einzelaspekte in ihrer Einführung im christlichen Menschenbild und seinen Dimensionen Leib, Geist und Seele. Sie ist dabei realistisch bis ins körperliche Detail, differenziert einfühlsam nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen verschiedenen kulturellen Prägungen und verwendet eine bisweilen geradezu poetische, kontemplative Sprache mit dezenten Signalen. „Was ist der Mensch, der alt ist?“, fragt eine Zwischenüberschrift – und nicht einfach nach den „alten Menschen“. Wo sind seine Lebensräume? Was braucht er an Freiheit? Welche Einbußen an Identität hat er im Alter zu verkraften? Etwa durch die „Nestflucht“ der Kinder, den Verlust der Erwerbsarbeit, eine reduzierte Mobilität und Flexibilität, abnehmende Schönheit oder sexuelle Potenz bis hin zum biographischen Identitätsverlust durch Demenz. Das sozial-ethische Prinzip der Subsidiarität verbiete „beliebig paternalistische“ Eingriffe in die Selbstständigkeit (subsidiäre Kompetenz), erlaube sie aber, wo die Situation des Menschen sie verlangt (subsidiäre Assistenz). Freiheitsräume sollten durch „verlässliche Vereinbarungen“ geschützt und gestaltet werden. Alarmierend und beschämend für die Kirchen ist Jünemanns Beobachtung, dass „selbst christliche Organisationen immer häufiger... auf Orte und Zeiten, die die Begegnung mit Gott ermöglichen, verzichten“.

Andreas Püttmann

Heinz-Josef Fabry: Glaube, der froh macht. Kurzimpulse für Gebet und Gottesdienst. Freiburg-Basel-Wien 2015, 207 S.

Ein Charakteristikum von Holz ist, dass es langsam und stetig wächst, jedoch auch unwiderstehlich. Ring um Ring entsteht, einer breiter, ein anderer schmaler. Es hat den Jahreszeiten und unterschiedlichen Wet-

tersituationen standgehalten. Echtholz ist hart und zugleich elastisch, es zerreißt nicht bei der geringsten Spannung. Deshalb ist es zuverlässig und belastbar. Solches Holz ist Edelholz.

Von dieser Art ist das verblüffende Buch des emeritierten Alttestamentlers an der Uni Bonn, Heinz-Josef Fabry. Es versammelt 157 (!) Kurzimpulse für Gebet und Gottesdienst, entstanden in vertikalen und horizontalen Dialogprozessen. Sie führen längs durch die gesamte Heilige Schrift. Das Buch wirkt wie ein Baum: Es hat 8 große Äste (Kernworte): „Glauben/Beten/Leben/Lieben/Hoffen/Vertrauen/Erinnern/Danken und Feiern“. An ihnen wachsen die vielen kleineren Zweige. Diese Gliederung weist schon auf die Tiefenstruktur des Holzes: Wer mit ihm arbeitet, weiß, dass es vor dem Arbeitsgang des Schleifens und der Oberflächenbehandlung den Arbeitsgang des Hobelns braucht, der die ursprünglichen Linien und die Maserung freilegt.

Das zeigt sich durchgängig, so dass man das Buch nicht schnell einfach so lesen kann: Da werden aus Kontrasten Lernmodelle entwickelt, Grundworte ausgelotet, sprachliche Abgrenzungen vorgenommen. Die Reflexion von Alltagserfahrungen gibt den Blick auf Lebensbögen frei, führt aus Sackgassen heraus, eröffnet Sinnlinien der gesamten Bibel und des eigenen Lebens. Verbreitete Missverständnisse werden abgearbeitet, Entdeckungsreisen angestoßen, gegenwärtige Ereignisse und Situationen im Licht eines Schriftwortes beleuchtet. Manches wird gegen den Strich gebürstet, Denkverengungen werden geöffnet, scheinbar Selbstverständliches wird nicht-selbstverständlich. Möglicherweise vertraute biblische Bilder werden entschlüsselt, heutige Trends überraschend in den alten Texten entdeckt und rehabilitiert, ungeliebte Themen angegangen. Die „Kurzimpulse“ drängen jeweils dahin, von woher sie gekommen sind: zum Wort nach innen (Gebet) und zum Wort nach außen (Gespräch).

Die Sprache des Buches ist lebensnah und unverstellt, nicht selten humorvoll und pffiffig. Gerade dadurch führt sie unter die Oberfläche. Wie das Vertrauen mit der Heiligen Schrift und die exegetischen Methoden hintergründig in ihrer Bedeutsamkeit für die Verkündigung aufscheinen, in dem sie aus ratlosen Stereotypen und Verengungen herausgeleiten, das verrät echte Meisterschaft. Im Ganzen spüre ich eine tiefe Ehrfurcht vor dem Wort hinter dem Wort, vor dem unverfügbaren Nicht-Sichtbaren und doch Wirklichen, auch vor manchem kirchlich Gewordenen. Daraus erwachsen die „Kernworte“ der Gliederung: Glauben, Beten ...

„Die Sorge um das Reich Gottes hat etwas mit unserem Leben zu tun, nicht nur mit diesem, kurzen, vorübergehenden, sondern mit dem ewigen Leben. Ob

wir das jemals begreifen werden?“ (51) Es geht dem Autor nicht darum, Gott zu demonstrieren, sondern mit der Heiligen Schrift seine Spuren zu entdecken. So zeigt sich eine Spiritualität, die aus einem Holz geschnitzt ist, das aus dem Senfkorn des Reiches Gottes erwachsen ist – und in den Zedern des Libanon seinen qualitativen Vergleichspunkt hat.

Paul Deselaers

„1945 – 2015. Aus dem Schatten des Krieges. Impulse für eine Pastoral der heilenden Erinnerung und Versöhnung“, Köln 2016. Dokumentation einer Veranstaltungsreihe des Erzbistums Köln.

Die Dokumentation bezeugt und würdigt die Leiden von Frauen während Flucht und Vertreibung und zeigt die Spätfolgen des Krieges in den Antworten und Reaktionen von Künstlern, Historikern, Therapeuten und Theologen. Sie möchte Impulse geben, mit den Nachwirkungen des Krieges in der Gegenwart seelsorgerisch-heilend umzugehen und öffnet den Blick für die aktuellen Aufgaben der Kirche in der Flüchtlingshilfe. In ihrer Einführung berichtet Eva-Maria Will, Referentin in der Abteilung Erwachseneneseelsorge im Erzbistum Köln, Initiatorin der Veranstaltungsreihe und als 1963 Geborene selbst Kind vertriebener Eltern, dass der Anstoß zum Projekt ein persönlicher war. In der Begegnung mit Kriegskindern und deren Kindern (Kriegsenkel) wurde Will gewahr, wie mental unabgeschlossen die Zeiten von Krieg und Niederlage sind und dass selbst die Kriegsenkel posttraumatische Belastungsstörungen zeigen. Um die Jahrtausendwende kommt es in den Medien zu einer Erinnerungs-Schwemme, die die jüngste Vergangenheit gleich Treibholz in das Bewusstsein der Nation flutet: Bücher, Dokumentationen, Zeitzeugengespräche und Filme bringen die Vergangenheit in die Wohnzimmer zurück – Heilung oder gar Versöhnung und Erlösung sind damit jedoch nicht schon vorprogrammiert. (Vgl. Lydia Koelle, Deutsches Schweigen. Der Vergangenheit Gegenwärtigen im Familiengedächtnis, in Literatur, Religion und öffentlichem Raum, hg. v. der Konrad-Adenauer-Stiftung, St. Augustin-Berlin 2014, 20ff.; online abrufbar unter: http://www.kas.de/wf/doc/kas_40005-544-1-30.pdf?141217163207.)

Der Historiker Andreas Kossert trug vor, dass die gelungene wirtschaftliche Integration der Ostflüchtlinge und die durch sie angestoßene Modernisierung nicht vergessen machen sollten, dass die Heimatvertriebenen keineswegs von ihrer neuen Umgebung mit offenen Armen aufgenommen wurden. Im Köl-

ner NS-Dokumentationszentrum wurde aus dem Buch „Die Stunde der Frauen“ von Christian Graf von Krockow gelesen, der stellvertretend die Fluchtgeschichte seiner Schwester Libussa aufgeschrieben hatte; viele der anwesenden Zeitzeugen meldeten sich zu Wort, um von ihren eigenen Erfahrungen zu berichten. Ähnliches geschah bei einem Gespräch mit der Psychologin und Therapeutin Dorothee Dörholt über ihren Film „Wir Kriegskinder – wie die Angst in uns weiterlebt“. In der Kölner Minoritenkirche fand eine Ausstellung mit filmischen Interviews, der Installation „Leidens- und Heilsweg“ von Frauen der Künstlerin Monika Brenner und mit Exponaten aus dem „Haus der Geschichte“ statt. Kardinal Woelki, Schirmherr der Ausstellung, schrieb eine Meditation zum „Gebet in der Fremde“ von 1946.

Der Band dokumentiert das Gespräch mit Zeitzeugen und Gästen zum Film von Dorothe Dörholt „Wir Kriegskinder – wie die Angst in uns weiterlebt“ im Domforum Köln. Die Psychologin und Filmemache- rin zeigt, wie Kriegskinder gerade im Alter, wenn die Verdrängungsmechanismen schwächer werden, von ihren Leiden aus der Vergangenheit heimgesucht werden. Ausführlich gibt die Dokumentation den Vortrag von Bettina Alberti wieder, der im Kölner Karmel stattfand: „Seelische Trümmer. Die Nachkriegsgeneration im Schatten des Kriegstraumas“. Alberti begleitet als Psychotherapeutin oft Menschen, die transgenerationale Verwundungen in sich tragen. Britta Julia Dombrowe (geb. 1971, Kunsthistorikerin und Journalistin) berichtet von ihrer – für die dritte Generation nach dem Holocaust schon typisch gewordenen – „Erinnerungsreise“, einer Art detektivischen Pilgerschaft auf dem Fluchtweg der Eltern. Der Gewinn dieser sehr beschwerlichen und abenteuerlichen Reise sind nun eigene Bilder, da, wo vorher eine emotionale Leerstelle und Schweigen war. Die letzten Artikel der Dokumentation berichten von drei Aktionen, die für die aktuelle Flüchtlingssituation sensibilisieren und Handlungsmöglichkeiten aufzeigen wollen.

Der Verdienst der Veranstaltungsreihe „Der lange Schatten des Krieges“ ist darin zu sehen, dass sie auf vielfältige Weise und mit den unterschiedlichsten Veranstaltungsformen für die Schatten des Krieges sensibilisiert und mit der Dokumentation „Impulse für eine Pastoral der heilenden Erinnerung und Versöhnung“ grundgelegt hat.

Die Dokumentation kann gegen eine Schutzgebühr von 5 Euro durch ein Online-Bestellformular angefordert werden: https://www.erzbistum-koeln.de/seelsorge_und_glaube/abschied-und-trost/Aus_dem_Schatten_des_Krieges/

Lydia Koelle

Hebräischer Fund

Zeit schaffen heißt einladen

ich bin - hier - sieh mich

Markus Roentgen

Hebräer-Mahnung

*Die Gastfreundschaft
vergesst nicht!*

*Denn dadurch haben einige
ohne es zu wissen,*

*Engel
beherbergt.*

Hebr 13,1

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E