

Vom Wort des *Lebens* *sprechen* wir

Katechetischer Prozess im Bistum Osnabrück

Dokumentation der Vortrags- und Diskussionsreihe

Grundlagen – Herausforderungen – Anregungen:

Heft 5



Bistum
Osnabrück

Dokumentation der Vortrags- und Diskussionsreihe

Grundlagen – Herausforderungen – Anregungen

*Heft 5 der Handreichung
zum Katechetischen Prozess
im Bistum Osnabrück*

Impressum

Herausgeber:

Bistum Osnabrück

Hasestraße 40 a, 49074 Osnabrück

E-Mail: info@bistum-os.de

Internet: www.bistum-osnabrueck.de

Redaktion:

Dr. Andreas Leinhäupl

Titelbild: Mr. Henry / www.pixelio.de

Druck: Levien Druck, Osnabrück

September 2012

Inhalt

Einleitung 5

Margit Eckholt

Gottes Wort – Wort des Lebens?

Vom „Wort des Lebens“ sprechen in Zeiten der Krise eines
personalen Gottesbildes 8

Christian Hennecke

Taufe ja, Kirche nein. Möglichkeiten und Grenzen

heutiger Katechese 34

Andreas Wittrahm

Vom Wort des Lebens sprechen wir - im Miteinander der

Generationen..... 47

Jürgen Manemann

Unterwegs zu einer Kirche für die Anderen

Diagnosen zur Zeit..... 52

Doris Nauer

Heil oder Heilung? Individuelle und gesellschaftliche

Erwartungen an Religion und Kirche 74

Einleitung

Liebe Leserinnen und Leser,

im nunmehr fünften Heft der Handreichung stellen wir einige Beiträge zusammen, die auf die begleitende Vortrags- und Diskussionsreihe zum Katechetischen Prozess zurückgehen. Insgesamt fanden während der Laufzeit des Prozesses sieben Veranstaltungen statt, in denen Hintergründe zu verschiedenen Themenbereichen aufgearbeitet und erörtert wurden:

Gottes Wort – Wort des Lebens?

Vom „Wort des Lebens“ sprechen in Zeiten der Krise eines personalen Gottesbildes

Prof. Dr. Margit Eckholt (Osnabrück)

Akademieabend im Haus Ohrbeck

1 Joh 1,1 – Ermutigung zur Glaubensweitergabe aus Erfahrung?! Biblische Vergewisserungen zum Motto des Katechetischen Prozesses

Dr. Andreas Leinhäupl (Ahlen)

Akademieabend im Ludwig-Windthorst-Haus, Lingen

(Der Vortrag ist bereits in Heft 2 der Handreichung abgedruckt!)

Taufe ja, Kirche nein. Möglichkeiten und Grenzen heutiger Katechese

Dr. Christian Hennecke (Hildesheim)

Akademieabend im Ludwig-Windthorst-Haus, Lingen

Die Lübecker Märtyrer: Zeugen für das Wort des Lebens

Propst Franz Mecklenfeld (Lübeck)

Geistlicher Abend in Oesede

Vom Wort des Lebens sprechen wir – im Miteinander der Generationen / Katechetischer Kongress 2011

Prof. Dr. Andreas Wittrahm (Aachen); Efi Göbel (Köln)

Tag der Begegnung für alle, die ehrenamtlich oder hauptamtlich in der Gemeindegemeinschaft tätig sind

Kirchengemeinde St. Vincentius, Haselünne

AbRÄUMEn, umRÄUMEn, einRÄUMEn“

Diskussionsforum zu den kirchlichen Sozialgestalten

Prof. Dr. Jürgen Manemann (Hannover)

Pfarrer Franz Meurer (Köln)

Generalvikar Theo Paul (Osnabrück)

Forum am Dom, Osnabrück

Heil oder Heilung? Individuelle und gesellschaftliche Erwartungen an Religion und Kirche

Professorin Dr. Dr. Doris Nauer (Vallendar)

Akademieabend im Ludwig-Windthorst-Haus, Lingen

In der vorliegenden Broschüre können Sie die Vorträge nachlesen. Die vielfältigen und intensiven Gespräche und durchaus auch kontroversen Diskussionen mit den Referentinnen und Referenten lassen sich leider an dieser Stelle nicht wiedergeben. Wir möchten aber darauf hinweisen, dass gerade die Gesprächsbeiträge und Reaktionen der Teilnehmenden neue Aspekte in den Katechetischen Prozess eingebracht und / oder bereits vorhandene Überlegungen zugespitzt haben.

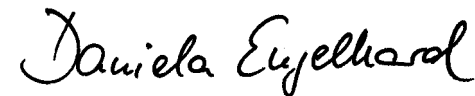
Darüber hinaus ergaben sich im Rahmen dieser Veranstaltungsreihe auch immer wieder Gelegenheiten, in Workshops, Gesprächsrunden, liturgischen Formen die katechetischen und pastoralen Überlegungen gemeinsam „in die Tat umzusetzen“ und auf diese Weise selbst Katechese zu erleben. Besonders hinzuweisen ist etwa auf den geistlichen Abend zu den Lübecker Märtyrern in der Krypta der Heilig-Geist Kirche in Oesede: Durch die Begegnung mit den Briefzeugnissen der Märtyrer

konnten die Teilnehmenden eindrucksvoll erfahren, was sich unter dem Begriff „glaubhafte Zeugen“ zeigen kann.

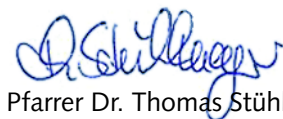
Die zusammengestellten Beiträge zeigen in komprimierter Form und unter verschiedenen Blickwinkeln Wege auf, wie wir heute das Wort des Lebens buchstabieren können. Wir bedanken uns an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich bei allen Referentinnen und Referenten dafür, dass sie uns auf unserem katechetischen Weg mit innovativen Anregungen, aber auch mit ihren eigenen Erfahrungen und Lebenszeugnissen unterstützt haben.

Wir wünschen Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, eine anregende Lektüre und hoffen, dass die vielfältigen Anstöße zur Katechese unseren gemeinsamen Weg des katechetischen Prozesses auch weiterhin vertiefend begleiten.

Für die diözesane Steuerungsgruppe:



Dr. Daniela Engelhard, Leiterin des Seelsorgeamtes



Pfarrer Dr. Thomas Stühlmeyer, Leiter des Katechetischen Prozesses

Gottes Wort – Wort des Lebens? Vom „Wort des Lebens“ sprechen in Zeiten der Krise eines personalen Gottesbildes

Einführung

*„Herr!
Du bist so gut, wie der Himmel weit ist,
Deine Treue reicht weiter, als die Wolken ziehn,
Deine Gerechtigkeit ist höher als der höchste Berg,
Deine Weisheit ist tiefer als das Meer.
Herr, für Menschen und Tiere bist du
ein Gott, der hilft. Es ist eine Freude!
Die Menschen sind im Schatten deiner Flügel zuhaus.
An deinem Reichtum dürfen sie teilhaben.
Du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonnen.
Denn: Du bist die Quelle des Lebens,
in deinem Licht sehen wir: das Licht,
erhalte den Menschen deine Nähe und dein Ja,
allen, die es ernst meinen!“¹*

Viele zeitgenössische Schriftsteller und Lyrikerinnen greifen zurück auf die großen Gebete Israels und des Christentums. Es ist immer wieder neu beeindruckend, anregend und aufrüttelnd, die Psalmen zu beten, zu lesen, zu hören – sie sind verdichtete Formen der Gottesrede: Hier

¹ Arnold Stadler, „Die Menschen lügen. Alle“ und andere Psalmen, Frankfurt/Leipzig 1999, 40 (Psalm 36).

wird Gott gelobt, angeschrien, es wird geklagt und doch gepriesen, in einer Fülle von Symbolen und Metaphern werden Gottesbilder gezeichnet: der Hirt, der Fels, der Schöpfer, der Erretter, es sind alles Bilder, die von der lebendigen Beziehung zwischen dem Beter, der Beterin und ihrem Gott zeugen. Der ehemalige Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger bezeichnete die Psalmen als „Gabe Gottes“, „um echt beten zu lernen“.²

Als solche sind die Psalmen eingegangen in den Gebetsschatz der frühen Kirche. In Verbindung mit den neutestamentlichen Hymnen und Gebeten, dem Lobpreis Jesu Christi und seines erlösenden Zeugnisses ist aus ihnen das große Stundengebet der Kirche erwachsen, gepflegt bis heute in den Ordensgemeinschaften und im Brevier der Priester, aber auch von vielen Laien gebetet. Sie sind zu ritualisierten Formen geworden, die vom Wort des Lebens sprechen: vom heilenden, errettenden, richtenden, zurecht rückenden Gott. Die Gebete, die je neu gesprochen werden, sind Worte des Lebens, aber oftmals werden sie in den alltäglichen Gebeten so vollzogen, dass diese Worte, kaum gesprochen, verhallen, wir sprechen sie gedankenlos, so dass wir sie ihrer Wirkkraft berauben. Wie werden sie für jeden und jede Einzelne zum Wort des Lebens? Wie wird Gottes Wort zum Wort des Lebens? Ist dieses Wort für Menschen heute Wort des Lebens?

An den Beginn des Vortrags möchte ich an ein Bild der frühen Kirche erinnern: Bereits im 2. und 3. Jahrhundert, als sich die ersten christlichen Gemeinden in der „Ökumene“ des römischen Reiches ausbildeten, entstanden auch die ersten Formen religiösen Lebens im engeren Sinne, religiöse Gemeinschaften von Frauen und Männern, Einsiedeleien. Menschen auf der Suche nach dem Wort des Lebens, Gottsucher und Gottsucherinnen voller Sehnsucht nach diesem Wort des Lebens, nach Wahrheit und einem authentischen Leben, haben sich in Wüsten, Einsiedeleien, Einöden zurückgezogen, in einer Intensität, die für uns

² Erich Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg/Basel/Wien 1987, 14.

heute vielleicht sogar befremdend ist.³ Einige haben nachts abgelegene Orte, Anhöhen, Felsvorsprünge usw. aufgesucht, um in diesen Stunden des Dunkels allein zu sein, allein mit sich, allein mit dem Gott, den sie suchen, und nichts anderes zu tun als zu warten, auf den Morgen, in einer Haltung des Gebetes, die Arme weit geöffnet. Es ist Nacht, Stille, keine Worte werden gesprochen, eine Dunkelheit herrscht, in der sich all' das den Weg bahnen kann, was im Herzen des Menschen gesammelt ist, alle Geister, gute und böse, Zweifel und Hoffnung. Die Gottsucher und Gottsucherinnen stehen da, ihre Hände in der Haltung der Oranten geöffnet, Wartende, Suchende, Zweifelnde und Hoffende, und alles was sie sind, ist in dieses Warten hineingenommen: ein Warten, das die Hoffnung ist, dass das Licht kommen wird, der Morgen, und mit ihm die Zusage und Verheißung von Leben.

Das ist die Haltung der Beter und Beterinnen vor Beginn der Laudes: Das Morgengebet der Kirche wird dann eröffnet mit dem Vers: „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Wort Dein Lob verkünde.“ Es ist die Bitte an Gott, ihre Lippen zu öffnen: Nicht sie sind es, die Gott sagen können, die Gott zum Wort bringen können. Ihr Gebet kann allein aus dieser suchenden, wartenden Haltung – aus dem Leerwerden in der Nacht – erwachsen, aus dem Wunsch, Gott möge sie begleiten, er möge ihre Lippen öffnen, damit sie dann das tun können, was Gott angemessen ist: sein Lob verkünden. Der Weg durch die Nacht, das Durchstehen der Nacht, auch in aller Radikalität der Erfahrung einer Gott-Ferne und eines Gott-Fehlens, ist ein Warten, ein Ausspannen der Sehnsucht, dass sie gefüllt werde von nichts anderem und keinem Anderen als Gott selbst. Um im Bild der frühen Kirche zu bleiben, das das Stundengebet heute in gleicher Weise charakterisiert: Es kommt der Morgen, und das erste Wort, das aus der Stille der Nacht in den anbrechenden Morgen hinein gesagt wird, ist: Herr, öffne meine Lippen, Herr, eile mir zu Hilfe. Diese Formulierung überrascht gerade uns

³ Zugleich ist aber auch eine „Renaissance“ der eremitischen Lebensform festzustellen: Maria Anna Leenen, *Einsam und allein? Eremiten in Deutschland*, Aschendorff 2006; dies., *Sich Gott aussetzen und standhalten. Eremitisches Leben heute*, Münster 2009.

heute, weil wir es doch sind, die die Lippen öffnen, aber genau dieses Paradox lässt uns den Ursprungsgrund der Gott-Rede, der wahrhaften und wahren Gott-Rede entdecken. Nicht wir können am Morgen das Leben ankündigen: Was aus der durchlebten und durchlittenen Nacht erwächst, ist die Anerkennung, dass das Leben nicht von uns gemacht ist, dass es verdankt ist. Nichts anderes ist doch der Ruf am Morgen, sind die „Laudes“, dankende Anerkennung für das Geschenk des Lebens. Diese Anerkennung des Lebens ist das Erste und Fundamentale – und das ist die Anerkennung, dass es einen Gott gibt, einen Gott – für uns, für mich, der eine Beziehung zu mir gebaut hat, bevor ich selbst in eine Beziehung zu ihm eintreten kann. Eine Beziehung, in der das wachsen kann, was Glauben ist, dessen Saat aber gekeimt ist im Dunkel der Nacht, im Ausspannen der Sehnsucht, im Leerwerden und im Warten. Ein solches Glauben ist Glauben an einen lebendigen Gott, dessen Wort Wort des Lebens ist.

Den Blick auf das Wachen der Gottsucherinnen und Gottsucher der frühen Kirche und ihr Gebet am Morgen möchte ich hier abbrechen, aber Sie merken: wir sind mitten in unserer Fragestellung: Wie ist das mit Gottes Wort, ist es ein Wort des Lebens? Wie kann dieses Wort Gottes Wort des Lebens sein? Im Bild der frühen Kirche wird eine „Arbeit an der Sehnsucht“ deutlich, wie der Jesuit Michel de Certeau formuliert hat, eine Arbeit genau daran, dass dieses Wort des Lebens, von dem täglich in Gebet und Schriftlesung „die Rede ist“, das in den Büchern festgehalten ist und oft so wortmächtig tönt, dass dieses Wort wirklich zum Wort des Lebens werden möge.⁴

Der katechetische Prozess des Bistums Osnabrück trägt den Titel „Vom Wort des Lebens sprechen wir“: In Gestalt der Aussageform ist hier in einer scheinbaren Selbstverständlichkeit vom Wort des Lebens die Rede. Ist das Wort Gottes, das Sie hören, lesen, beten, Wort des Lebens für Sie? Sprechen Sie in ihrem Alltag vom Wort des Lebens?

⁴ vgl. Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, 3.

Wann tun Sie dies? Und wie ist dies überhaupt in unserer Gesellschaft und Kultur? Die Erinnerung an das Durchwachen der Nacht habe ich bewusst eingespielt: Wir erleben Zeiten, in denen für unsere Zeitgenossen – aber ich denke, es ist auch eine Erfahrung vieler Christen und Christinnen – Gott im Dunkeln liegt, Gott als der Fremde erfahren wir. Der A-theismus hat Einzug gehalten, auch in die Kreise der Christen. Nur die wenigsten – so zeigen es religionssoziologische Analysen – haben eine lebendige Gottesbeziehung. Das Gottesbild ist eher diffus und unbestimmt. Wenn an einen Gott geglaubt wird – und das ist in der deutschen Gesellschaft noch Erfahrung von 45 % –, dann ist das mit einem konturlosen Bild von Gott verbunden, ein „persönlicher“ Gott ist dies für die wenigsten, kein Gott, der wirklich mit meiner Geschichte zu tun hat, den ich an mich heranlasse, mit Haut und Haar, der für mich ein lebendiges Gegenüber ist.⁵ Es ist interessant, dass eine solche diffuse Religiosität Einzug hält in eine doch von der christlichen Tradition geprägten Gesellschaft. In unseren Städten und den Landschaften stoßen wir allerorten auf Zeugnisse christlichen Glaubens, sie sind Kulturgut, werden gehegt und gepflegt – soweit es die Finanzen der Städte zulassen –, die großen Dome sind „Highlights“ auf den Städtetouren, auch die Konzerte geistlicher Musik werden zuhauf besucht. Aber die Spuren christlichen Glaubens sind zu vergangenen geworden, deren Sinn nicht mehr spricht.⁶ Ein persönlicher Gott? Was hat der Gott der Christen und Christinnen noch mit dem Leben zu tun?

5 Vgl. Michael Ebertz, Von Gott genug? Religionssoziologische Aspekte, in: Mariano Delgado / Abraham Peter Kustermann (Hrsg.), Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat, Würzburg 2000, 8–18, hier: 8. Das sind, so wertet Michael Ebertz eine EMNID-Umfrage aus, unter den Kirchgängern nur noch 17 %.

6 Vgl. dazu auch: Margit Eckholt, In der Spur Jesu Christi: Von Gott reden auf dem Weg der Ausgestaltung von Lebensformen, in: Peter Walter (Hrsg.), Gottesrede in post-säkularer Kultur, Freiburg (Herder) 2007, 134–166. Eine spannendes Streitgespräch um diesen, bloßes Kulturgut werdenden Glauben führen zwei Germanisten: Hermann Kurzke – Jacques Wirion, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2005.

„Vom Wort des Lebens sprechen wir“: So selbstverständlich ist der Satz also nicht. Wie ist es mit dem Leben und mit Gott? Wie ist die Rede vom Wort Gottes als Wort des Lebens möglich, wenn für viele – und nicht nur für die „coolen“ Atheisten und Agnostiker – die Brücke zwischen dem Leben und Gott abgebrochen ist? Die Katechese hat zu einem primären Ziel, das Wort Gottes zu verkündigen und Menschen zu begleiten, in das Wort Gottes hineinzuwachsen, so dass dieses zum Wort des Lebens wird. Das ist das Entscheidende, wenn es darum geht, über neue Wege in der Katechese nachzudenken. Ich bin eingeladen worden, in der Steuerungsgruppe des katechetischen Prozesses mitzuarbeiten, und ich bin dankbar dafür, weil es mir eine Gelegenheit gibt, einen für mich fremden kirchlichen Kontext kennenzulernen und Orientierung zu erhalten bei der Suche nach „Heimat“ im neuen beruflichen und privaten Umfeld. Bei den verschiedenen Treffen, bei denen ich dabei sein konnte, ist mir aufgefallen, dass es nicht nur um neue Formen von Katechese geht, um diese dann den verschiedenen Lebensphasen der Menschen anzupassen, um Erwachsenentaufe oder eine neue Männerseelsorge. Ich merke, dass alle Beteiligten – egal ob Haupt- oder Ehrenamtliche – vor allem herausgefordert werden in ihrer eigenen „Fähigkeit“, selbst von Gott zu sprechen. Es ist also etwas ganz Besonderes, was sich in diesem katechetischen Prozess ereignet oder auch noch ereignen kann: Alle Beteiligten – ob in der Steuerungsgruppe, in der Lerngemeinschaft oder in den neuen Initiativen der Katechese – werden an das Zentrum des Glaubens herangeführt, an die Gottesfrage, an das, was Wort Gottes, was Wort des Lebens ist. Und alle spüren: Hier bin ich gefragt, es geht nicht (nur) um neue Techniken. Sicher geht es – um ein Beispiel zu bringen – in der Firmkatechese um den jungen Menschen, dem ich Spuren hinein in den „erwachsenen“ Glauben auslegen möchte, es geht um zeitgemäße Formen der Katechese, um ein genaues Ertasten der Fragen der jungen Menschen, um das, was ihre Sehnsucht ist, was sie erwarten vom Glauben. Was nun in der Reflexion auf diese neue Praxis aufbricht, ist etwas Umfassenderes: Den anderen begleiten, selbst ein Subjekt des Glaubens zu werden, das ist nur möglich, wenn ich dies selbst bin, wenn ich je neu

sagen kann, wer dieser Gott des Lebens ist. Subjekt im Glauben sein, Subjekt im Glauben werden: Hier greifen keine „anstudierten“ Begriffe von Gott oder rituelle Praktiken, hier sind wir alle den Gottsuchern der frühen Kirche nahe. Es geht um ein solches in das Wort-Finden, in dem dann – neu für mich, neu für jeden einzelnen – Wort Gottes und Leben zusammenklingen.

Der Weg des Vortrags ist mit diesen einführenden Überlegungen vorgezeichnet:

1. Es geht in einem ersten Schritt um einen – religionssoziologisch angeleiteten – Blick auf unsere Gesellschaft und Kultur: um das Leben und das Wort, die „auseinandergebrochen“ sind.
2. In einem zweiten Schritt geht es um die Brücke zwischen dem Leben und dem Wort: „Vom Leben sprechen und in das Wort hineinfinden“. Die Erinnerung an das Bild der Gottsucher der frühen Kirche wird uns helfen können: Sie arbeiten an ihrer Beziehung zu Gott, ihr Ausgespanntsein in der Nacht ist eine „Arbeit an der Sehnsucht“, ein Warten auf den Herrn, in dem sich dann die Bitte den Weg bahnt, Gott möge die Lippen öffnen, damit sie sein Lob verkünden können.
3. Dann wird es im dritten Schritt darum gehen, wie heute vom Wort des Lebens gesprochen werden kann – und wie dies im Grunde immer wieder in der Tradition der Kirche geschehen ist: in den Spuren Jesu von Nazaret. Dabei wird dann ein neuer Blick auf die Katechese geworfen: nicht „Glaubensweitergabe“ ist gefragt, sondern wie wir selbst zu „Subjekten“ des Glaubens werden und dann Menschen begleiten können, ebenso zu „Subjekten“ des Glaubens zu werden.

Meine Überlegungen verstehe ich als eine systematisch-theologische Reflexion auf den katechetischen Prozess: Wie kann Gott neu zur Sprache gebracht werden? Ich kann sicher keine neuen Anleitungen oder irgendeine Antwort geben auf diese Frage, es wird vielleicht nicht mehr als das sein: die Fragen zu verschärfen, zur Suche aufzufordern.

Als Theologin habe ich gelernt, die Fragen der Gegenwart zu bündeln, zentrale Diskussionen zu benennen, das werde ich im ersten Punkt tun. Ich kann auf die Tradition christlichen Glaubens blicken und Modelle der Gott-Rede vorstellen, auch das werde ich in den Vortrag einspielen. Aber es gibt für die wahre Gott-Rede kein Rezept, keine Anleitung, keine Technik, diese bleibt in der letzten Tiefe immer Geschenk und Gabe. Und jeder Vortrag wird immer zurückbleiben hinter dem Wort des Lebens, zu dem jede und jeder findet. Alles Reden kann also nur ein Impuls sein, eine Hilfestellung, dass Sie selbst hineinfinden in ein Sprechen – oder eben auch stumm bleiben, lernen, die Nacht auszuhalten und an der Sehnsucht zu arbeiten. Vielleicht sind es gerade solche Zeiten, in denen wir leben, in denen es allein darum geht, die Gottesfrage wachzuhalten: gerade auch in unserem Durchwachen der Nacht.

1. Auseingefallen: das Leben und das Wort – Die angefragte Gottesrede

Für alle neuen Suchbewegungen in der katechetischen Arbeit kann eine Beratung durch religionssoziologische Studien hilfreich sein, ich möchte dies wenigstens kurz ansprechen, auch wenn meine Perspektive dann eine theologische sein wird:

a. Ein erster Gedanke: „neue Religiosität“?

Es ist heute ein zunehmendes Interesse an Glaube, Religion, Spiritualität festzustellen. In den westlichen Gesellschaften wird diese neue „Spiritualität“ bzw. „Religiosität“ individuell auf ganz persönliche Lebenssituationen zugeschnitten, mit Wellness, Psychotherapie, einem „Mix“ verschiedener, auch nicht mehr an eine Religion gebundener Spiritualitäten verbunden.⁷ Es ist oft eine „Spiritualität light“, die wenig

⁷ Vgl. dazu: Hans Joas, Die Zukunft des Christentums. Sozialwissenschaftliche Prognosen – Konsequenzen für die Bildungsarbeit, in: zur debatte 4/2008, 22–24; Regina Polak (Hrsg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; Zeitschrift „Diakonia“, Heft 6, 37 (2006): „Megatrend Spiritualität“; Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000; Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002; ders., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009; Paul M. Zulehner (Hrsg.), Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000, Ostfildern 2006.

mehr mit der Lebensgestaltung zu tun hat, mit der Akzeptanz spezifischer moralischer Weisungen und die kaum noch gebunden ist an kirchlich-dogmatische Vermittlungen, bzw. oft sogar mit einer massiven Kritik an der Institution Kirche verbunden ist. Das macht z. B. im Blick auf junge Menschen die SHELL-Jugendstudie von 2006 deutlich: „Beinahe zwei Drittel der befragten Jugendlichen gaben an“, so der Salesianer Lothar Bily in seiner Analyse der Studie, „dass die Kirchen keine Antworten auf die Fragen und Probleme junger Menschen hätten.“⁸ In den westlichen Gesellschaften steht die neue Religiosität in Verbindung mit weiter zunehmenden Individualisierungstendenzen, es ist eine eher „frei flottierende“ Religiosität und Spiritualität. Die christlichen Kirchen, in der Geschichte Europas als die Träger und Tradentinnen von Glauben und Spiritualität anerkannt, verlieren als Institutionen immer mehr an Akzeptanz. „Legitim scheinen“, so der Theologe und Politikwissenschaftler Martin Kirschner in seiner Analyse, „vor allem Formen von Religiosität, die sich auf den Privatbereich beschränken und eine Art nachfrageorientierte, individuelle Lebenshilfe bieten. Der Grad an Kirchlichkeit geht in Westeuropa ebenso zurück wie die Akzeptanz traditioneller christlicher Deutungsmuster.“⁹ Religionen sind gleichzeitig, darauf weist der Politologe Martin Riesebrodt hin, als „politische Kraft“ und als „Potenzial sozialer Identitätsbildung sowie als formendes Prinzip religiöser Subjekte“¹⁰ zurückgekehrt, nur läuft diese Identitätsbildung kaum mehr über die Kirchen – und das fragt natürlich zutiefst die „Glaubensweitergabe“ als Kernaufgabe der Katechese an: Religiosität und Spiritualität sind gefragt, bei jungen Menschen sicher mehr als vor zwanzig Jahren, die Kirche als Institution ist jedoch massiv angefragt, Glaube wird als etwas Individuelles wahrgenommen, vielleicht in einer Gruppe gelebt, aber dass dies ein Erleben und Gestalten von

8 Lothar Bily, „Religious turn“. Die ‚Wiederkehr der Religion‘ als gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung, in: Martin Lechner/Angelika Gabriel (Hrsg.), Religions-sensible Erziehung. Impulse aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe“ (2005–2008), München 2009, 115–131, 119.

9 Martin Kirschner, Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche, Würzburg 2006, 12.

10 Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000, 35.

Kirche ist, ist nicht im Blick. Eine solche „Entinstitutionalisierung“ der Glaubenspraxis ist wahrscheinlich auf allen Ebenen kirchlicher Arbeit zu beobachten, das wissen Sie über Ihre konkreten Aufgabenfelder besser als ich. Dabei möchte ich aber auch zu bedenken geben, dass in diesen Entwicklungen – vor allem den unter das Stichwort der Individualisierung gefassten – eine der großen Chancen gerade für dieses neue Projekt eines katechetischen Prozesses liegt. Es geht ja gerade darum, die Subjektwerdung aller Gläubigen zu fördern. Individualisierung selbst ist nicht die Gefahr und das Problem; es ist darum weiter zu fragen, warum die kirchlichen Vermittlungen abbrechen und was z. B. Jugendliche an einer nicht kirchlich gebundenen „Spiritualität light“ fasziniert.

b. Ein zweiter Gedanke: „Gewohnheitsatheismus“

Die neue Suche nach Religiosität und Spiritualität bricht nicht den massiven „Gewohnheitsatheismus“ auf, der sich in den letzten Jahrzehnten gerade im europäischen Kontext breit gemacht hat. Gewohnheitsatheismus – das heißt ein Sich-Begnügen mit den „kleinen Unendlichkeiten“, ein Sich-Einrichten im Leben, das auch gut „ohne Gott zu gehen“ scheint. In der Tiefe bricht hier die Gottesfrage auf: In einer „diffusen“ Spiritualität bzw. „Spiritualität light“ ist nicht mehr Gott der Referenzpunkt. Da geht es um Wellness, das geht es um mich und mein augenblickliches Wohlbefinden, um meine „kleine Unendlichkeit“.¹¹ Darauf weist der Wiener evangelische Theologe Ulrich Körtner in verschiedenen seiner Publikationen hin.¹² Spiritualität ja, Gott nein – die Referenz jeglicher Rede von Gott ist fraglich geworden. Der moderne Mensch lebt ganz selbstverständlich ohne Gott und vermisst dabei nichts. „Wo er sich religiösen Anwallungen öffne, da gehe es vor allem um eine Religiosität, die nicht in Pflicht nimmt,

11 Massive Kritik am Erlösungsglauben hat Peter Gross geübt: Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld 2008; vgl. dazu: Margit Eckholt, Wozu noch Erlösung?, in: Norbert Copray (Hrsg.), Baustelle Christentum. Glaube und Theologie auf dem Prüfstand, Ostfildern 2009, 126–129.

12 Vgl. Ulrich Körtner, Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997; ders., Zur Einführung: Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, in: ders. (Hrsg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–22.

die keine Forderungen stellt, keine Verantwortung verlangt und vor allem nicht von letzten Wahrheiten und womöglich unwiderruflichen Entscheidungen spricht.“¹³ Solche letzten Wahrheiten sind nicht mehr gefragt. Genau das entspricht dem main-stream eines atheistischen Weltbildes, wie es Naturwissenschaften vertreten, vor allem die sich von der Evolutionstheorie und sozialdarwinistischen Ansätzen prägen lassenden Neurowissenschaften, Hirnforschung usw., die im vergangenen Darwin-Jahr auf besonderes Interesse in einer breiteren Öffentlichkeit gestoßen sind. Hier ist – vor allem propagiert von Richard Dawkins reißerischem Bestseller „Der Gotteswahn“ (Berlin 2007) – die Rede von einem „neuen Atheismus“, der aber wohl nichts weniger ist als ein „billiger Verschnitt“ der Religionskritiken des 19. Jahrhunderts. Religionskritikern wie Feuerbach, Marx oder Freud ging es gerade darum, die Unwahrheit von Weltdeutungen aufzuzeigen, die „mit einem von Welt und Mensch unterschiedenen Gott rechnen“.¹⁴ Mit Gott wird in den aktuellen Versionen des „neuen Atheismus“ überhaupt nicht mehr gerechnet.

Und da sind wir wohl an einem ganz entscheidenden Punkt angelangt: Die wenigstens Zeitgenossen – und wie ist es mit uns Christen? – rechnen wirklich mit Gott. Gott – das ist ein nebulöser Gedanke, wenn er nicht gleich ganz kritisiert oder ad acta gelegt wird, ein theistisches Gottesbild gibt es vielleicht, das ist aber ein ferner, mich nicht tangierender Gott, kein Gott, mit dem ich rechnen kann. Ein Gott, der mit meinem Leben zu tun hat, ein Gott, der eine Beziehung zu mir aufbaut, rückt immer mehr in die Ferne. In diesem Zusammenhang möchte ich nochmals hinweisen auf die Studien des Freiburger Religionssoziologen Michael Ebertz, die diesen Fragen nachgehen – und Ergebnis ist hier: Ein personales Gottesbild ist für viele nicht mehr angesagt. An eine „göttliche Kraft“ glauben noch 65 %, aber nicht mehr als 17 % können sich Gott als ein „persönliches Gegenüber“ vorstellen.¹⁵

¹³ Bily, „Religious turn“, 120.

¹⁴ Magnus Striet (Hrsg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg/Basel/Wien 2008, 7.

¹⁵ Vgl. Ebertz, Von Gott genug, 8.

Wir sind hier bei einem tieferen Punkt der Krise der Vermittlung des Glaubens angelangt, der auch besser verstehen lässt, warum im Zuge der „neuen Religiosität“ die Kirchen verlieren und die institutionelle Vermittlung des Glaubens nicht mehr angesagt ist: Eine „Religiosität“, die ein diffuses Gottesbild vertritt, kann nicht mehr die Wahrheit, die mit dem Gottesbegriff verbunden ist, vermitteln, sie braucht es auch nicht, sie braucht keine Foren, die um diese Wahrheit ringen, keine Traditionsträger und -trägerinnen – und das sind die Kirchen – , sie verweigert sich vor allem auch dem Nachdenken, ist vernunftresistent bzw. sie plädiert für ein Auseinanderfallen von Vernunft und Glauben. Hier ist keine Reflexion, kein Denken gefragt, hier ist keine verantwortete Gottesrede mehr möglich, die nach je neuen „Passformen“ zwischen Glauben und Leben sucht. Brechen das Wort Gottes und das Leben aber auseinander, dann kann – wie in vielen Gestalten der „Spiritualität light“ – keine personale Gottesbeziehung mehr ausgebildet werden, dann kann das Wort Gottes auch nicht mehr Wort des Lebens sein.

Was die Existenz der Kirche in der Tiefe bedroht – und das sage ich angesichts der gegenwärtigen Krise – , ist letztlich diese Krise des personalen Gottesbildes und die zunehmende Relevanzlosigkeit der Gottesrede. Gerade darum ist der katechetische Prozess angesagt: An der Qualität und Relevanz ihrer Gottesrede macht sich die Existenz der Kirche fest. Spricht sie heute wirklich so von Gott, dass eine persönliche Beziehung zu Gott wachsen kann, dass Menschen zu Subjekten ihres Glaubens werden? Und wird in der Kirche so von Gott geredet, dass sichtbar wird, dass die Kirche selbst mit Gott rechnet, dass sie nicht nur „funktioniert“, sondern sich aus dem Grund des lebendigen, heilenden, befreienden und richtenden Wortes vollzieht?

c. Glauben und Leben – wie passen sie zusammen?

Wie ist es also mit dem Glauben und dem Leben? Das Leben ist dem Glauben davongelaufen, der Glaube irgendwo stehen geblieben, noch in Formen gegossen, die nicht mehr passen, und in der Verlegenheit,

nicht zu wissen, wie neue Passformen zu finden sind. Und wenn das passiert, dann kann genau das nicht gelingen, was Kernaufgabe der Theologie, jedes Christen ist, eine Aufgabe, die heute wie nie von Relevanz ist: Wie von Gott sprechen? Es ist heute immer schwieriger zu vermitteln, daß Glauben und Leben überhaupt zusammengehören. Die Rede von Gott steht für viele in keinem Passungsverhältnis mehr zu den Lebensformen der Menschen. Es meldet sich hier auf eine neue und radikale Weise der Bruch zwischen Glaube und Kultur, von dem bereits Paul VI. in der Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ (1975) und dann Johannes Paul II. in vielen Dokumenten als dem entscheidenden Drama unserer Zeit sprachen.¹⁶

Eine neue Gestalt der Inkulturation christlichen Glaubens in Europa ist gefragt, wenn die Tradition des christlichen Erbes nicht als bloßes Kulturgut überleben will, sondern lebendige Tradition bleiben will – und dies bedeutet nicht ein „christliches Europa“, genau so wenig wie ein „nachchristliches Europa“, vielmehr ein Europa, in dem christlicher Glaube im pluralen und kritischen Dialog von Kultur und Religionen die Gottesfrage wachhält – als Menschheitsfrage, oder noch mehr als Frage, die die Menschheit als solche herausfordert und vor Gott stellt. Gefragt ist dabei jeder und jede einzelne: Es heißt, den gegenwärtigen Individualisierungsprozess ernst zu nehmen. Er ist ein Kind der Moderne und in diese Moderne muss sich Glaube und mit ihm die kirchlichen Vermittlungsgestalten des Glaubens inkulturieren. Der einzelne ist in seiner Freiheitsentscheidung gefragt, gerade auch im Blick auf religiöse Überzeugungen und Wertvorstellungen, im Blick auf die Ausgestaltung von Lebensformen des Glaubens. In der Vielfalt der neuen Formen von Religiosität und Spiritualität meldet sich, so der Pastoraltheologe

¹⁶ Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ über die Evangelisierung in der Welt von heute, Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, Nr. 20: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muß somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird.“

Leo Karrer, eine neue „Theologie des Volkes“¹⁷, es meldet sich das, was ich Subjektwerdung im Blick auf die Glaubenden genannt habe. Der katechetische Prozess soll im Grunde genau dazu beitragen. Diese Inkulturation scheidet sich dabei an der Frage nach der Relevanz der Gottesrede heute, nach dem Wort Gottes als Wort des Lebens. Es geht um ein Wachhalten der Gottesfrage, aber auch um mehr: um ein neues Vermitteln, wer dieser Gott ist, an den Christen glauben. Wie kann sein Wort des Lebens sein, wie kommen Menschen genau dahin, mit diesem Gott zu rechnen? Das Wort „Gott“ ist für viele negativ besetzt, ist belegt, wie kann neu an es hingeführt werden, wie kann es sich selbst neu melden, so dass es zu dem Wort wird, das „alles neu macht“?

Im zweiten Punkt wird es mir um die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Leben gehen: Wie kann die abgebrochene Brücke zwischen beiden wieder aufgebaut werden, um auf ihr dann hineinzufinden in ein lebendiges und personales Gottesbild, das christlichen Glauben als Glauben charakterisiert?

2. Vom Leben sprechen und in das Wort hineinflinden

Wie hängen sie also zusammen, das Leben und Gott? Wie wird das Wort Gottes, das in unterschiedlichen Formen tradiert wird, in den Texten der Schrift, in Gebeten und in Riten, in liturgischen, mystischen oder theologischen Texten, wirklich zu einem lebendigen Wort? Wie das Wort Gottes weitergeben und es so zur Sprache bringen, dass es das Wort ist, was es ist: Wort des Lebens? Wie ist es möglich, von Gott so zu sprechen, dass dieses Wort trifft und dass im Sprechen des Wortes deutlich wird, dass mit Gott gerechnet wird, dass er erfahren wird als die alles bestimmende Lebensrealität, als der, auf den ich setze? Letztlich ist dies nichts anderes als die Frage nach dem Glauben.

Der Bruch zwischen dem Leben und dem Wort Gottes ist da, er durchzieht Gesellschaft und Kultur, aber auch die Kirchen und vielleicht auch

¹⁷ Leo Karrer, Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung, in: *Diakonia* 37 (2006) 381–385, hier: 382f.

die Köpfe und Herzen von Christen und Christinnen. Wenn wir ihn wahr- und ernstnehmen, vielleicht ist er dann auch ein heilsamer, der uns auf eine neue und radikale Weise hineinführt in den Ursprungsgrund der Gott-Rede auf der einen und den Ursprungsgrund des Glaubens auf der anderen Seite. Die Fragen beinhalten drei entscheidende Momente:

- Es geht um die Wirklichkeit Gottes, das Anerkennen Gottes.
- Es geht um die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, zwischen Gott und dem Menschen.
- Es geht um den Menschen, sein Leben, seine Wirklichkeit.

Es sind drei Momente, die in ihrer Zusammenschau nichts anderes als Zugänge zu dem sind, was Glauben ist.

a. Anerkenntnis Gottes

Der Bruch zwischen dem Leben und dem Wort Gottes bzw. dem Wort Gott kann uns – auch auf eine schmerzhaft Weise – neu lehren, dass das Erste und Entscheidende nicht unseres ist; dass alles, was ist, und dies trifft genauso und vor allem auf den Beginn des Glaubens zu, Geschenk ist. In der frühen Kirche war eine der zentralen dogmatischen Entscheidungen die um den Beginn des Glaubens gewesen: Auf der 2. Synode von Orange (529) ist definiert worden, dass das „initium fidei“ von Gott ist.¹⁸ Das war die zentrale Weichenstellung in der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius und ihren Anhängern, die bis heute leitend ist. In unseren postmodernen-modernen, von

¹⁸ Vgl. Kanon 5: DH 375: „Wer sagt, wie das Wachstum, so sei auch der Anfang des Glaubens und selbst die Neigung zur Gläubigkeit – durch die wir an den glauben, der den Sünder rechtfertigt, und zur (Wieder)Geburt der heiligen Taufe gelangen – nicht durch das Geschenk der Gnade – d.h. durch die Einhauchung des Heiligen Geistes, die unseren Willen von der Ungläubigkeit zum Glauben, von der Gottlosigkeit zur Frömmigkeit lenkt–, sondern von Natur aus in uns, der erweist sich als Gegner der Lehren der Apostel, da der selige Paulus sagt: „Wir vertrauen darauf, daß der, der das gute Werk in euch begonnen hat, es vollenden wird bis zum Tage Jesu Christi“ (vgl. Phil 1,6); und jenes (Wort): „Euch ist, was Christus betrifft, nicht nur verliehen, daß ihr an ihn glaubt, sondern auch, daß ihr für ihn leidet“ (vgl. Phil 1,29); und: „Aus Gnade seid ihr gerettet worden durch den Glauben, und dies nicht aus euch: Es ist nämlich das Geschenk Gottes“ (Vgl. Eph 2,8). Wer nämlich sagt, der Glaube, mit dem wir an Gott glauben, sei natürlich, der behauptet, daß alle die, die nicht zur Kirche Christi gehören, gewissermaßen Gläubige seien.“

einem naturwissenschaftlichen Weltbild geprägten Zeiten einer Machbarkeit des Lebens tut diese Erinnerung not: Der Mensch maßt sich bis in die Anfangsgründe und Endpunkte des Lebens, bis in die kleinsten Teilchen der Wirklichkeit an, „homo faber“ zu sein. Die Entscheidung der frühen Kirche ist wegweisend: Was wir beginnen, das ist nicht unser Verdienst, das stammt von Gott, und das trifft auch auf das Glauben zu – und mit ihm dann auf das Lieben, das Hoffen, das Leben.

Das ist die erste Orientierung bei unserer Suche nach der Brücke zwischen dem Leben und dem Wort Gottes, nach dem „Password“ zwischen Leben und Glauben: Es geht zuallererst um die Anerkenntnis Gottes. Die Brücke wird von Gott gebaut, sie ist von ihm gebaut. Es geht zunächst um nichts anderes – und doch ist dies alles – als glauben zu lernen, als diese Brücke sehen zu lernen und auf ihr zu gehen. In diesem Gehen ereignet sich dann das, was Anerkenntnis Gottes ist, eine solche Anerkenntnis, in der dann jegliche wahre und wahrhaftige Rede von Gott gründet. „Herr, öffne meine Lippen“, so beteten und beten darum die großen Gottsucher und Gottsucherinnen. In der Anerkenntnis Gottes und im Gehen über diese – von Gott gebaute Brücke – ereignet sich das zum Wort-Finden. Und das trifft für alle zu, jeden Tag neu, in gleicher Weise, ob Laien und Studierende, ob Haupt- und Ehrenamtliche, ob Theologen und Nicht-Theologen, hier gibt es keine „Experten“, hier sind wir nur Gehende und im Gehen von Gott-Gefundene. Gott anerkennen ist nicht abstrakt, das ist ein sich von Gott Finden-Lassen.

b. Beziehung

Die Gottsucher und Gottsucherinnen in der Geschichte sind noch einen Schritt weiter gegangen: Sie haben sich bereit. In der „Nacht“ halten sie ihr Leben hin, ihre Arme sind ausgestreckt, sie spannen sich aus, sie öffnen sich, brechen ihre Zentrierung auf sich selbst auf, wollen leer werden, ganz offen werden für diesen Gott, der in der Nacht fern ist, der nicht da ist und auf den sie doch warten. Das ist auch eine entscheidende Grunderfahrung unserer Zeit, und das sitzt genau in

der Tiefe des Bruches zwischen dem Leben und Gott: die Ferne und Abwesenheit Gottes, sein Fehlen, der main-stream-Gewohnheitsatheismus, es ist „Nacht“, ob Gott ist? Genau diese Nacht halten die Gottsucher der frühen Kirche aus, sie stehen da, sie öffnen sich, sie warten auf den Morgen, sie spannen ihre Sehnsucht aus, in der Nacht, auch wenn sie im Dunkel nicht wissen, was sein wird. Sie bereiten eine Beziehung, von der sie noch nicht wissen, ob sie trägt, was sie ihnen bedeuten wird. Aber sie halten ihr Leben, alles was sie sind, diesem hin, der ihnen fehlt – damit er es füllen möge, damit sie die Erfahrung machen mögen, es allein von ihm zu empfangen. Dann sprechen sie in den Morgen hinein: „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde.“ Das in den Morgen und das beginnende Leben hineingesprochene Wort erwächst aus dem Vertrauen, dass Gott der Entgegenkommende ist, dass er die Brücke immer schon gebaut hat. Im Sprechen des Wortes gehen sie auf dieser Brücke. In der Gnadenlehre, die ich mit dem Hinweis auf Augustinus und Pelagius bereits angesprochen habe, ist dies der Ort, von der „natürlichen Sehnsucht“ des Menschen nach Gott zu sprechen.¹⁹ Es gibt etwas im Menschen – und das ist in ihn gelegt mit der Schöpfung –, das den Menschen auf Gott hin ausrichtet, aber es ist etwas, das nicht hinzukommt, sondern das mit dem Menschen, mit allem, was er ist, gegeben ist. In unseren Zeiten ist es nicht einfach, von dieser „natürlichen Sehnsucht“ nach Gott zu sprechen – für viele scheint auch dies weggebrochen. Darum ist die Arbeit an der Sehnsucht von Bedeutung. Und das ist die zweite Orientierung bei der Suche nach der Brücke zwischen Gott und dem Leben, das Wort Gottes als Wort des Lebens erkennen zu lernen. Es geht um die Bereitung der Beziehung zu Gott: Die Gottsucher der frühen Kirche bereiten sich, sie schulen ihre Sehnsucht; es ist ein „travail de désir“, wie Michel de Certeau es sagt, ein Leerwerden, ein Sich-Aufspannen auf Gott hin. Wir könnten fragen, ob dieser Ritus nicht doch der Machbarkeit der Gotteserfahrung das Wort redet. Ja, sie tun dies mit „Ab-

19 Vgl. Margit Eckholt, „Desiderium naturale in visionem Dei“. Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes, in: Lothar Bily/Karl Bopp/Norbert Wolff (Hrsg.), Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag, München 2002, 204–220.

sicht“, sie wollen absehen lernen von sich, sich aufsprengen, um einem „Größeren“ – wenn auch in dieser Nacht Fernen – Raum zu geben.

Übungen, Räume für Gotteserfahrungen, auch im Fremden und Ungewohnten, über die „offiziellen“ Räume von Kirche hinaus, die Suchbewegungen der Menschen ernst nehmen: das wird heute immer mehr von Bedeutung. Wir erleben eine Zeit der Mystik, der Spiritualität – hier können wir anknüpfen und genau dies ist ein erster wichtiger Schritt, in eine Gottesbeziehung hineinzuwachsen, die zu einem personalen Gottesbild finden lässt. Im Ausspannen des Lebens, in dieser Haltung des Wartens kann die Erfahrung wachsen, dass der, der den Anfang setzt von allem, eine Beziehung aufbaut zu mir. Dieser Gott ist ein Gott der Beziehung. Das ist dann der erste Schritt, dass wir anfangen können, von Gott zu sprechen. Von Gott zu sprechen, braucht Attribute, wer dieser Gott für uns oder für einen anderen ist, wie er erfahren werden kann. Das erwächst aus der Beziehung, die ich anerkenne und die mir letztlich Anerkennung schenkt und die Leben ist. Diese Attribute bzw. Eigenschaften²⁰ können aber nicht anders als aus der Dichte des Lebens erwachsen, darum ist ein dritter Schritt von Bedeutung.

c. Vom Leben sprechen

Mit dem Bild der frühen Kirche kommen wir auch hier weiter: Die in der Nacht wachenden Gottsucher und Gottsucherinnen haben ihr ganzes Leben, ihre Existenz – jeden Lebensfaden – in dieser Nacht Gott hingehalten, und sie lernen auf diese Weise, mit ihrem ganzen Leben von Gott und mit Gott zu sprechen. Das ist ein dritter entscheidender Punkt bei der Suche nach der Brücke zwischen dem Leben und Gott, wie das Wort Gottes zum Wort des Lebens werden kann: Es geht darum, ganz vom Leben zu sprechen, das ganze Leben in das Sprechen

20 Auf die Bedeutung einer neuen Reflexion auf die „Eigenschaften“ Gottes wird heute wieder hingewiesen: vgl. z. B. Wolfgang Krötke, Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit. Zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus, in: Peter Walter (Hrsg.), Gottrede in postsäkularer Kultur, Freiburg 2007, 54–71.

hineinzunehmen, um auf diesem Weg in das lebendige Wort Gottes hineinzufinden, das Wort Gottes als Wort des Lebens zu erkennen.

Wir sind also auf der Spur, von Gott zu sprechen, wenn wir vom Leben sprechen, d. h. ernst nehmen, was sich in den verschiedenen, oft so schnell enteilenden Lebensmomenten ereignet, Freude, Leid, Ängste, Sorgen, die unterschiedlichsten guten und schlechten Gefühle, genau dieses kleine und große, zerbrechliche und kraftvolle Leben wahrnehmen, sich ausspannen auf dieses Leben, die Hände öffnen, wie die Gottsucher in der Nacht, die Zentrierung auf sich durchbrechen und darin dem Leben einen Raum bereiten. Wenn heute neue Zeiten der Spiritualität angebrochen sind, so ist auch dies ein Zeichen, auf das wir aufpassen sollen, wenn Gefühlen und Emotionen Raum gegeben wird, so wird damit einem Abstumpfen gewehrt, nur ein kleines Rädchen im großen Laufwerk von Ökonomie und Informatik, der ständigen Berieselung durch die verschiedensten Medien zu sein. Hier dann solche Räume zu bereiten, in denen eine Gotteserfahrung durchbrechen kann, in denen die Erkenntnis wachsen kann, dass das Leben verdankt ist, ist das Schönste und vielleicht auch Schwerste heute. Das sind die Kernfragen der Gnadenlehre und der Schöpfungstheologie, das ist der Punkt, an dem die Antwort auf die Herausforderung des Atheismus gefunden werden kann. Das „initium fidei“ ist von Gott gegeben, in das Wort hineinzufinden, das dies fasst, hat mit der Entdeckung des Lebens und seiner Gratuität zu tun, mit dem Ungenügen an den „kleinen Unendlichkeiten“ und dem Sich-nicht-abfinden mit der „Unerlöstheit“ des Lebens. Das Wort, das hier „passt“, ist geerdet in diesem Leben – und das ist immer meines, hier bin ich gefragt. Darum kann ich mir dieses Wort auch nicht auf Dauer borgen, als Geschenk ist doch mein allein von mir zu Findendes.

3. Vom Wort des Lebens sprechen

Die Schrifttexte zeugen von einer Fülle von Beispielen, die – dem Bild der frühen Kirche ähnlich – die Suche nach der Brücke zwischen dem Wort Gottes und dem Leben skizzieren: das Leben, das ganze Leben, mit allem, was in ihm vorgeht, ausspannen, und in diesem Hinhalten mit dem Strahl der aufgehenden Sonne das Wort Gottes entdecken, die Spitze des Lebens von der Spitze des Wortes einfangen lassen. Ein Schrifttext, an den ich erinnern möchte, ist die Begegnung zwischen Maria und Elisabet (Lk 1,45–56): Der Weg der jungen Maria zu ihrer Base Elisabet, wie sie der Evangelist inszeniert, ist ein solches In-das-Wort-Hineinfinden. Sie ist von Gott „getroffen“ worden, aber wahrscheinlich weiß sie es selbst noch nicht, sie erwartet ein Kind, sie die junge Frau aus Nazaret; und sie macht sich auf den Weg über das Bergland zu ihrer Base Elisabet, die ebenfalls „voller Hoffnung“ ist; sie tauscht sich aus mit Elisabet, die beiden Frauen sprechen über das, was sie beide berührt, sie nehmen das, was sie trifft, hinein in das Gebet. Aus dieser Begegnung der beiden Frauen sind zwei der zentralen Gebete des Neuen Testaments formuliert worden, die dann in das Gebet der Kirche und das Stundengebet eingegangen sind: das Gegrüßet seist du, Maria, und das Magnificat. Beide Frauen haben zum Wort gefunden, gerade mitten in und aus ihrem Leben, in ihrem Alltag.²¹ Aus der Dichte und Mitte des Lebens, geschult in der Tradition Israels, der großen Poesie der Psalmen, wird Gott gepriesen, wird von ihm als dem Retter, dem Gott an der Seite der Armen gesprochen: „Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“ Dieses Wort – aus der Dichte der Beziehungen und der Lebensfäden gewachsen – lässt das entstehen, was wir personales Gottesbild nennen. Der Gott, den Maria preist, ist kein ferner und fremder Gott mehr, es ist der Gott ihrer Vorfahren, ein Gott, der hineingewoben ist in ihr Leben und der hier konkrete, personale Konturen annimmt, so wie er sich in die Geschichten ihres Volkes hat hineinweben lassen. Ma-

²¹ Vgl. dazu: Margit Eckholt, Verheißung (Maria, Mutter Jesu), in: B. Hintersberge / St. Spindel (Hrsg.), Reiß mich in deine Zukunft. Mit Frauen der Bibel beten, München 1998, 165–173.

ria greift die Sprachformen der Vorfahren, Israels, auf, das Wort Gottes wird zum lebendigen Wort, zum Wort des Lebens auf ihrem Weg, auf dem sie die Spuren Gottes – auch des dunklen, des fernen – interpretieren lernt in der Begegnung mit Elisabet.

In den verschiedenen Gestalten der Katechese ist das sicher der entscheidende Moment, der heranführt an das, was Glauben im christlichen Sinne ist und wo sich ein konkretes, personales Gottesbild im christlichen Sinne herausbilden kann. Für Christen und Christinnen ist die Brücke zwischen dem Leben und dem Glauben, dem Wort Gottes und dem Leben in Jesus von Nazaret, dem Christus, gebaut. Wir glauben, dass der Gott Israels, der Gott auf Seiten seines Volkes in allen Irrungen und Wirrungen, der Gott des Lebens, der Gott Abrahams und Saras, Jakobs und Leas, Ruts und Esters, in Jesus von Nazaret ganz eingegangen ist in die Geschichten der Menschen, sie getragen hat in allem, bis in Schuld und Sünde, bis hinein in den Tod, und dass er diesen Jesus in sein Leben geholt hat, ihn auferweckt hat und sein Leben ganz ausgesagt hat in diesem Jesus von Nazaret. So ist Jesus zu der Spur geworden, um hineinzufinden in das Leben, das Gott ist, hier haben Leben und Wort zu einer unüberbietbaren „Passform“ gefunden, die uns je neu helfen kann, unsere „Passformen“ zu finden. In seiner Spur können wir immer wieder neu lernen, in unserem Leben von Gott zu sprechen, dem Gott an der Seite der Armen und Ausgegrenzten, an der Seite derer, die neue Wege wagen, die sich verloren haben, der Mutigen und der Mutlosen, der die Trauernden mit Freude füllt, die Erkaltenen wärmt, die Liebenden bestärkt und der Zukunft für die Hoffenden ist.

In Jesus Christus, dem „Wendepunkt“ der Geschichte, gründet die Wahrheit jeglicher Gottesrede. Auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) wurden Sprachregelungen für diese Entfaltung der Gottesrede gegeben. Es gibt ein Wort, in dem Gottesrede und Gott-Rede sich berühren. Jesus Christus ist das Wort, das in die Welt gesprochen wird und doch bei Gott bleibt, er ist der Logos, der dem Vater gleichwesentlich ist. In der Spur Jesu Christi, geleitet von Gottes

Geist, der den Menschen erst zur wahrhaften Gottesrede fähig macht, kann sich Sprache immer wieder neu schulen, um zu diesem Wort zu finden, um so von Gott reden zu können, dass Er selbst in dieser Rede zu Wort kommt. Sprache kann dann wieder an das Schöpfungswort rühren, weil sich dieses Wort in Jesus Christus bewahrheitet, gerade im tiefsten Dialog mit der Welt, der vor der Nacht des Todes nicht Halt macht. Jesus Christus hat den Durst nach wahren Leben wecken können, hat verschüttete Gottesehnsucht freigelegt, hat Götzenbilder zerstört und ist selbst als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) bezeichnet worden. Im seinem Tod am Kreuz sind alle Bilder Gottes durchkreuzt worden und doch hat sich hier – das ist der Quellgrund des Glaubens an die Auferstehung und aller christlichen Gottesrede – die schöpferische Liebe Gottes als Liebe erwiesen, in der tiefsten Anerkennung des Anderen, wie sie sich im Geheimnis von Tod und Auferstehung, in der Auslösung von Schuld und Sünde des Menschen ereignet hat. Gerade hier, in der Nacht des Kreuzes, die sich auf das Licht des Auferstehungsmorgens öffnet, berühren sich – in der Durchkreuzung jedes Bildes, im Paradox von Bild und Bildlosigkeit, von Wort und Wortlosigkeit – Gottesrede und Gott-Rede. Das ist auch die Nacht, in der sich alle Gottsucher und Gottsucherinnen der Geschichte auf Gott ausspannen und aus der sie in das Wort des Lebens hineinfinden. Jede Gottesrede bezieht sich auf diese „Sprachregelung“: Allein im Blick auf Jesus Christus ist es möglich, vom lebendigen Gott zu sprechen: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Allein in dieser Spur Jesu ist es darum in christlicher Perspektive möglich, ein personales Gottesbild auszuformen.

Jesus hat Gott mit Namen genannt: Der Gott Israels ist für ihn Vater, er steht in einer beeindruckenden Beziehung zu diesem Gott Israels, er selbst lebt diese Beziehung, er ist Zeuge für den Gott, der selbst Beziehung ist und diese den Menschen erschlossen hat: Das ist unser Glaube an Gott, den Einen und Dreifaltigen.

Mit Jesus lernen wir glauben, dass Gott zu seiner Schöpfung steht: Gerade in der Auferstehung Jesu von Nazaret berühren sich Anfang und Ende, das Leben und die Liebe sind stärker als der Tod: Das ist das, was wir Vater oder Mutter nennen.

Mit Jesus lernen wir glauben, dass Gott mit uns geht, uns nachgeht, uns vorausgeht, wie ein Freund, eine Freundin. Es ist eine Freundschaft, die zu uns steht, die aber auch die Schuld aufdeckt, die uns zurechtweist, die Grenzen übersteigt: Das ist das, was wir Sohn nennen. Mit Jesus lernen wir glauben, dass Gott zuhöchst Beziehung ist, uns mit ihm, uns untereinander verbindet, dass Gemeinschaft wird: Das ist das, was wir Geist nennen.

In der Spur Jesu gehen lässt uns hineinfinden in eine persönliche Beziehung mit Gott, lässt uns aus dieser Beziehung mit und von Gott sprechen lernen, eine Gott-Rede in aller Vielfalt, als Dank, als Schrei, als Lob; als Ausdruck der Angst und Freude, des Vertrauens, dass Gott Zukunft eröffnet. In unserem Sprechen hat Gott einen Namen, hat er viele Namen, und weil wir uns am Sprechen Jesu orientieren, lernen wir, dass Sein Name größer ist als alle Namen, die wir ihm geben können. Der Blick auf das Kreuz hilft uns, dass die Namen, die wir aussprechen, nicht zu Bildern und Idolen werden, mit denen wir Macht ausüben und nicht mehr Gott Gott sein lassen. Im Kreuz sind alle Bilder, alle Idole durchkreuzt und doch ist es die Spur, die hineinführt in das Licht des Auferstehungsmorgens, das uns vom Gott des Lebens und der Zukunft sprechen lässt.

Die Worte Jesu, seine Person, sein Leben sind heute vielen Jüngeren – oder auch Älteren – fern. So ist das Wort Gott für viele „antlitzlos“ geworden, das Wissen um die christlichen Traditionen und Glaubensinhalte ist weggebrochen. Der letzte Schritt auf der Suche nach einer Brücke zwischen dem Leben und dem Wort Gottes ist darum nicht

einfach. Wir sprechen von einer neuen missionarischen Situation.²² Es geht darum, dem Wort Gott sein „Antlitz“ wieder zu geben, sein „Antlitz“ zu erinnern, d.h. das Wort des Lebens, wie es in Jesus von Nazareth, dem Christus, offenbar geworden ist. Dazu ist es wichtig, die vielen Referenzquellen, die sogenannten „loci theologici“, neu zu entdecken: die Schrifttexte zuallererst, die Bekenntnistexte und Lehrformeln der Kirche, Texte der großen Theologen und Theologinnen, dazu gehört der große liturgische Schatz, die vielen Gebetstexte und Zeugnisse der Volksreligiosität. Dabei geht es nicht nur darum, dieses Wort des Lebens denen zu erschließen, die „fernstehen“ und die eine Beziehung zum christlichen Glauben aufbauen wollen, es geht dabei auch um die, die Verantwortung für neue Formen der Katechese tragen: dass sie hineinwachsen in das Wort des Lebens und so zu Zeugen und Zeuginnen werden und denen „nachgehen“ können, die sich auf die Suche machen.

Ausblickend: Der katechetische Prozess als „Wallfahrt“

Gottesrede war nie selbstverständlich und einfach, vielleicht geht dies heute wieder neu auf, und vielleicht liegt gerade in unseren Zeiten einer „Individualisierung“ und „Entkirchlichung“ eine ungeahnte Chance, wenn das Expertenwissen von Theologen und Theologinnen zwar eine Hilfestellung bedeutet, aber doch je mehr die „theologische Subjektwerdung der Glaubenden“²³ gefragt ist. Übersetzung der Gottesrede ins Heute ist Aufgabe aller Christen und Christinnen, die Aufgabe, von Gott zu sprechen, kann nicht „delegiert“ werden, Gottesrede trifft nur und zeitigt darin Relevanz für Kirche, Kultur und Gesellschaft, wenn sie den langen Weg der persönlichen Aneignung geht, wenn auf den vielen Wegen unseres Lebens Gott zur Sprache kommt.

Und da sind wir mitten im katechetischen Prozess des Bistums: Was ich bislang beobachtet habe, ist genau dieser Versuch, Menschen zu be-

²² Vgl. z. B. Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

²³ J.B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 2006, 122.

fähigen, von Gott sprechen zu lernen – in ihrem Leben in aller Vielfalt. Wir sind hier – aber das wäre ein neues Thema – mitten in der guten Konzilsekklesiologie, dem Volk-Gottes-Gedanken. Alle, die zu dieser Kirche gehören und in ihrer Glaubenspraxis Kirche werden lassen, sind auf eine ganz neue Weise als „Subjekte“ wahrgenommen worden.²⁴ Das ist eine Aufgabe, die uns heute – 50 Jahre später – aufgegeben ist. Der katechetische Prozess kommt mir wie eine große Wallfahrt vor, wie eine Reise, zu der Gottsucher und Gottsucherinnen immer wieder aufgebrochen sind. Wir bleiben bei der Suche nach einer unserer Zeit angemessenen Gottesrede immer auf der Reise – Glauben ereignet sich auf dem Weg, im Gehen, im Leben. Entscheidend ist der immer wieder neue Aufbruch, der Weg, auf dem sich Lebensformen des Glaubens ausgestalten, in denen sich die Gottesrede einschreibt in die Geschichte und alle kleinen und großen Geschichten von Jungen und Alten, Männern und Frauen – und dazu gehören die katechetischen Projekte, die in der Lerngemeinschaft angestoßen werden.

An den Schluss möchte ich ein Gedicht von Heinz Zahrnt stellen von der „nachtragenden Liebe“ Gottes²⁵: Wenn wir Menschen in ihrem Alltag begleiten, wenn wir eine Katechese „anbieten“, so sind wir nicht nur die „Lehrenden“, die anderen werden zu unseren Lehrmeistern bei der Suche nach Gott. Lebensbegleitung kann nur ein Hinterhergehen sein – oder eben ein „Nachtragen“, weil Gottes Liebe eine „nachtragende“ ist:

²⁴ Vgl. dazu auch: Margit Eckholt, Christsein: priesterliche Existenz, in: „charismen“ 4 (2009) 18–32.

²⁵ Die Quelle des Gedichtes ist unbekannt: vgl. den Impuls für die erste Fastenwoche 2010: „aufatmen ...“, eine Initiative des Bibelwerkes Linz: Ingrid Penner und Dr. Franz Kogler: <http://www.dioezese-linz.at/bibel>.

Gottes nachtragende Liebe

*Jesu Zeichen ist
– noch vor dem Kreuz –
die Sandale.*

*Er geht zu den Menschen hin,
geht ihnen nach,
bis in ihre Häuser hinein ...*

*Er ist die Spur
der nachgetragenen Liebe Gottes*

Prof. Dr. Margit Eckholt: *Lehrstuhl für Dogmatik, Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück*

Taufe ja, Kirche nein Möglichkeiten und Grenzen heutiger Katechese

Wie kommt es eigentlich zur Frage, die über diesem Nachdenken steht? Eigentlich ist doch alles theologisch ganz klar: wer getauft wird, tritt ein in die Gemeinschaft des Volkes Gottes, gehört zur Kirche. Wenn aber diese Thematik brennt, dann deshalb, weil wir eine gemeinsame Erfahrung machen. Wir taufen Kinder, wir führen sie zur Kommunion und firmen Jugendliche – wie schon immer. Aber gleichzeitig zeigt sich, dass diese Vollzüge nicht mehr eingebunden sind in eine gemeinsam gelebte Kirchlichkeit, dass die Eltern und Familien die Feier der Initiationssakramente als wichtige Meilensteine erleben, aber nicht mit einer Einführung in eine gemeindliche Praxis verknüpfen. Es wird deutlich, dass wir als Kirche uns zwar sehr um die Einführung von Kindern und Jugendlichen in das Christsein bemühen, dies aber – schon seit mehr als vierzig Jahren – nicht mehr dazu führt, dass Menschen wirklich in den christlichen Glauben und die Gemeinschaft eingeführt werden. Und damit wird deutlich, dass die klassische Konfiguration gelebter Kirchlichkeit sich kaum fortsetzen lassen wird: ihr fehlt die jüngere Generation. Sie lebt „Kirche“ offenbar anders – oder sucht zumindest nicht Beheimatung in der klassischen Konfiguration des Kircheseins.

Ein Blick auf unsere Herkunft

Es hilft, in Kürze auf die Vergangenheit zu schauen, aus der wir kommen. Christsein war etwas selbstverständliches, das in Milieus – sei es volklich oder diasporakirchlich – gelebt wurde. In den Familien

geschah wesentlich die Einführung in das christliche Leben: Gebet, der sonntägliche Kirchgang, die Volksfrömmigkeit prägten das Leben. Es waren nicht einzelne Familien, es war ein Umfeld, in dem Gesellschaft und Kirche eng verknüpft waren – sie prägten den Prozess des Christwerdens: Kirche war nicht ein Ort, zu dem man ging, sondern die umgreifende Lebenswirklichkeit – Christsein galt als der selbstverständliche Lebensstil, zu dem es nicht wirklich eine Alternative gab. In einem solchen Milieu ererbten und selbstverständlichen Christseins gab es sehr wohl eine starke missionarische Option: es ging darum, die Kinder und Jugendliche, die ja als einzige noch nicht eingeführt waren, mit dem Glauben bekannt zu machen. Wer als Kind und Jugendlicher den Glauben in sich aufnahm, so die Meinung, der würde dies auch als Erwachsener weiterführen und leben: das Gefüge dieser Weise der Glaubensweitergabe war stimmig, und man konnte auf diese Weise auch die Jahrgangskatechese etablieren: es war mit Recht davon auszugehen, dass Kinder wie Jugendliche und auch ihre Eltern ähnliche Voraussetzungen mitbrachten. Alle waren ja hineingenommen in die gesellschaftliche und christliche Existenz des Lebensraums. Doch genau dies trifft seit mehr als einer Generation nicht mehr zu. Einige Phänomene können dies beschreiben:

- » Noch vor nicht langer Zeit konnte man sich den Witz von den Fledermäusen sarkastisch erzählen: Es treffen sich drei Küster, die sich gegenseitig ihr Leid klagen. Fledermäuse im Glockenturm. Der eine sagt: ich habe schon alles versucht und die Fledermäuse nach München gebracht – kaum war ich zu Hause, waren sie wieder da. Sagt der andere: ach, das ist ja gar nichts. Ich bin mit ihnen nach New York gefahren und habe sie dort ausgesetzt – und kaum war ich zurück, waren die Fledermäuse wieder da. Schmunzelt der dritte: ich habe die Lösung gefunden. Ich habe die Fledermäuse getauft, zur Kommunion gebracht und gefirmt – jetzt sind sie weg. So sprichwörtlich dieser Witz ist, so wenig trifft er doch unsere Situation. Es ist nicht so, dass Familien und Kinder da wären und erst nach den Sakramentenfeiern uns verlassen würden – nein, sie

waren nie wirklich da: sie kamen zur Vorbereitung – und sind hinterher auch nicht mehr da. Der Witz mit den Fledermäusen reflektiert also noch eine angenommene volkskirchliche Situation, die es schon länger nicht mehr gibt.

- » Eine andere Geschichte kann dies illustrieren. Ich habe sie mal in der Pfarrei erzählt. Am Sonntagmorgen komme ich von einer Kapelle zurück auf dem Weg zur Sonntagsmesse in der Pfarrkirche. Von Ferne sehe ich auf der Landstraße ein Kind, das zielstrebig auf die Stadt zugeht. Je näher ich komme, desto mehr erkenne ich, dass es eines der Erstkommunionkinder der letzten Woche ist. Ich halte an, lasse die Seitenfenster runter und frage: Was machst du denn hier? Wohin gehst du? Natürlich zur Kirche, antwortet der Junge. Meine Eltern schlafen noch, aber ich bin ganz früh losgegangen, um zur Kirche zu gehen. Es sind ja 6 Kilometer ... Einen solchen Jungen gibt es nicht, habe ich den Glaubenden gesagt. Und hier genau liegt die Herausforderung der neuen Diaspora, die heute nicht nur Gebiete, sondern Familien in ihrem Inneren bestimmt. Viele Eltern tragen eben nicht mehr den Glauben durch, nicht als Paar, nicht für ihre Kinder. Und dann bedeutet das: selbst wenn ein Kind durch die Erstkommunionvorbereitung eine Liebe zu Christus gefunden hätte, dann heißt das noch nicht, dass es diesen Glauben ohne Eltern weiter entwickeln kann.
- » Ähnliche Situationen begegnen uns häufig: da ist die Familie, die keinen katholischen Paten in ihrer Familie und Bekanntschaft findet – wohl aber einem evangelischen Mitchristen; da stellt sich die Frage, ob und wie Erstkommunion in der Kirche gefeiert werden kann, wenn die Sonntagsgemeinde nicht anwesend ist und die Angehörigen und Verwandten eher sehr unerfahren sind, Gottesdienste zu feiern: Wer singt mit? Wer feiert mit? Da wird deutlich, wie große Schwierigkeiten wir haben können, wenn Erwachsene auf uns zukommen, um gefirmt zu werden – und da wird deutlich,

wie wenig Sakramentenfeiern mit dem Glauben der Beteiligten zu tun haben müssen.

Diese Geschichten machen eines deutlich: die Selbstverständlichkeit eines Gefüges der Glaubensweitergabe existiert bestenfalls noch in unseren Herzen, ist aber faktisch gar nicht mehr vorhanden.

Natürlich hat unsere Kirche schon zum Ende der sechziger Jahre reagiert. Der Verlust milieuchristlicher Sozialisation führte aber zunächst dazu, das Wertvolle zu retten zu versuchen. Es geschah im Kontext einer Gemeinetheologie, deren Ausgangsthese war: wenn es diese selbstverständliche Milieu des Christwerdens nicht mehr gibt, dann können wir dies bewahren, wenn Gemeinde der Ort und Raum selbstverständlich gelebter Christlichkeit wird. Es entstand gewissermaßen ein Glaubensmilieu neben dem inzwischen pluralistischen Gesellschaftsmilieu. Und mit einem hohen und professionellen Aufwand wurde versucht, die Glaubensweitergabe weiter zu entwickeln. Hauptberufliche Gemeinde- und Pastoralreferenten, eine Vielzahl an katechetischen Methoden und Mappen und sehr motivierte Katechetinnen und Katecheten sollten dies schaffen.

Aber es konnte nicht gelingen. Denn zum einen veränderte sich die Perspektive derer, die nun zu katechetischen Kursen eingeladen wurden. Sie empfanden bald so, dass sie hier – ähnlich wie bei einem Tanzkurs – das Know how innerhalb eines Jahres erlernen konnten, eine intensive Zeit auch gerne mitgestalteten und ein großes Fest am Ende feiern wollten – aber dann war man auch „fertig“. Das Ende mit der Kommunion- oder Firmfeier war auch das Ende der Bemühungen um Glaubenswachstum, zumal sie dann sahen, dass sich schon die nächste Kohorte sammelte. Diese Eindruck entstand – ganz im Gegenzug zur Absicht der Verantwortlichen.

Egal, welche Kursmethoden und -angebote man offerierte, dieser Effekt stellte sich immer ein. Hier wird deutlich, dass wir zwar noch die-

selben Koordinaten verwandten: Jahrgang, Kurs, Feier der Sakramente – aber die Umstände völlig andere geworden waren. Es ist so ähnlich wie bei „Dinner for one“: wir tun noch dasselbe, wie der Butler James, aber es ist nicht mehr dasselbe. Und auf die verzweifelte Frage: „The same procedure as last year?“, tönt es zurück: „The same procedure as every year!“. Die Frage, die sich hier stellt angesichts der vollkommen veränderten Grundsituation und der dennoch ähnlichen Methoden und Koordinaten der Sakramentenvorbereitung: Wer ist eigentlich Miss Sophie in unserer Kirche? Wer sorgt eigentlich dafür, dass wir weiterhin dasselbe tun, obwohl sich grundlegendes geändert hat? Diese Frage auf die Leitung der Kirche hin zu beantworten, das ist zu einfach. Eher scheint es mir so zu sein: wir haben keine Bilder und Erfahrungen für eine andere Gestaltung der Initiation – und so bleiben wir dabei ...

Ein scharfer Blick auf Schwächen und Chancen der Glaubensweitergabe

Um ein solche Bild zu malen und zu schärfen, um also der Zukunft der Glaubensweitergabe den Weg zu bereiten, ist es sinnvoll, sich über die Ist-Situation in ihrer Ambivalenz zwischen Schwäche und Chance zu vergewissern. Dann sollen in einem weiteren Schritt Perspektiven eröffnet werden, die für die Zukunft wegweisend sein können.

Zum einen würde ich eine Reihe von Krisensymptomen benennen. Es fällt auf, das Glaubenswissen und Glaubenserfahrung bei einem größeren Teil der Erwachsenen und auch engagierten Christen unterdurchschnittlich geprägt sind. Das ist in der Tat kein Vorwurf an die Christinnen und Christen. Sie entstammen noch dem selbstverständlichen Glaubenskonzext milieukirchlicher Zeiten oder den Versuchen der Katechese vergangener Jahrzehnte. Hier war Glaubenserfahrung und Glaubenswissen nicht der Fokus der Vermittlung, es ging vielmehr darum, punktuell und cursorisch Inhalte aufzunehmen und dabei integriert zu werden in den Lebensraum der Kirche. Was fehlte und also bis heute vielfach fehlt, ist eine Glaubensbildung im umfassenden Sinn des Wortes – als Einführung in die Praxis des Glaubens wie als Wissen um den Glauben. Für Erwachsene gibt es keine Glaubensschule.

Zugleich ist deutlich, dass immer mehr Erwachsene, die unter den heutigen Verhältnissen alle eine bewusste Entscheidung für ihren Glauben treffen, darunter leiden, dass es eine Glaubensbildung nicht gibt, und dass häufig die Feier der Eucharistie nicht wirklich den Glauben nährt. Die Mobilität dieser Christen entspricht den Durstenden in der Wüste: es treibt sie überall hin, um etwas zu finden, das ihren Durst stillt. Die gottesdienstliche Durchschnittskultur bietet nur wenig Nahrung – es gibt ein großes Defizit in echter liturgischer Tiefe.

So kann man gewiß sagen, dass Glaubenswissen, Glaubenserfahrung, liturgisches Feiern und liturgische Bildung zu oft fehlen und so ein Szenario geistiger wie geistlicher Unterernährung schaffen. Hier braucht es dringend der Wege einer vertieften Katechese für Menschen aller Altersgruppen.

Zugleich gilt das Wort von Benedikt XVI, das er als Präfekt der Glaubenskongregation im Jahr 2003 äußerte: „Der größte Teil der Christen in Europa sind Katechumenen, und das müssen wir ernstnehmen“: wir haben zwar alle getauft – aber eigentlich sind die Getauften eben nicht in den Glauben eingeführt worden. Es stimmt also nicht, dass sie die Kirche verlassen haben – eher ist es so, dass sie nie in diese Wirklichkeit existenziell und wissensmäßig eingeführt worden sind.

Dies betrifft dabei eben nicht nur die Jugendlichen, sondern sicher alle Altersgruppen. Von daher ist Katechese, die sich vor allem auf Kinder und Jugendliche konzentriert, nicht das Gebot der Stunde: es geht zum einen darum, Menschen aller Alterstufen mit der Botschaft des Evangeliums und der Person Jesu Christi vertraut zu machen – es geht zum anderen darum, eine Katechese aufzubauen, die allen Altersgruppen einen Weg der geistlichen und theologischen Vertiefung des Glaubens ermöglicht.

Solange es selbstverständliche Glaubensmilieus gab, geschah dieser Prozess „von selbst“ und konnte auch dann, wenn er nicht erfolgte, durch die eingehegte Volkskirche ersetzt werden. Nach der Auflösung der Milieus aber entstand das Problem, das Glaubensvertiefung und

Glaubensbildung dem Einzelnen überlassen wurde: Glaubensbildung wurde individualisiert und privatisiert und verlor ein wenig ihre konstitutive kirchliche Dimension.

Wenn hier einerseits Defizite beschrieben werden, dann dürfen andererseits nicht die großen Chancen übersehen werden in einer Gesellschaft, die dem Christentum keine Feindschaft entgegenbringt, sondern unbefangene Neugier: immer mehr Menschen sind auf Wegen der Sinnfindung, sind Pilger auf dem Weg, die noch nicht „gefunden wurden“, denen Christus so noch nicht begegnet ist, dass er zur Mitte ihres Lebens werden kann. Aber ob man sich nach dem Erfolg des Buches „Die Hütte“ und ihrer schrill-orthodoxen Freikirchlichkeit fragt, oder ob man sich am Sonntagmorgen bei Tele5 „The hour of power“ ansieht und sich auf einen freikirchlichen Gottesdienst der besonderen Art einstellt – überall wird der Hunger und der Durst nach Information, Begegnung und Glaubensbildung deutlich. Die neue deutsche Glaubenskursbewegung in allen Kirchen bezeugt diesen Bedarf nachdrücklich. Dabei sind in der Tat auch die jungen Menschen Protagonisten: Weltjugendtage aber auch das Phänomen Taizé bezeugen ja eine Sehnsucht nach Glauben, eine Sehnsucht nach dem Geheimnis und die Bereitschaft, sich auf die Tiefe christlicher Tradition einzulassen. Dabei wird relativ schnell deutlich, dass solche Aufbrüche nicht einfach integrierbar sind in klassische Gemeindesettings – eher ist es so, dass ein Zusammenhang sichtbar wird zwischen den neuen Wegen, Glauben zu entdecken und zu verstehen, und neuen Formen, diesen dann in Gemeinschaft zu leben.

Der spiegelverkehrte Blick

Das muss dann aber Konsequenzen haben: wenn auf der einen Seite die klassischen Strukturen der Glaubensweitergabe so nicht mehr greifen können und auf der anderen Seite aber Sehnsucht, Hunger, ja Unterernährung das Bild prägen, dann braucht es einige Hinweise darauf, wie denn nun auf diese Herausforderungen reagiert werden kann. Zum einen kommt es darauf an, dass die Verkündigung des Evange-

liums vor allem „burning persons“ braucht: Zeuginnen und Zeugen des Glaubens, die Anteil geben an ihrem eigenen Weg des Glaubens, durch Dienst und Tat, dann auch durch das Wort. Ich denke, das setzt voraus, dass die Christen selbst ihren eigenen Glauben neu reflektieren und neu entdecken. Eine nährende Selbstevangelisierung ist unbedingt erste Priorität jeder Pastoral: welche Grundform der Spiritualität der Gemeinde zu leben und zu gestalten ist, wie Christen auch in ihrem Denken geprägt werden können vom Evangelium und somit auch davon überzeugt sprechen können – das ist zunächst notwendig.

Genauso wichtig ist es aber, dass sich eine Gemeinschaft der Glaubenden gemeinsam auf den Weg macht und verantwortlich erklärt für die Glaubensweitergabe. Es kann nicht sein, dass Glaubensweitergabe das Geschäft weniger Professioneller und Ehrenamtlicher ist – es geht vielmehr darum, zu entdecken, dass alle Christen, dass eine Gemeinschaft dazu gerufen ist, den Glauben weiterzugeben. Das schließt eine gastfreundliche Haltung allen denen gegenüber ein, die bislang Christus nicht kennenlernen konnten.

Es ist also auch zu unterscheiden zwischen Erstverkündigung, die den Glauben an Christus überhaupt erstmalig verkündet und einer Katechumenalen Katechese, die Menschen Schritt für Schritt den Zugang zum Geheimnis Christi erschließt und schließlich einer mystagogisch-katechetischen Vertiefung für alle Christen, die ja auch noch auf einem Wachstumsweg des Glaubens sind.

Damit sind aber weitere Herausforderungen mitgesagt und mitgedacht: es wird in Zukunft nicht mehr nur eine Art der Erstverkündigung gehen, die im Rahmen der Sakramenten Katechese durch die Gemeinden ermöglicht wird. Es geht darum, die vielfältigen Orte der Erstverkündigung zu nutzen (Schulen, Kindergärten, Events etc.) und zugleich neu zu entwickeln. Damit wird die klassische Kirchengemeinde eben nur noch ein Ort in einer Vielzahl der Orte der Erstverkündigung sein – und vielleicht nicht der bedeutendste. Zu fragen ist vielmehr, ob wir

nicht viel mehr dorthin gehen müssen, wo die Menschen leben, und in ihrem alltäglichen Lebensraum den Glauben mit ihnen teilen.

Klar scheint mir auch zu sein, dass das Ziel der Glaubensweitergabe ja nicht der Selbsterhalt der Kirchengemeinde ist. Vielmehr geht es darum, das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden – welche Form der Kirche dann daraus auch wachsen mag. Dabei wird deutlich, dass angesichts des deutlichen Abbruchs christlicher Selbstverständlichkeit, wie sie im katholischen Milieu üblich war, nun sich die Frage stellt, welche neue Traditionen die Verkündigung des Evangeliums heute herausbildet und wie Menschen in Zukunft Kirchesein leben wollen: die anglikanischen Erfahrungen mit den „fresh expressions of church“ verweisen auf eine Vielfalt kirchlicher Formen, die wir erst noch entdecken müssen.

Grundhaltungen der Glaubensweitergabe

Dabei dürfen wir einige Grundhaltungen erlernen. Zum einen die vorbehaltlose Gastfreundschaft und Unvoreingenommenheit gegenüber den Zeitgenossen auf der Suche. Nicht eine mangelorientierte Sicht sollte uns leiten, sondern eine verheißungsorientierte Sicht. Wenn Menschen sich für den Glauben interessieren und nichts von dem wissen, was uns so wertvoll ist, dann haben sie kein Defizit, sondern wir haben die Chance, ihnen Anteil an unserem Glauben zu geben. Dazu gehört auch, dass wir uns auf die Lebenswelten und Kulturen einlassen, in denen wir leben. Sie sind nicht „negativ“, sondern können Ort der Gnade sein. Es geht um eine neue Inkulturation des Christentums in Europa. Sie kann Maß nehmen an dem genialen Wort Klaus Hemmerles: „Lass mich lernen dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“ (Klaus Hemmerle, Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg 1996, 329).

Dabei ist eine weitere Grundhaltung bedeutsam: das Reich Gottes will wachsen, und also setzt das auch bei uns voraus, dass wir die Überzeugung entwickeln, dass Menschen etwas fehlt, wenn sie Jesus Christus nicht kennenlernen. Sinn, Fülle des Lebens, tiefe Freude zu finden, das schenkt uns der Glaube. Wenn wir das erfahren haben – und nur wenn wir das erfahren haben – werden wir auch anderen diese Möglichkeit eröffnen wollen.

Dabei spielt aber eine weitere Grundhaltung eine Rolle: es ist ja nicht so, dass wir den Glauben „hätten“, und andere nur noch „nachgerüstet“ werden müssten: die einen also fertig sind, und den anderen das Wesentliche fehlt. Vielmehr gilt es wahrzunehmen, dass alle Menschen auf dem Weg des Christwerdens sind, dass wir also alle gemeinsam Glaubenschüler sind, und weiter gemeinsam lernen können, jenseits der Altersgruppe, zu der wir gehören.

Damit wird klar, dass Glaubenswachstumsprozesse gemeinsame – kirchliche – Lernwege sind. Die Gemeinschaft der Glaubenden als ganze ist der Ort des Glaubenswachstums. Damit zeichnet sich ab, dass eigentlich Kurse allein nicht der richtige Weg sind, vor allem dann, wenn sie nicht eingebunden sind in eine lebendige Gemeinschaft des Glaubens. Denn den christlichen Glauben kann man nicht in Kursen erwerben, sondern in Lebensprozessen und Lerngemeinschaften.

Konkrete Experimente und Perspektiven der Glaubensweitergabe

Von diesen exemplarischen Grundhaltungen her können nun abschließend einige konkrete Perspektiven der Glaubensweitergabe eröffnet werden.

- » Glaubenskurse wie der Alphakurs oder „Wege erwachsenen Glaubens“ können ein wichtiger Schritt in die Richtung einer Glaubensbildung Erwachsener sein. Vorausgesetzt ist hier allerdings, dass sie nicht nur als einmaliges Event, sondern als Regelangebot installiert werden. Solche Glaubenskurse wirken langfristig. Deswegen braucht es zum einen ein Team von Menschen, die wirklich intensiv diese Kurse tragen und vorbereiten – und selber auch eine geistlich geprägte Gemeinschaft sind. Und zum anderen wäre es wichtig,

dass die tragende Gemeinschaft der Glaubenden diese Kurse stützt und sich öffnet für die Menschen, die durch die Glaubenskurse im Glauben wachsen. Dabei ist allerdings damit zu rechnen, dass sie auch andere Wege des Kircheseins ausprobieren und leben wollen: neue Christen verändern das Angesicht der Kirche

- » Es braucht neue Orte und Initiativen der Erstverkündigung: Erfahrungen der Freikirchen, aber auch Experimente wie Soul Side Linden in Hannover (www.soul-side-Linden.de) oder der Expowal (www.expowal.de) zeigen, dass inzwischen immer mehr Menschen Grundlegendes über ihren Glauben erfahren wollen und kennen lernen wollen, wie Christsein geht. Hier wird es darum gehen, genau die Lebensräume der Menschen zu entdecken und ernst zu nehmen, um dort, wo die Menschen sind, den Glauben vorzuschlagen. Dabei geht es nicht um Liberalisierungen und Abschwächung der Botschaft – eher wird eine klare Verkündigung und eine innere Eröffnung der Schätze der Tradition erwartet, in einer Weise, die auch Nichteingeweihten Newcomern zugänglich ist.
- » Seit dem II. Vatikanischen Konzil bemüht sich die Kirche um die Wiedergewinnung der Glaubenseinführung Erwachsener, um das Katechumenat. Es käme in Zukunft darauf an, diesen geistlichen, gemeinschaftlichen, biblischen, diakonischen und liturgischen Weg auch in unseren Breitengraden neu zu entdecken. Dieser Weg des Katechumenats ist bislang in vielen Gemeinden nicht angekommen – und auch unter vielen Hauptberuflichen noch fast unbekannt. Die Frage, wie erwachsene Menschen heute einen Weg zur Taufe gehen können, ist aber für die Zukunft der Kirche zentral. Der Katechumenat als Normweg der Kirche will also ausprobiert, gestaltet und entwickelt werden.
- » Immer wichtiger wird es werden, bei der Einführung in den christlichen Glauben gerade auch der Kinder und Jugendlichen nicht nur Glaubensinhalte und Glaubenswissen zu vermitteln zu versuchen,

sondern Erfahrungen zu ermöglichen, die zum einen den Weg eröffnen für die liturgische Feier der Geheimnisse Gottes. Hier gibt es Ansätze, die sich am Erwachsenenkatechumenat orientieren. Wer erlebt hat, wie sehr Kinder und Jugendliche, wie auch Erwachsene nach liturgischen Zugängen suchen, wird diese Wege wagen. Zum anderen wird es immer wichtiger, dass Menschen auf dem Weg des Glaubens mit lebendigen Gemeinschaften von Zeugen zusammenkommen. Das Beispiel Taizé lehrt dies – es lässt sich beobachten, dass Menschen in solchen Gemeinschaftserfahrungen tief geprägt werden. Und das kann ja auch kaum verwundern, denn die Glaubenserfahrung ist wesentlich eingebunden in die Erfahrung einer Glaubensgemeinschaft.

- » Deswegen erscheint es immer wichtiger, dass sich im Alltag der Christen Gemeinden und Gemeinschaften bilden, die lebensräumlich organisiert sind und in denen sich alle Christen vor Ort den Glauben gegenseitig bezeugen. Die Erfahrung kirchlicher Basisgemeinschaften steht dafür: der alltägliche Umgang mit dem Wort Gottes als Nahrung und die Perspektive alltäglicher gemeinschaftlicher Diakonie ermöglicht es auch Newcomern, gewissermaßen Tag für Tag in den christlichen Glauben einzutauchen, als normale Erfahrung des Alltags einer Glaubensgemeinschaft am Lebensort. Die Erfahrungen mit Kleinen Christlichen Gemeinschaften und ihrer lebensspendenden Mitte des Bibelteilens zeigen, wie sehr sich solche kleineren Gemeinden für Glaubenswachstumsprozesse eignen.
- » Besonders interessant erscheint mir die us-amerikanische Erfahrung „generations of faith“: sie geht davon aus, dass man Glauben am besten mit allen gemeinsam erfahren und vertiefen kann. Dieser Zugang bedeutet, dass einmal im Monat sich alle, die im Glauben wachsen wollen (Gemeindemitglieder, Katechumenen, Eltern und Kinder und Jugendliche für Erstkommunion und Firmung, alle Interessierten), treffen und in einer Veranstaltung gemeinsam den Glauben vertiefen. Hier zeigt sich Gemeinschaft des Glaubens als

Lerngemeinschaft aller – hier sind alle Generationen miteinander auf dem Weg – hier gibt es gemeinsame und differenzierte Angebote. Immer wird deutlich, dass alle – „Neue“ wie „alte Hasen“ – gemeinsam auf dem Weg sind. Im deutschen Sprachraum gibt es seit längerem die Erfahrung von Samstagen oder Sonntagen, an denen Familien zusammenkommen, um im Glauben weiter zu wachsen, z. B. im Rahmen der Erstkommunionkatechese. Hier geht es darum, alle Christinnen und Christen, alle Altersgruppen, alle Neugierigen zu einer gemeinsamen Erfahrung gelebten Kircheseins zusammenzubringen und gemeinsam den Glauben zu vertiefen. Gerade auch angesichts der Herausforderungen der nächsten Jahre erscheint mir dieser Weg sehr fruchtbar und vielversprechend.

Taufe als Berufung entdecken

Glaube ist nicht mehr selbstverständlich und kein traditionelles Phänomen mehr. Entsprechend kann Glaube nicht einfach in den bisher geübten Formen weitergegeben werden. Christlicher Glaube zeigt sich vielmehr als Berufung, als Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Wer ihm begegnet, für den beginnt ein Weg des Wachsens in diese Beziehung hinein. Glaube kann nicht mal schnell eben erworben werden, sondern die Berufung zum Glauben ist eingebunden in einen vielschichtigen biografischen Prozess und bedarf einer Gemeinschaft von Zeuginnen und Zeugen, die diesen Weg begleiten.

So werden sich auch der Zugang zum Glauben und auch die Wege der Weitergabe dieses Glaubens angesichts der veränderten gesellschaftlichen Konstellationen umgestalten. Einige Diagnosen und Analysen konnten dies deutlich machen – einige Perspektiven wurden eröffnet. Was bleibt, ist die Faszination darüber, dass Gott wie zu allen Zeiten auch heute Menschen zu sich ruft und dass seine Gemeinschaft, die Kirche, diesen Menschen neue Zugangswege eröffnen kann.

Dr. Christian Hennecke: *Regens des Bischöflichen Priesterseminars in Hildesheim*

Andreas Wittrahm

Vom Wort des Lebens sprechen wir – im Miteinander der Generationen

Die Rolle des christlichen Glaubens in der Gesellschaft und im Leben der Menschen hat sich in den vergangenen Jahren in einer Weise verändert, die in meiner Kindheit nicht zu erwarten war. Fast alle Zwänge und Einengungen durch eine festgefügte Gebote-Welt sind verschwunden – und das ist gut so. Zugleich aber sind die Verzauberung der Welt durch ein klar benennbares „Jenseits“ und die kritische Betrachtung dieser Welt im Lichte der Evangeliums-Botschaft ebenfalls aus dem Leben der meisten Zeitgenossen gewichen. Und das ist bedauerlich, denn es scheint zur Verarmung der Welt der folgenden Generationen beizutragen. Können die Alten, in deren Kindheit, Jugend und frühem Erwachsenenalter das „Wort des Lebens“ viel selbstverständlicher – allerdings auch sehr ambivalent – präsent war, noch etwas von diesem Wort des Lebens im Heute ins Bewusstsein rufen, und unter welchen Bedingungen? Und was bedeutet das für sie, was haben sie davon und was verlangt dieser Anspruch von ihnen? Diese Fragen stehen im Zentrum meiner folgenden Überlegungen.

1. Ohne Beziehung kein Gott, ohne Kommunikation keine Beziehung, ohne Anerkennung keine Kommunikation – das 4. Gebot.

Wer das 4. Gebot der „Elternehrung“ als Legitimierung elterlicher und obrigkeitlicher Autorität einsetzt, missbraucht es in fürchterlicher Weise. Zunächst richtet dieses Gebot sich an erwachsene Kinder, denen die Pflicht auferlegt wird, das materielle Wohl der alten, aus dem aktiven Leben ausgeschiedenen Eltern zu sichern. Zudem weist es darauf hin, dass die Alten aufgrund ihrer Erfahrung und Erinnerung „Worte des Lebens“ zu sagen haben, die in der Gegenwart das Überleben sichern

können – wenn man sie denn lässt. Umgekehrt verpflichtet das Gebot die Alten, genau diese Worte zu finden und durch das Einstehen mit der eigenen Lebensgeschichte zu legitimieren. Worte des Lebens werden also nur wirksam durch die Kommunikation zwischen den Generationen, die sich in ihren unterschiedlichen historischen Kontexten und Lebenssituationen anerkennen und um Überbrückung dieser Unterschiede bemühen!

2. Von welchen Worten des Lebens sprechen wir – in den verschiedenen Generationen

Das Evangelium umfasst zwar seit 2000 Jahren dieselben Worte des Lebens und muss doch in jeder historischen Epoche stets neu gelesen, verstanden und gelebt werden. Die heute Älteren haben es in einer recht geschlossenen Gesellschaft, im volksskirchlichen Rahmen, in autoritären bis aufbrechenden Lebensverhältnissen kennengelernt und gelebt. Wenn es gut ging (aber weiß Gott nicht immer), haben sie jenseits aller historischen Verengungen eine Grundlage von der Freiheit und Bejahtheit des Christenmenschen mitbekommen, auf der sie später die Herausforderungen des Erwachsenenlebens bewältigen konnten. Nur dann können sie ihre Erzählungen vom Wort des Lebens befreien vom Beiklang, dass dieses Wort des Lebens für die Gegenwart nicht mehr taugt oder, schlimmer noch, zum Wirksamwerden eine Rückkehr in frühere Lebensformen und Wertwelten voraussetzt! Das Ringen um das wirksame Wort des Lebens ruft danach, die lebensspendende Kraft dieses Wortes in den unterschiedlichsten Gestalten des Lebens zu entdecken. Durch ein immerhin schon 65-jähriges Leben haben sich als (bewährte) „Worte des Lebens“ bei Ulla Hahn, der rheinisch-katholischen Schriftstellerin herauskristallisiert:

- » ich bin ein Kind Gottes und als sein Ebenbild geschaffen
- » Vor Gott sind alle Menschen gleich
- » Sünde ist Beziehungsstörung
- » Sei dein Eigen – dann bin ich auch dein Eigen (Nikolaus v. Cues)¹

¹ Ulla Hahn in einem Vortrag am 04.06.2011 in Hamburg

Ich möchte noch ergänzen:

- » Du darfst ohne Angst verschieden sein – und andere verschieden sein lassen

3. Die „signifikanten Anderen“ – wo der Platz der Älteren in der Katechese sein kann

„Großeltern“ bleiben das Muster, nach dem wir ältere/alte Menschen wahrnehmen. Und auch wenn sich Familienstrukturen und Lebensläufe ändern, so lässt sich am Beispiel der Großelternschaft die Rolle und Bedeutung der übernächsten Generation zunächst am besten ausführen. „Großeltern“ sind „signifikante Andere“, das heißt Menschen, die dem heranwachsenden Kind vertraut, im günstigen Fall sogar sehr lieb und doch anders sind. In ihnen gewinnt eine fremde Welt durch personale Beziehungen Vertrautheit. Spätestens bei Heranwachsenden gilt diese Dialektik von Vertrautheit und Fremdheit auch für die Elterngeneration, aber hier wird alles noch durch Verantwortlichkeit und Konkurrenz zusätzlich verkompliziert. Mit den Alten braucht man nicht zu konkurrieren – und sie müssen auch nichts „aus den Jüngeren machen“ – sie können sie „sein“ lassen – die wichtigste Voraussetzung, um sich gegenseitig ein Stück vom Leben zu erschließen.

4. Worte des Lebens kann man nur miteinander sprechen oder miteinander finden.

Wenn zwei das Gleiche hören, ist es nicht dasselbe. Und wenn zwei dasselbe sagen wollen, tun sie es nicht auf die gleiche Weise. Das gilt für Menschen unterschiedlicher Generationen erst recht. Ältere Menschen (zumindest gegenwärtig noch) erzählen Geschichten, um etwas von sich zu sagen. Junge „machen“ Geschichten und drücken sich sehr direkt aus. Ersteres macht ungeduldig, letzteres erschreckt. Zusammen zu kommen, um miteinander zu reden, funktioniert in den meisten Fällen nicht. Hoffnungsvoller scheint es, etwas miteinander (und manchmal sogar für- oder aneinander) zu tun und während des Tuns bzw. über das Tun ins Gespräch zu kommen. Dieser Modus des Miteinanders wird im Übrigen viel besser der Grundeinsicht gerecht, dass

man über das Leben nicht belehren kann. Das Leben (und die biblischen „Worte des Lebens“ – s.o.) zu lehren heißt, sie durch Haltungen, Gesten, Taten zu verwirklichen und damit ausstrahlen zu lassen. Worte beeindrucken (insbesondere junge Leute) kaum, Ausstrahlungen schon. Und für Ältere, die sich auf sie einlassen, sind solche Begegnungen im wahrsten Sinne „Exerzitien“, denn keine ihrer Haltungen, Botschaften und Worte wird ungeprüft, unkommentiert bleiben. „Wir Alten sind noch nicht fertig“, weiß Karl Rahner. Wer glaubt, fertig mit dem Leben und dem Glauben zu sein, sollte sich von „katechetischen“ Begegnungen fern halten – oder er wird „gnadenlos“ fertig gemacht.

5. Von den notwendigen – und möglichen – Orten einer lebensöffnenden Kommunikation zwischen den Generationen

Wo sind die Orte für die generationenübergreifende Kommunikation der „Worte des Lebens“? Ich bin skeptisch, was die erfolgreiche Inszenierung solcher Orte angeht. Sie haben etwas Künstliches und lassen nur selten ein länger andauerndes gegenseitiges Interesse entstehen – es sei denn, nicht das wechselseitige Interesse steht im Vordergrund, sondern das gemeinsame Interesse an einer Sache, die alle angeht (Eine Welt, Klimawandel, Kreativität, soziale Ungerechtigkeit). Oder eben das absichtslose Interesse am Wohl des Gegenübers. Das brauchen (junge) Menschen heute wie zu allen Zeiten und damit auch zu Zeiten des Wirkens Jesu.

Epilog: Von der Relativität des Alters in „gotteskündenden“ Beziehungen

Gotteskündende Begegnungen sind keine Frage der Generationenzugehörigkeit. Sie sind eine Frage von Respekt und Interesse. Sie bedürfen der eigenen Vergewisserung, wo Gott im eigenen Leben vorkommt – und auch fremd und dunkel wird. Sie bedürfen des Mutes, in einer Weise miteinander umzugehen, die zu unterscheiden weiß, wann die eigenen (Glaubens-)Erfahrungen dabei helfen, Gelassenheit, Güte, ggf. auch gerne einmal Entschiedenheit zu verwirklichen und wann es an der Zeit ist, das Anderssein des anderen einfach nur anzuerkennen.

Diese Kunst wächst nicht automatisch mit dem Alter, aber das Alter gibt viele Gelegenheiten, sich darin zu üben. So gesehen haben die Alten einen natürlichen Vorsprung in der Möglichkeit zur Verwirklichung und Ausstrahlung der „Worte des Lebens“ – wenn sie ihn denn nutzen können.

Prof. Dr. Andreas Wittrahm: *Bereichsleiter Facharbeit und Sozialpolitik beim Diözesan-Caritasverband des Bistums Aachen*

Unterwegs zu einer Kirche für die Anderen – Diagnosen zur Zeit

Die Gefahr des gegenwärtigen kirchlich verfassten Christentums besteht darin, dass es nur mit sich selbst beschäftigt ist. Die wichtigen Diskussionen über die Kirchenkrise könnten – nolens volens – zu einer gesellschaftlichen Selbstmarginalisierung der Kirchen führen und die Kirchenkrise sogar noch forcieren. So zu fragen, ist alles andere als unkritisch! Das versteht aber nur derjenige, der weiß, dass nicht jede Kritik kritisch ist. Kritik kann auch sehr selbstbezogen, ja letztlich sogar Ausdruck einer narzisstischen Kränkung sein. Kritik ist nur dann echte Kritik, wenn sie zugleich auch Selbstkritik ist. In der medialen Öffentlichkeit geht Kirchenkritik leicht über die Lippen. Institution – das sind die Anderen; wir sind das Volk! Aber erkennt das Volk, erkennen wir, dass nicht nur die Anderen sich ändern müssen, dass nicht nur die Anderen falsch liegen. Sehen wir den Balken im eigenen Auge? Gestehen wir und bei aller berechtigten Kritik an der Amtskirche auch ein, dass wir, die Betreuten, nicht nur Teil, sondern auch Mitursache der Krise sind? Haben wir auch darüber nachgedacht, dass die Krise auch eine Krise der Subjekte des Christentums ist, eine Krise der Gläubigen?

Um die Gefahr der Selbstmarginalisierung zu bannen, müssen mit unserer Kritik zu grundsätzlichen Fragen zurückkehren: Was bedeutet Christsein? Die Antwort ist klar, man schaue nur in die Bergpredigt: Nachfolge. Was ist Nachfolge? Der bedingungslose Einsatz für den Nächsten. Man mag jetzt einwenden: Wenn das die Antwort ist, löst sich das Christentum dann nicht in Ethik auf?¹ Ja. Aber wenn wir so antworten, dann machen wir die Sache des Menschen zu unserer

¹ Vgl. D. Sölle, *Atheistisch glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1986, 86.

Angelegenheit, dann versuchen wir nur dem zu entsprechen, was Gott gemacht hat. Gott hat, als er Mensch wurde, seine Sache zu der des Menschen erklärt.² Dies ist auch der Grund warum der Soziallehre in der Seelsorge „eine echte Priorität“³ zukommt. „Gloria Dei vivens homo“ – so schrieb der Märtyrerbischof und Kirchenvater Irenäus von Lyon: „Der Mensch, der in der Fülle seiner Würde lebt, verherrlicht Gott, der ihm diese Würde verliehen hat.“⁴

Wen wundert es also, wenn Christen im Laufe der Geschichte immer wieder kritisch angefragt wurden, ob denn das Christentum überhaupt eine Religion sei. Der christliche Glaube findet sich nicht außerhalb der Moralität, nur in dieser.⁵ Glauben lernt man nicht losgelöst von Erfahrungen, Glaube wird im Diesseits geboren. Aber er entsteht nicht, wie der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer formulierte, in der „platten und banalen Diesseitigkeit [...] der Betriebsamen, der Bequemen [...]“. Erst in der „vollen Diesseitigkeit des Lebens“, „nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten“, erst darin lernt man, was Sich-Aneinander-Binden, was Vertrauen, was Hoffen und was Glauben heißt.

Diesseitigkeit, Weltlichkeit – das ist die Stoßrichtung. Denken wir daran, Gott hat nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen.⁶ Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.⁷

Wenn wir jedoch genauer auf die Ethik des Christentums blicken, dann erkennen wir, dass diese Ethik unauflösbar mit einer bestimmten Zeitvorstellung verbunden ist, in der Zeit radikal als befristet gedacht wird – und zwar nicht nur die individuelle Lebens-, sondern auch die Welt-

² Vgl. ebd., 87.

³ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 30.

⁴ Renato Raffael Kardinal Martino, in: Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 22.

⁵ D. Sölle, a.a.O., 86.

⁶ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Den Haag/Dordrecht 1979–1984, 153. (T. R. Peters, *Evangelische Räte – Therapeutische Räte*, in: J. B. Metz / T. R. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 68–103, 101.

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand*, 396.

zeit. Beide, die Ethik und die Zeit, gehören zusammen. Kann Nachfolge ohne Vorstellung von der Befristung von Zeit gelebt werden? Die Dringlichkeit des Handelns wird bewusst angesichts der Begrenzung der Zeit. Man denke nur an Paulus.

Das Christentum ist, wie Metz einst formulierte, eine „große Übertreibung“⁸: die Zuwendung zu anderen, die Feindesliebe, die Auferstehung all das ist geradezu skandalös.⁹ Wer von uns würde behaupten, für sich in Anspruch zu nehmen, diese Botschaft auch nur halbwegs zu leben?¹⁰ Christsein in unserer Gesellschaft heißt, Bürger mit schlechtem Gewissen zu sein. Doch anstatt diese Spannungen zu ertragen, hat es den Anschein, dass wir die Maßstäbe stetig verkleinern.¹¹

Für die Kirche heißt das: Wir benötigen keine Volkskirche, die eine vorbürgerliche Betreuungskirche ist, wir brauchen aber auch keine Bürgerkirche, keine bürgerliche Angebots- und Servicekirche. Wir brauchen eine nachbürgerliche Initiativkirche.¹² Eine solche Initiativkirche versteht ihre Aufgabe als Arbeit an Weltwerdung, als Mitarbeit an dem Entwurf, das Leben menschlicher zu machen und zu erhalten. Nach Aristoteles ist das bereits Politik, denn politisches Handeln zielt auf das Gemeinwohl. In diesem Sinne ist auch das Handeln Gottes Politik. Christen drängt es deshalb dazu, politisch zu werden. Der Blick auf das politische Leben ist somit ein Anzeichen dafür, ob wir es mit Gott oder bloß mit einem geglaubten Glauben zu tun haben; denn wenn wir Gott sagen, so muss, wie der katholische Theologe Johann Baptist Metz dargestellt hat, dieses Wort unser Leben verändern. Das unterscheidet eine Gottesrede von einer Gottesgerede. Auf der Basis dieser Einsichten ist das Christentum so zu verschärfen, dass es Christinnen und Christen

8 J.B. Metz, Religion, ja – Gott, nein, in: J.B. Metz/T.R. Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg/Basel/Wien 1991, 13–62, 16.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, Reden über die Zukunft des Christentums, München 1980, 115ff.

zukünftig unmöglich wird, sich von den Leiden anderer erfolgreich zu distanzieren.

Kein Geringerer als der Heilige Thomas von Aquin hat den Gedanken formuliert, dass ein Irrtum über die Welt in ein falsches Denken über Gott mündet. Wer von Gott redet, muss also von der Welt reden, und wer von der Welt nichts versteht, versteht auch von Gott nichts. Der katholische Theologe Karl Rahner hat diesen theologischen Basisatz weiterentwickelt, indem er – sich auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe beziehend – an die Theologie die Forderung stellte, mit dem Menschen zu beginnen. Wer also vom Menschen nichts weiß, der weiß auch nichts von Gott. Vom Menschen zu reden, heißt aber, von Menschen in ihren konkreten Erfahrungsgeschichten zu sprechen. Wenn Theologie als Gottesrede bei den Menschen in ihren konkreten Erfahrungsgeschichten anzusetzen versucht, dann kann sie sich nicht damit begnügen, über Gott zu reden. Sie sieht ihre Aufgabe darin, von Gott in dieser Zeit zu sprechen. Theologie als „Rede von Gott in dieser Zeit“ (J.B. Metz) muss also die gegenwärtige Zeit zu diagnostizieren versuchen, nach der „geistigen Situation der Zeit“ fragen. Sie muss es wagen, zu sagen, was an der Zeit ist. Dazu nun zunächst einige zeitdiagnostische Bemerkungen.

Eine Gesellschaft lässt sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten. Wir können danach suchen, was in unserer Gesellschaft gut läuft. Dann werden wir feststellen, dass es zwar einen ausgeprägten Individualismus gibt, dass dieser jedoch durchaus solidarische Momente in sich enthält und somit als ein solidarischer Individualismus gedeutet werden kann. Wir können aber auch danach fragen, was mit unserer Gesellschaft nicht stimmt. Und derjenige, der aus dieser Perspektive fragt, der findet Anzeichen dafür, dass uns Maßstäbe abhanden gekommen sind. Eine zeitdiagnostische Skizze soll das erläutern.

Eine Zeitdiagnose ist keine Analyse. In einer Zeitdiagnose wird ein Szenarium entworfen. Sie basiert auf Momentaufnahmen, die kaleidos-

kopisch zu einem Bild zusammenschießen. Beginnen möchte ich meine zeitdiagnostischen Überlegungen mit dem Hinweis auf ein philosophisches Buch, das im Jahre 2007 in Frankreich veröffentlicht wurde, sich dann in den USA und in England ausbreitete und nun auch in Deutschland erschienen ist. Die Zeitungen hierzulande überschlagen sich mit Besprechungen. In der Süddeutschen Zeitung werden der „glänzende Stil“ und die „heroische Melancholie“ des Buches gelobt. Der Text sei „verführerisch schön“¹³. Auch die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung würdigt das Buch – trotz aller Kritik – als „glänzend geschriebene Zeitdiagnose“¹⁴.

Worum geht es? Es geht um ein Buch, das mit dem kommenden Aufstand droht, ausgerufen von einem „unsichtbaren Komitee“. Vermutlich handelt es sich hier um eine Gruppe von jungen französischen Philosophen, die zur Zeitschrift *Tiqqun* gehören. Diese Philosophen sind der Auffassung, die liberale Demokratie sei nicht mehr zu retten, und das sei auch gut so.¹⁵ Sie wollen den Ausnahmezustand herbeiführen. Jede Zeile des Buches und auch der übrigen Texte von *Tiqqun* lässt die Sehnsucht nach Zerstörung spüren. Dabei scheuen die Autoren nicht einmal davor zurück, die Potentiale von Amokläufen zu bedenken. Scheint doch der Amoklauf die einzige Möglichkeit zu sein, diese in ihren Augen dekadente und totalitäre Gesellschaft aufzubrechen.¹⁶ Die Pariser Vorstadtunruhen im Jahre 2005 werden als die „ersten Freudenfeuer“ des Aufstandes begrüßt, der immer näher komme – so die Botschaft des Buches. Soziale Lösungen seien aussichtslos.¹⁷ Die Gesellschaft sei „ein Kraftwerk, das seine Turbinentätigkeit aus einem gigantischen Tränenstau zieht, der immer kurz davor ist, sich zu ergießen.“¹⁸ Straßenkämpfe müssten erlernt, Häuser angeeignet werden. Man solle die Arbeit verweigern, Stehlen ..., kurz: alle Handlungen seien geboten,

13 A. Ruhe, Das kommunale Manifest, in: Süddeutsche Zeitung vom 11.11.2010.

14 Nils Minkmar, Seid faul und militant, in: Frankfurter Allgemeine am Sonntag vom 08.11.2010.

15 Unsichtbares Komitee, Der Kommende Aufstand, Hamburg 2010, 5.

16 *Tiqqun*, Theorie vom Bloom, Zürich/Berlin 2003, 86.

17 Ebd., 7.

18 Ebd., 12.

die der Gesellschaft Schaden zufügten.¹⁹ Schon vor ein paar Jahren veröffentlichte *Tiqqun* eine „Einführung in der Bürgerkrieg“²⁰.

Für die Propheten des kommenden Aufstands gibt es „keinen friedlichen Aufstand“. Aber: „Ein Aufstand ist mehr ein Ergreifen der Waffen, ein ‚bewaffneter Bereitschaftsdienst‘, als ein Übergehen zum bewaffneten Kampf [...] Wenn die Macht im Rinnstein liegt, genügt es, sie niederzutreten.“²¹ Eine apokalyptische Sehnsucht bricht sich Bahn, deren Vision das Brennen der Städte ist.²² Zum Aufstand, so lesen wir, bedarf es einer „notwendige(n) nihilistische(n) Intuition“.²³

Etwa zeitgleich mit dem Erscheinen dieses Pamphlets warnte der bekannte Soziologe Alain Touraine vor dem in Frankreich sich ausbreitenden Gefühl der Diskriminierung und Exklusion, das marodierende Gruppen von jungen Migranten und Studenten verbinde. Die einen ständen bereits außerhalb der Gesellschaft, während die anderen Angst davor hätten, morgen ebenfalls zu den Ausgeschlossenen zu gehören. Angesichts dieser Situation bedürfe es einer grundlegend neuen Vision der Welt, und wir müssten auch unsere Vorstellungen vom Gemeinwohl gründlich revidieren.²⁴ Zu dieser fundamentalen gesellschaftlichen Revision benötigten wir neue soziale Kategorien, neue Begriffe und Perspektiven. Es sei nichts weniger verlangt als „eine ‚nicht-soziale‘ Analyse der gesellschaftlichen Realität von heute“.

Wer heutzutage wissen möchte, was in nachmodernen Gesellschaften vor sich geht, kann sich demnach nicht mit Analysen, mit standardisierten Datenerhebungen und Befragungen begnügen. Es reicht heute auch nicht mehr aus, die sozio-ökonomische Lage von Menschen zu kennen, um wirklich die Situation von Menschen zu kennen. Wichtiger

19 Ebd., 23.

20 *Tiqqun*, Einführung in den Bürgerkrieg, Zürich 2007.

21 Das unsichtbare Komitee, a.a.O., 105.

22 Ebd., 109.

23 Ebd., 116.

24 A. Touraine, Explosion möglich, in: Die Zeit v. 23.03.2006.

ist ein Blick auf die sozio-kulturelle Dimension der Gesellschaft. Um die Bedeutung dieser Dimension zu erfassen, muss man allerdings wissen, warum Menschen überhaupt kulturelle Lebensformen entwickeln.

Kulturelle Lebensformen werden von Menschen entwickelt, um einander davon zu überzeugen, dass das eigene Leben und das Leben des anderen lebenswert sind. Ein Blick auf die sozio-kulturelle Dimension unserer Gesellschaft zeigt jedoch, dass mit unserer Gesellschaft, genauer: dass mit ihrer symbolischen Ordnung etwas nicht mehr stimmt.

Auch dazu ein Buchhinweis: Im letzten Jahr ist das zunächst verbotene, dann mit Preisen ausgezeichnete Jugendbuch der dänischen Schriftstellerin Janne Teller erschienen. Es trägt den Titel „Nichts“. Die Autorin – vormals tätig als Makroökonomin – beschreibt eine Gruppe von Siebtklässlern, die durch einen Mitschüler provoziert werden, der ihnen, auf einem Pflaumenbaum hockend, tagaus tagein den Satz entgegenschleudert, dass nichts irgendetwas bedeute.²⁵ Um das Gegenteil zu beweisen, zwingen sich die Schüler, einander abzuliefern, was für sie von Bedeutung ist: Sandalen, ein Fahrrad, Zöpfe, einen Goldhamster, einen Gebetsteppich, Flagge, Kruzifix, einen Kindersarg mit den Überresten des kleinen Bruders, einen rechten Zeigefinger und so weiter und so fort. So entsteht ein Berg aus Bedeutung. Als dieser schließlich zerstört wird, kippt die Aggression der Kinder, die sich bei der Herstellung des Berges der Bedeutung aufgestaut hat, ins Mörderische um. Voller Hass wird der Provokateur umgebracht. Die Erzählerin, eines der involvierten Mädchen, fasst die Situation folgendermaßen zusammen: „Es war sinnvoll, Pierre Anthon zu schlagen. Sinnvoll, ihn zu treten. Das hatte Bedeutung. Selbst als er am Boden lag und sich nicht mehr wehren konnte und es irgendwann auch nicht mehr versuchte.“²⁶ Aber die Worte des Ermordeten „Nichts bedeutet irgendetwas“

25 Vgl. T. Sprekelsen, Wie man zum Fanatiker wird, Frankfurter Allgemeine v. 23.09.2010.

26 J. Teller, Nichts. Was im Leben wichtig ist, München 2010, 134.

waren auch durch die Vernichtung des Provokateurs nicht aus dem Gedächtnis zu tilgen.²⁷

Immer wieder ist in dem Buch von der Ignoranz der Erwachsenen die Rede, die permanent verdrängen, dass die Kinder doch schon lange erkannt hätten, dass in ihrer Welt nichts wirklich etwas bedeute, dass die Erwachsenen nur so täten, als ob irgendetwas etwas bedeuten würde. Bedeutung entdecken die Kinder schließlich in dem, was keine Bedeutung haben sollte: Aggression, Gewalt, Mord.²⁸ Wie gesagt, das Buch trägt den Titel „Nichts“.

Es handelt vom Nihilismus der Kinder, der das Produkt des Lebens der Erwachsenen und der Schule ist. Diese nihilistische Gestimmtheit ist alles andere als eine literarische Fiktion. Und so warnen Soziologen, Psychologen, Polizeipräsidenten, Schriftsteller und Künstler gegenwärtig vor neuen Formen der Gewalt, die aus einem neuen Todestrieb, einem destruktiven Begehren in der Gesellschaft zu resultieren scheinen. Sie sprechen von absoluter, leerer und blinder Gewalt, von Gewalt um ihrer selbst willen. „Der jugendliche Mörder, der Jagd auf Wehrlose macht, gibt, nach seinen Motiven gefragt, folgende Auskünfte: ‚Ich habe mir nichts dabei gedacht.‘ ‚Mir war langweilig.‘ ‚Die Ausländer waren mir irgendwie unangenehm.‘ Das genügt. Vom Nationalsozialismus weiß er nichts.“²⁹ Im Vordergrund steht „das Verlangen nach der leeren Aggression“³⁰.

Oder denken Sie an die brutale Ermordung eines Obdachlosen durch zwei junge Rechtsradikale in Templin/Brandenburg. Die begutachtende Psychologin kommt vor Gericht zu dem Ergebnis, dass der Haupttäter weder Alkoholiker noch seelisch krank, mithin voll schuldfähig ist. Der andere Täter soll nach Aussage der Freundin des Haupttäters mit der

27 Ebd., 139.

28 Vgl. ebd.

29 H. M. Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt 1994, 19.

30 Ebd. Vgl. dazu auch A. Marneros, Blinde Gewalt. Rechtsradikale Gewalttäter und ihre zufälligen Opfer, Frankfurt 2005.

Tat geprahlt und gesagt haben, „dass er schon immer mal einen Menschen umbringen wollte.“³¹

Der diagnostizierte Todestrieb ist Ausdruck von Sinnlosigkeit bzw. von pervertiertem Sinn. Die neuen Gewalttäter scheinen durch ihre Tat einen Ersatz für das zu erhalten, was in der Gesellschaft zu fehlen scheint: Sinn. Ja, die Zerstörung könnte ihnen somit ein Ultimatum an Sinn bereiten.³² Dieser Sinn besteht aber nicht mehr im Ja zum Leben, sondern im Ja zum Nichts.³³

Solch aversive, gegen Andere gerichtete Verhaltensweisen treten meist individuell auf, lassen sich aber auch kollektiv mobilisieren und politisch aktivieren.³⁴ Sie resultieren nicht nur aus ökonomischen Krisen. Sie sind vor allem verursacht durch echte psychische, ja geradezu spirituelle Not.

Anstatt das Manifest des kommenden Aufstands zu loben, sollten wir den darin enthaltenen Hilfeschrei junger Leute vernehmen. Dieser Text ist nicht schön und großartig; was dort steht, ist nihilistisch. Und „Nihilismus bezeichnet ein Leben in erschreckender Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Lieblosigkeit“³⁵. Nihilismus – das ist die Unfähigkeit, das emphatische Nein zum Nichtsein sprechen zu können. Nihilismus heißt, dass es nichts gibt, was im Leben wichtig ist – außer dem Nichts. Die Erfahrung des Nichts kann explodieren oder implodieren. Sie

31 C. von Boullion, Ganz unten gibt es keine Skrupel, in: Süddeutsche Zeitung v. 24.03.2009.

32 Vgl. N. Kermani, Die Gärten der Märtyrer, in: H. Lutterbach / J. Manemann (Hrsg.), Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, Münster 2002, 63–75, 74.

33 Vgl. J. Manemann, Aktiver Nihilismus. Bemerkungen zur Terrorrationalität, in: H. Lutterbach / J. Manemann (Hrsg.), a.a.O., 112–118; H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 192000 u. T. Polednitschek, Wunschloses Unglück, in: Theologie der Gegenwart 49/2006, 104–117.

34 Vgl. G. Mehlkopf / P. Graef, Mord, Selbstmord und Anomie: Ein neuer Ansatz zur Operationalisierung und empirischen Anwendung des Anomiekonstruktes von Emile Durkheim, in: Sozialwissenschaften und Berufspraxis, 29.Jg, 1/2006, 59–69, 59.

35 Vgl. C. West, Democracy Matters: Winning the Fight against Imperialism, New York 2004, 26.

äußert sich in unterschiedlichen Formen: im zorn- und hassgeladenen Ressentiment, in der Resignation oder im Zynismus.³⁶

Explosiv-ressentimentgeladen mutiert die Erfahrung des Nichts zum Hass, zu einem aktiven Nihilismus, der in seinem Hass auf den Tod anderer zielt.³⁷ Der Hass auf den Anderen ist wichtiger als das eigene Leben. Denken Sie in diesem Zusammenhang an Amokläufer [„Ich bin voller Hass – und das liebe ich“³⁸] und auch an die Selbstmordattentäter vom 11. September 2001.

Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass der Selbstmordattentäter ein moderner Mensch ist. Kennzeichen des Selbstmordattentäters ist die Durchbrechung des Prinzips der Selbsterhaltung.³⁹ Er ist nicht einfach Produkt des Islams, sondern auch – wie die Nachrichtendienste sagen – ein „Eigengewächs“ nachmoderner Gesellschaften. Damit ist ein Zweifaches ausgesagt: einerseits, dass diese Gewalt auf dem Boden nachmoderner Gesellschaften wächst; andererseits, dass die einzelnen Terrorzellen häufig gar keinen Kontakt untereinander haben, sondern wie aus dem Nichts entstehen, nicht vorhersehbar sind.

Die Ursachen für den aktiven Nihilismus liegen u. a. in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts begründet. Dieses Jahrhundert hat unseren Horizont negativ erweitert, denn in ihm wurde die menschliche Schamgrenze der Gewaltzufügung immer mehr abgesenkt. Wie kommen wir mit dieser Erfahrung klar, mit der Tatsache, „dass Menschen immer wieder neu ungeahnten Quellen der Verwundbarkeit begegnen“, dass es Menschen gibt, gewöhnliche Menschen, Nachbarn, „die auf deren Registern spielen, um die zugefügte Verwundung bis zur Fassungs-

36 Vgl. T. Polednitschek, Neue Politische Theologie und Politische Psychologie. Reflexionen eines Grenzgängers, in: J. Manemann / B. Wacker (Hrsg.), Politische Theologie – gegengelesen, Berlin 2008, 120–131.

37 Vgl. ders., Wunschloses Unglück, a.a.O.

38 J. Gaertner, Ich bin voller Hass – und das liebe ich. Dokumentarischer Roman. Aus den Original-Dokumenten zum Massaker an der Columbine Highschool, Frankfurt 2009.

39 Vgl. W. Sofsky, Zeiten des Schreckens. Amok-Terror-Krieg, Frankfurt 2002, 180.

losigkeit zu steigern, statt sie zu minimieren, wie es unter dem 'natürlichen Gesetz' der Selbsterhaltung geboten scheint?"⁴⁰

Johann Baptist Metz hat vor den Konsequenzen dieser Gewaltzufügung gewarnt: „So etwas überstehen nur die Vergesslichen. Oder die, die schon erfolgreich vergessen haben, dass sie etwas vergessen haben. Aber auch sie bleiben nicht ungeschoren. Man kann auf den Namen des Menschen nicht beliebig sündigen. Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist zutiefst verletzbar.“⁴¹ Die Situation nach Auschwitz hat George Steiner als eine der Nachkultur bezeichnet. Nachkultur zeichnet sich durch eine Horizontweiterung aus: „Als die ersten, geschmuggelten Nachrichten aus Polens Todeslagern uns erreichten, stießen sie weit und breit auf nichts als Unglauben. So etwas konnte sich nicht ereignen im zivilisierten Europa, mitten im 20. Jahrhundert! Heute hingegen ist es schwierig, eine Bestialität, aberwitzige Unterdrückung oder plötzliche Verwüstung sich vorzustellen, die nicht glaubhaft, nicht über Nacht in den Bereich unserer Fakten einzuordnen wäre. In moralischer wie psychologischer Hinsicht ist das freilich ein furchtbarer Zustand, durch nichts mehr überrascht werden zu können.“⁴²

Neben dem geschilderten „explosiven Ressentiment“ gibt es auch Anzeichen „implosiver Resignation“⁴³. Dieser passive Nihilismus breitet sich als „Seelenlähmung“ aus.⁴⁴ Damit ist vor allem die Seelenlage vieler junger Menschen benannt, die unfähig sind, „Ja“ zu ihrem Leben zu sagen. Die Folgen sind Suizide und Depressionen. Sie mögen sich fragen, wie sich die Rede vom passiven Nihilismus zur jüngsten Shell-Studie verhält, die doch, so ihre Adepten, zu dem Ergebnis komme,

40 B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Kulturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005, 217.

41 J. B. Metz, in: E. Schuster / R. Boschert-Kimmig, Trotzdem hoffen. Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 22.

42 G. Steiner, In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neubestimmung der Kultur, Wien/Zürich 1991, 67.

43 Vgl. T. Polednitschek, Wunschloses Unglück, a.a.O.

44 Ebd.

dass es schon lange nicht mehr eine so gute Jugend gegeben hätte: Die Jugendlichen seien leistungsbereit, ehrgeizig und optimistisch.⁴⁵ Dass die Gesellschaft von dieser Jugend begeistert ist, verwundert nicht, handelt es sich doch um Werte, die von der Gesellschaft prämiert werden. Diese Werte sind Werte, die für erfolgsorientiertes Handeln stehen. Dagegen ist erst einmal nichts einzuwenden. Aber wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass diese Werte keine Primärwerte sind, die sich in der Auseinandersetzung mit der Frage eingestellt haben, was es heißt, ein humanes Leben zu führen. Leistungsbereitschaft, Ehrgeiz und Optimismus stehen für Erfolg. Erfolg kann nur in einer – wie Henry James es einmal formuliert hat – „Hotel-Zivilisation“ zu einem Primärwert aufsteigen. In einer Hotel-Zivilisation leuchten die Lichter zu jeder Zeit. Hat man sein Zimmer verlassen und kommt zurück, ist das Zimmer sauber. Man braucht nicht darüber nachzudenken, wer das Zimmer vom eigenen Dreck gereinigt hat. Hotel-Zivilisation ist charakterisiert durch Komfort, Bequemlichkeit, Zufriedenheit. Eine Hotelzivilisation erzieht Menschen nicht zur Reife, sondern erzeugt Infantilität.⁴⁶ Menschen gelangen nur dann zur Reife, wenn sie sich der Frage aussetzen, was es denn heißt, ein humanes Leben zu führen. Losgelöst von dieser Frage sollten wir nicht über Bildung, über Demokratie, über Gerechtigkeit sprechen.

Was bedeutet es, ein humanes Leben zu führen? „Humanität“ stammt von „humare“: bestatten, beerdigen, begraben. Jedes Mal, wenn wir über humanes Leben, über Humanität nachdenken, dann sind wir mit Erde, mit Humus, mit Schmutz, mit Bestattung konfrontiert. Humanes Leben gibt es nicht losgelöst von der Einsicht, dass wir Staub sind. Aber humanes Leben gibt es auch nicht losgelöst von der Bestattung. Damit ist eine besondere Fähigkeit bezeichnet. Humanität bezeichnet

45 Vgl. J.-M. Wiarda, Jugend forscht. Die meisten jungen Deutschen blicken mit großer Zuversicht in die Zukunft. Kann das wahr sein? in: Die Zeit v. 15.09.10.

46 Vgl. R. Cowan, Cornel West. The Politics of Redemption, Cambridge/Oxford 2003, 25.

die Fähigkeit, den Anderen begraben zu können und sich seiner zu erinnern.⁴⁷

Die Dichterin Mascha Kaleko führt uns das Schwergewicht dieser Humanität deutlich vor Augen:

*„Vor meinem eignen Tod ist mir nicht bang,
Nur vor dem Tode derer, die mir nah sind.
Wie soll ich leben, wenn sie nicht mehr da sind?
Allein im Nebel tast ich todentlang
Und laß mich willig in das Dunkel treiben.
Das Gehen schmerzt nicht halb so wie das Bleiben.
Der weiß es wohl, dem gleiches widerfuhr;
– Und die es trugen, mögen mir vergeben.
Bedenkt: den eignen Tod, den stirbt man nur,
Doch mit dem Tod der andern muß man leben.“⁴⁸*

Wer fragt, was ein humanes Leben ist, der ahnt, dass die Vorstellung falsch ist, mit dem Tod sei alles vorbei, denn mit dem Tod des Anderen hört der Tod nicht auf. Mit ihm fängt er erst an:

„Der Tod ist nicht vorbei, wenn einer tot ist, wenn wenn einer tot ist, fängt er in gewisser Weise überhaupt erst an, der Tod ... Der Tod aber endet nicht damit, dass einer endet. Damit beginnt er, die Wache, damit beginnt die Schlaflosigkeit, jenseits der Traumdeutung, der Schlafwandel in ein Gehäuse.“⁴⁹

Humanität bedeutet, der Tragik des Lebens standzuhalten, das herausgefordert ist durch das Staubsein des Menschen, dem niemand

47 Vgl. J. Manemann, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Mainz 2005, 35.

48 Kaleko, Memento, in: dies., Verse für Zeitgenossen, Rowohlt Verlag, Reinbek, © Gisela Zoch-Westpfahl.

49 M. Mayer, Totenwache, Wien 2001, 55.

entrinnt, und dem einzigartigen Kampf um Würde, die darin besteht, gerade im Letzten die Würde des Anderen zu reklamieren – und zwar durch die Bestattung und das Gefühl der Trauer.

Aber: Wo und in welchen Fächern werden unsere Kinder mit der Frage nach dem, was Humanität heißt, konfrontiert?

Die genannten Tendenzen weisen auf Fehlentwicklungen, auf „Pathologien des Sozialen“ (A. Honneth) hin. Gesellschaften sind normal, wenn in ihnen kulturabhängig Bedingungen gelten, „die ihren Mitgliedern eine unverzerrte Form der Selbstverwirklichung erlauben“.⁵⁰ Hingegen gelten Gesellschaften als krank, wenn Lebensmöglichkeiten in ihnen deformiert werden.⁵¹

Nun, wie reagiert die Politik auf diese sozialen Pathologien? Gar nicht – oder sagen wir: nur zögerlich. Seit einigen Jahren setzt sich ein technokratisches Politikverständnis durch. Politiker geben sich optimistisch-pragmatisch, konzentrieren sich auf ökonomische Fragestellungen. Solche Realpolitiker zielen einen ökonomischen Aufschwung an. Voraussetzung dafür sei ein Mentalitätswandel: Die Menschen müssten wieder das Zupacken lernen und optimistisch werden. Menschen ist aber nicht damit geholfen, wenn ihnen Optimismus gepredigt wird. Optimismus, das spüren Menschen, hilft nicht in Krisensituationen. Und nicht nur das: Optimismus ist der bewusste oder unbewusste Versuch, Krisen zu überspielen. Heiner Müller hat dies treffsicher formuliert: „Optimismus ist Mangel an Information.“ Optimismus und Nihilismus, Sentimentalität und Zynismus – das sind nicht zwei unterschiedliche Modi, sondern jeweils zwei Seiten einer Medaille.

Sicher, die ökonomische Dimension ist alles andere als ein gesellschaftliches Randphänomen – wer wollte das ernsthaft bestreiten –, aber sie

50 A. Honneth, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders. (Hrsg.), Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt 1994, 9–69, 51.

51 Vgl. edb.

ist nicht das einzige und vielleicht auch nicht das dringendste Problem, unter dem Menschen, vor allem junge Menschen gegenwärtig leiden. Die Kraft zum Zupacken haben nur diejenigen, die in der Lage sind, ihr Leben zu gestalten. Denjenigen, die durchaus in Arbeit stehen, sich aber dennoch unfähig fühlen, ihr Leben zu leben, ist damit nicht geholfen. Es gibt immer mehr Menschen, die über Mittel verfügen, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, die sich aber dennoch ausgeschlossen fühlen.⁵² Es reicht deshalb nicht aus, sich auf Produktion und Konsum zu berufen. Die Politik liefert damit lediglich das Politische dem Ökonomischen aus.

Politiker präsentieren sich gerne als „Realpolitiker“. Was aber ist die Realität? Wer von uns weiß schon, was in der Realität möglich ist und was nicht? Ja, wie können wir überhaupt herausfinden, was unsere Wirklichkeit an Möglichkeiten bereitstellt? Wer tatsächlich das Mögliche Wirklichkeit werden lassen möchte, der muss immer auch das Unmögliche wünschen. Wenn politisches Handeln nur als Kunst des Möglichen verstanden wird, wird es sich in der Aufrechterhaltung des Status quo erschöpfen und Möglichkeiten ungenutzt lassen. Das Unmögliche ist nicht das Gegenteil des Möglichen, sondern dessen Bedingung. Da die sogenannte Realpolitik auf diese Zusammenhänge nicht genügend reflektiert, wirkt sie letztendlich krisenverstärkend. Und nicht nur das: Sie zerstört mit ihrem sogenannten Realitätssinn den Möglichkeitssinn. Nicht Optimismus ist deshalb notwendig, sondern Hoffnung. Optimismus ist eine Haltung des Verdrängens; Hoffnung lässt nicht nur Angst zu, sondern sie ist ohne Angst gar nicht. Wer hofft, der hofft nicht weniger als alles. Hoffnungen sind Garanten dafür, dass die großen Fragen, die Menschheitsfragen „Was ist Gerechtigkeit? Was ist Freiheit? Was ist Glück?“ nicht vergessen werden. Trauer ist nicht das Gegenteil von Hoffnung, sondern – in Anlehnung an den Philosophen Theodor W. Adorno – der kürzeste Weg zu ihr.

⁵² Vgl. H. Bude. Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2010, 36–52.

Wodurch wurde der skizzierte Gesellschaftszustand verursacht? Hoffnungen sind mit bestimmten Weltbildern verbunden. Unser Verständnis von der Welt und ihren Möglichkeiten baut sich im Laufe unseres Lebens auf. „Es ist durch mein Umfeld bedingt, in dem ich aufwache und mich bewege [...] Mein Verständnis von Welt gibt mir Antworten auf Fragen, wie ich über die Welt denke, in der ich lebe; wie ich über meine Mitmenschen denke – und nicht zuletzt, wie ich über mich selbst denke.“⁵³ Meine Weltsicht ist das Resultat meiner Lebenserfahrungen. Die Sinn- und Hoffnungslosigkeit junger Menschen in nachmodernen Gesellschaften verdankt sich bestimmten Weltverständnissen, die wiederum nicht zuletzt durch unser eigenes mitbestimmt sind. Es geht hier also nicht darum, jungen Menschen den Verlust von Werten vorzuwerfen. Der Vorwurf richtet sich an uns Erwachsene. Es ist doch unsere Welt, die maßgeblich die Welt der jungen Menschen mitgeprägt hat.

Aber was kennzeichnet unsere Welt? Unsere Welt ist wesentlich durch die moderne, aufgeklärte Welt beeinflusst. Diese aufgeklärte Welt ist aber gar nicht so aufgeklärt. Sie hat eigene Mythen produziert. Wir alle wissen, dass „die moderne Welt mit ihrer wissenschaftlich-technischen Zivilisation [...] nicht einfach ein ‚vernünftiges Universum‘“⁵⁴ ist. Sie hat einen eigenen Mythos geschaffen, den von der Zeit als einer leeren, überraschungsfreien Unendlichkeit.⁵⁵ Die Zukunft, von der wir reden, ist nicht mehr Zukunft. Sie hat nichts mit dem Neuen zu tun, sondern bedeutet für uns lediglich die Verlängerung unserer Gegenwart in die Zukunft. Und so verwundert es nicht, dass der moderne Zukunftsoptimismus längst in eine „Prozessmelancholie“ (P. Sloterdijk) übergegangen ist. Mit dem Begriff „Prozessmelancholie“ wird ein sich ausbreitendes Prozessgefühl bezeichnet, das den Empfindungen von Passanten auf einer Rolltreppe entspricht. Die Bewegungen auf der

⁵³ H. Wolf, Die Frage nach dem Sinn des Lebens, in: D. Staude (Hrsg.), Lebendiges Philosophieren. Philosophische Praxis im Alltag, Bielefeld 2005, 107–114, 108.

⁵⁴ J. B. Metz, Der Kampf um die verlorene Zeit: Thesen zur Apokalyptik, in: J. Manemann (Hrsg.), Jahrbuch Politische Theologie, Bd.3: Befristete Zeit, Münster 1999, 212–221, 215.

⁵⁵ Vgl. ebd.

Rolltreppe stehen dafür, dass man ohne eigenes Zutun automatisch weiterkommt. Es geht also immer weiter, auch ohne unser Zutun, so empfinden wir es jedenfalls.⁵⁶ Der Tod, radikale Endlichkeit, wird in diesem Zeitverständnis nicht mehr als Unterbrechung verstanden, sondern lediglich als ein Betriebsunfall. Ein solches Zeitverständnis entwertet menschliches Leben.

Werte und Hoffnungen stammen aus Erfahrungen, nicht aus Abstraktionen. Werte und Hoffnungen werden im Diesseits geboren. Aber sie entstehen nicht in der „platten und banalen Diesseitigkeit [...] der Betriebsamen, der Bequemen [...]“. Erst in der „vollen Diesseitigkeit des Lebens“, „nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit“, lernt man, was Sich-Aneinander-Binden, was Vertrauen, was Hoffen und was Glauben heißt.⁵⁷ Kennzeichen unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist der Mangel an tiefer und der Überfluss an platter Diesseitigkeit. Insbesondere die mediale Inszenierung versucht Erfahrungen – das Innerste des Menschen – ans Licht zu zerrren und arbeitet so nur noch mehr dem Erfahrungsverlust entgegen. Erfahrung ist paradoxal grundiert: Sie ist höchste, vielleicht einzige Evidenz, zugleich bleibt sie jedoch unsichtbar.⁵⁸ Erfahrung lässt sich eigentlich nicht mitteilen. Erfahrbar wird die Erfahrung des Anderen dadurch, dass ich den Anderen als Erfahrenden erfahre. Medium der Erfahrung des Anderen als Erfahrenden ist die Intererfahrung, das Verhalten des Anderen. Am Verhalten wird Erfahrung lesbar, aber nicht sichtbar. Ist die Erfahrung zerstört, so der Psychoanalytiker Ronald D. Laing, wird das Verhalten zerstörerisch. Sowohl der aktive als auch der passive Nihilismus weisen auf einen radikalen Erfahrungsverlust hin. Derjenige, dessen Erfahrung zerstört ist, verliert

⁵⁶ Vgl. P. Sloterdijk, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt 1989, 269.

⁵⁷ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München ¹²1983, 192.

⁵⁸ Vgl. im Folgenden: R. D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt ¹³1981, 12.

nicht nur sein Selbst, er partizipiert sogar an diesem Verlust, indem er sich schließlich selbst durchstreicht.

Erfahrungsverlust resultiert u. a. daraus, dass etwas Neues nicht als Bereicherung des Alten empfunden wird.⁵⁹ Wenn etwa Kinder zunehmend Schockerfahrungen ausgesetzt sind – man denke an die vielen Gewaltvideos –, muss das Bewusstsein immer mehr, ja fast stetig einen Reizschutz mobilisieren, und je erfolgreicher es dabei ist, umso mehr schottet es sich von der Umwelt ab, umso weniger gehen Eindrücke in die Erfahrung ein. Solche Kinder erleben, aber sie erfahren nichts mehr. Schock zerstört Kontinuität; jede Handlung wird rigoros von der anderen getrennt. Die Dauermobilisierung eines Reizschutzes gegenüber der Umwelt führt zu einer allenfalls rudimentären Ausbildung von Empathiefähigkeit. Ohne Empathie, ohne Mitgefühl, kommt Erfahrung und ohne Erfahrung Sinn abhanden, und Sinnverlust bedeutet Werteverlust. Diese Prozesse verändern tiefgreifend das, was wir unsere „Lebenswelt“ nennen. Erfahrungsverlust ist demütigend. Es gibt zwei Arten, Menschen zu demütigen: indem sie aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen oder indem sie ihrer Selbstkontrolle beraubt werden. In unserer Gesellschaft besteht Demütigung in erster Linie in einem extern verursachten Kontrollverlust über das eigene Leben.⁶⁰ Demütigungen werden in nachmodernen Gesellschaften also nicht in erster Linie von bestimmten Akteuren verursacht, sondern resultieren aus einer bestimmten, demütigenden Situation.⁶¹

Eine Gesellschaft, die nicht aktiv gegen diese Demütigungen ankämpft, ist keine anständige Gesellschaft mehr.⁶² Menschen suchen nämlich nicht nur Arbeit, insbesondere herabgewürdigte Menschen suchen nach Anerkennung. Sie sind hungrig nach Identität, Sinn und Selbstachtung. Wenn diese Zeitdiagnose triftig ist, dann benötigen wir ein

⁵⁹ Vgl. im Folgenden: U. Perone, Die Zweideutigkeit des Alltags, in: B. Casper / W. Sparr (Hrsg.), Alltag und Transzendenz, Freiburg/München 1992, 241–263, 246ff.

⁶⁰ A. Margalit, The Decent Society, Cambridge/London 1996, 115.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. ebd., 115.

Ermächtigungsprogramm, durch das Menschen in die Lage versetzt werden, ein Selbst auszubilden. Es reicht deshalb nicht aus, Gerechtigkeit bloß im Sinne der Gleichheit zu verstehen. Wollen wir den anderen Menschen als Anderen mit seinen Ängsten und Sorgen wahrnehmen, ihn anerkennen, dann muss Gerechtigkeit in einem individuellen Gerechtwerten gründen: „Individuelles Gerechtwerten heißt [...], mit dem anderen gegen das zu reagieren, wogegen er leidend und klagend reagiert.“⁶³ Nur so kann sich Sinn einstellen und die Überzeugung reifen, dass das eigene Dasein sinnvoll ist. Es geht heute nicht nur um einen Mangel an Haben, dringlicher scheint das Problem eines Mangels an Sein: an Anerkanntsein.⁶⁴ Wer Anerkennung erfährt, dem wird eine Ahnung zuteil, was ein sinnerfülltes Leben ist. Aus dieser Perspektive betrachtet, bestünde die Aufgabe der Kirche heute insbesondere in der Mitarbeit an einer Kultur der Anerkennung. Eine Anerkennungskultur zielt nicht nur auf die ökonomischen und sozialen Ressourcen, die ein Ich zum Subjektsein braucht, sondern auch auf die Ressourcen, die es ihm ermöglichen, sich an Werte zu binden und Haltungen, Habitus, auszubilden. Eine Anerkennungskultur besteht aus sozio-kulturellen Praktiken, die Anerkennung ermöglichen machen. Dazu gehören erstens Liebesbeziehungen.⁶⁵ Durch die Erfahrung von Liebe werden Individuen, allen voran Kinder, in ihrer konkreten Bedürfnisnatur anerkannt und in ihrem Selbstverhältnis gestärkt. Liebesbeziehungen sind die Basis dafür, dass wir Abscheu vor Unmenschlichkeit empfinden, dass wir Glück wahrnehmen, das nicht aus dem Unglück anderer hervorgeht, kurz: dass wir in der Lage sind, mitzufühlen und zu verstehen.⁶⁶ Es ist diese Anerkennungssphäre der Liebe, die allen anderen Anerkennungssphären vorausgeht.⁶⁷

63 C. Menke, Spiegelungen der Gleichheit, Berlin 2000, 38.

64 T. Polednitschek, Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes, Berlin 2003, 129.

65 Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1994.

66 Vgl. M. C. Nussbaum, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt 1999, 190ff.

67 Vgl. A. Bohmeyer, Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung, Münster 2006, 156.

Neben der Anerkennung durch Liebe und Freundschaft bedarf es der Anerkennung durch das Recht. Durch diese Anerkennung werden wir Träger von Rechten.⁶⁸ Und schließlich ist noch die Anerkennungssphäre sozialer Wertschätzung zu nennen. In dieser Sphäre erhalten Individuen aufgrund ihrer individuellen Praktiken dadurch Anerkennung, dass sie einen besonderen Beitrag für die Gesellschaft leisten. Hier gilt vor allem das Leistungsprinzip.⁶⁹ Zudem bedarf es der Anerkennung von Gruppenidentitäten, mithin der Anerkennung religiöser und kultureller Identitäten. All diese Anerkennungssphären sind Sphären sozialer Freiheit. Wird eine von ihnen absolut gesetzt oder zerstört, wird bspw. die Anerkennungssphäre der Liebe und des Rechts durch die der Leistungsgerechtigkeit zugedeckt, dann entstehen in nachmodernen Gesellschaften Pathologien.⁷⁰

Eine Kirche, die den diagnostizierten gesellschaftlichen Deformationen etwas entgegensetzen will, muss deshalb nicht nur gegen die Auflösung sozialer Netzwerke kämpfen, sondern auch den Zersetzungen kultureller Ressourcen durch Marktmechanismen entgegenwirken. Es gilt, den künftigen Generationen nicht nur soziale, nicht nur ökologische, sondern auch kulturelle und religiöse Umwelten zu hinterlassen. Wir verhalten uns parasitär, wenn wir unsere Angewiesenheit auf Traditionen nicht erkennen. Und nicht nur das. Es sind die komplexen, vielfach gebrochenen kulturellen und religiösen Traditionen, die unsere Welt immer wieder neu mit nicht-hergestelltem Möglichkeitssinn aufladen. Problematisch ist allerdings, dass unsere avancierten Gesellschaften schon längst damit begonnen haben, „die kulturellen Bedingungen ihrer Existenz selbst zu produzieren“⁷¹. Wenn Kultur jedoch zukünftig nur noch auf das Selbstproduzierte reduziert werden würde, so wäre

68 Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1994, 173–195.

69 Vgl. A. Honneth, Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt 2010, 78–102.

70 Vgl. ders., Pathologien des Sozialen, a.a.O.

71 H. Dubiel, Ungewissheit und Politik, Frankfurt 1994, 149.

ihre transformierende Wirkung verschwunden. Am Ende blieben nur noch Einsamkeit, Kälte – Tod.

Die Forderung, die an uns erwachsene Christinnen und Christen ergeht, hat der Hildesheimer Caritas-Direktor, Dr. Hans-Jürgen Marcus, in einem Vortrag über die Zukunft der Caritas deutlich formuliert: „Die Armen und Kleinen können es sich nicht leisten, dass ein großes Hoffnungspotential der Menschen so einfach vor die Hunde geht, dass ein starkes Motiv für mehr Gerechtigkeit und Solidarität so einfach verdunstet. Aus der Perspektive der Armen darf aus der Kirchenkrise keine Evangeliumskrise werden.“⁷² Ich möchte ergänzen: Aus der Perspektive der Hoffnungslosen betrachtet, darf aus der Kirchenkrise keine Evangeliumskrise werden.

Kirche muss Kirche für die Anderen sein. Als sorgende Kirche orientiert sie sich in ihrer Sozialpastoral an einer Trias der Sorge: der Sorge um den Anderen, der Sorge um das Gemeinwohl und der Sorge des Selbst um sich (= Empowerment).

Prof. Dr. Jürgen Manemann: *Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*

Weitere Literatur

- J. Manemann, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Mainz 2005 (Taschenbuch)*
- J. Manemann, Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes, Kevelaar 2008 (Topos-Taschenbuch)*
- J. Manemann, Vom Eingang des Nichts in die Zeit. Wider den Zynismus, das Ressentiment und die Resignation, in: Beat Sitter-Liver (Hrsg.), Utopie heute I. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und*

⁷² H.-J. Marcus, Quo vadis Caritas? Vortrag zum 25jährigen Jubiläum des Caritasverbandes Würzburg am 11.06.2010.

Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens, Fribourg/München 2007, 55–78.

- J. Manemann, Rettende Säkularisierung, in: J. Malik/J. Manemann (Hrsg.), Mobilisierung von Religion in Europa. Markierungen im religiösen Feld, Münster 2009, 155–172. (Taschenbuch)*
- J. Manemann/Y. Arisaka/V. Drell/A.M. Hauk, Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West, Paderborn 2012.*

Jenseitiges Seelenheil und/oder irdisches Heil? Eine Frage des Menschenbildes!

Worum geht es eigentlich im Christentum? Um das ewige jenseitige Seelenheil? Oder (auch) um irdisches Heil, einschließlich körperlicher und psychischer Gesundheit, sozialer Vernetzung und konkreter materieller (Über)Lebensfähigkeit? Wollen wir mit unseren pastoralen Angeboten heilen oder heilsam für unsere Mit-Menschen da sein? Fragen, die nicht beliebig beantwortet werden können, denn unsere Antworten hängen entscheidend von unserem Menschenbild mit dem dahinter stehenden Gottesbild ab. Deshalb gilt es in einem ersten Schritt, die zentralen Eckpfeiler des jüdisch verwurzelten christlichen Menschenbildes herauszuarbeiten, um darauf aufbauend in einem zweiten Schritt Antworten auf die gestellten Fragen zu wagen.

1. Jüdisch verwurzelt christliches Menschenbild Biblich und (natur)wissenschaftlich

„Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?“ (Psalm 8,4) – Das, was den Menschen seinem Wesen nach ausmacht, ist aus biblischer Sicht nicht irgendeine Eigenschaft oder Fähigkeit, sondern seine Beziehung zu Gott. Über den Menschen zu sprechen, bedeutet somit immer auch über Gott zu sprechen. Wie aber wird in der Bibel vom Menschen gesprochen? Lässt sich ein Menschenbild ausmachen, das 1:1 in unsere heutige Zeit übertragbar wäre? Weil die Bibel über einen Jahrtausende langen Zeitraum in verschiedenen Ländern und Kulturkreisen niedergeschrieben worden ist, finden sich unterschiedliche, teils einander ergänzende, teils aber auch einander widersprechende Sichtweisen über den

Menschen, deren Zeitgebundenheit zu berücksichtigen ist. Unterscheidet sich die alt- und neutestamentliche Sichtweise vom Menschen? Gemäß Gerhard Dautzenberg ist das neutestamentliche Verständnis vom Menschen zwar prinzipiell durch seine Kontinuität zum alttestamentlichen geprägt, weist aber völlig neuartige Akzentsetzungen auf. Die wichtigste besteht darin, dass wahres Mensch-Sein erst auf dem Hintergrund des Lebens, der Lehre, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi verstehbar ist (1 Korinther 15,45). Maß genommen wird dabei nicht an einer übermenschlichen Idealgestalt, sondern am leidenden und gekreuzigten Jesus, weshalb sich die christliche Sicht vom Menschen Harmonisierungs- und Idealisierungstendenzen widersetzt.¹

Nimmt man außerdem ernst, dass nach Jesu Tod und Auferweckung Gott noch stets als Heiliger Geist überall in der Schöpfung präsent ist, dann sind alle wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse über Mensch-Sein, nicht einfach zu ignorieren oder gar zu verteufeln, sondern auf konstruktiv-kritische Art und Weise in die christliche Sicht vom Menschen zu integrieren. Erst die Kombination biblischer und wissenschaftlicher Zugangsweisen zur Wirklichkeit schafft die Voraussetzung dafür, den Menschen in all seiner gottgewollten Komplexität erfassen zu können.

Wird die Verschränkung biblischer und wissenschaftlicher Sichtweisen über den Menschen zu einem eindeutig konturierten Menschenbild führen? Oder anders gefragt: „Gibt es ein christliches Menschenbild, gar das christliche Menschenbild? Angesichts der unterschiedlichen als christlich bezeichneten Menschenbilder, die sich Christen jeweils zu ihrer Zeit gemacht haben, muss man diese Frage eindeutig verneinen.“² Nicht das christliche Menschenbild, sondern nur Eckpfeiler eines theologisch verantwortbaren Menschenbildes lassen sich zu einem soliden anthropologischen Fundament zusammentragen.

¹ Vgl. Dautzenberg, Mensch. Neues Testament.

² Schneider-Flume, Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild, 347.

„Du gute Seele“

Findet sich in der Bibel so etwas wie eine Kernaussage zum Verständnis von Mensch-Sein? Für den Bibelwissenschaftler Horst Seebass eine leicht zu beantwortende Frage.³ Der Kern alt- und neutestamentlicher Anthropologie leuchtet dort auf, wo im Schöpfungsbericht ca. 900 Jahre vor Christus in gewaltigen Bildern von der Erschaffung des Menschen erzählt wird:

Da formte Gott der Herr den Menschen aus Staub vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele (näfäsch) (Genesis 2,7).

Indem Gott dem Menschen Lebensatem einhaucht, wird der Mensch zu einem lebendigen Seelenwesen. In biblischer Bildsprache haucht Gott dem Körper keine Seele und auch keinen Geist ein! Der in dieser Textstelle aufscheinende Seelenbegriff unterscheidet sich daher fundamental vom dualistischen Seelenverständnis, das unser abendländisches Denken bis auf den heutigen Tag prägt. Dass wir umgangssprachlich „Leib und Seele“ als zwei Bestandteile von Mensch-Sein auseinanderdividieren, verdanken wir nicht der Bibel, sondern den einflussreichsten Philosophen der griechischen (Platon 427–348 vor Chr.) und römischen (Plotin 205–270 nach Chr.) Antike sowie deren Rezeption durch christliche Kirchenväter (v. a. Augustinus 354–430 nach Chr.).⁴ Die unausbleiblichen Folgewirkungen eines Menschenbildes, in dem die unsterbliche Seele als das Höherwertige und Eigentliche des Menschen gesehen wird, bringt Franz Gruber als Dogmatiker drastisch auf den Punkt: „Die spätantike Mischung aus Platonismus und Gnosis tropft seither als leibfeindliche, sexualneurotische und frauenverachtende Essenz durch die Geschichte des Christentums.“⁵

3 Vgl. Seebass, Naepaes, 538.

4 Vgl. Bremmer, *The soul in early and classical Greece*.

5 Gruber, *Empathisches Mensch sein*, 382.

Aus biblischer Sicht hat der Mensch jedoch keine unsichtbare immaterielle unsterbliche Seele, die den Körper nach dessen Absterben durch ein offenes Fenster verlässt, sondern der Mensch ist als Ganzes ein gottgewolltes Seelenwesen. Eine ur-jüdische und ur-christliche Sichtweise, die sich bis heute im Volksmund erhalten hat, wenn wir z. B. sagen: „Du bist eine gute Seele“. Bereits in den 70iger Jahren hat Hans Walter Wolff als Bibel-Experte dazu aufgerufen, sich von philosophischen Vorstellungen frei zu machen und sich wieder auf den biblischen Seelenbegriff zurückzubedenken.⁶ Obgleich gegenwärtig nahezu alle Menschen im Abendland mit einem dualistischen Menschenbild philosophischer Herkunft (Leib und Seele), das sich unaufhaltsam im Christentum breit gemacht hat,⁷ aufgewachsen sind, ist dieses dennoch nicht mit dem biblischen Menschenbild vereinbar, wie der weltweit renommierte Alttestamentler Bernd Janowski unmissverständlich auf den Punkt bringt: „Ein Verständnis, nach dem der Mensch aus Leib und Seele bestünde, ist damit ausgeschlossen.“⁸

Das gottgewollte ganzheitliche Seelenwesen Mensch muss nun aber unter irdischen Bedingungen mit zwei unauflösbaren Paradoxien zurechtkommen, die sein Leben zutiefst prägen. Die erste Paradoxie lässt sich als spezifisch jüdisches Erbe im christlichen Menschenbild begreifen: Fast Gott gleich und dennoch Staub! Die zweite Paradoxie dagegen spiegelt die neuartige christliche Sichtweise von Mensch-Sein wieder: sündig und erlöst zugleich.

Fast Gott gleich und dennoch Staub

In Genesis 2 wird der Mensch von Gott geschaffen, um als dessen Geschöpf zwar in Bezogenheit auf ihn, aber dennoch nicht im Frondienst für ihn, sondern eigenständig und selbstverantwortlich sein Leben zu gestalten. Mensch-Sein impliziert, dass ein jeder Mensch so wie er ist kein Zufallsprodukt ist, sondern sich als ein außergewöhnliches, einmaliges und unersetzbares Kunst- und Meisterwerk begreifen darf.

6 Vgl. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 23.

7 Vgl. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*.

8 Janowski, *Der Mensch im alten Israel*, 156.

Jeder Mensch ein einzigartiges Unikat, dessen Existenz sich der spielerischen Kreativität seines Schöpfers verdankt. „Der Einzelne ist – das ist die Kernthese– in einer einmaligen, unverrechenbaren, kein zweites Mal sich wiederholenden Weise von Gott gewollt, bejaht und in seine Individualität gerufen.“⁹ Nicht sich selbst oder anderen Menschen verdankt der Mensch somit in erster Linie seine Existenz, sondern Gott. Weder der Beginn menschlichen Lebens (der erste Atemzug), noch das Ende (der letzte Atemzug) liegen dann aber in menschlicher Hand. Eine Sichtweise, die nach Isidor Baumgartner nicht beunruhigen muss, denn: „Man muss sich nicht zuerst selbst erschaffen, gestalten, verwirklichen, aus eigenen Kräften realisieren, sondern Liebenswürdigkeit, Anerkennung, Angenommensein sind von Geburt an mitgeliefert als unverlierbare Ressource, gratis ohne Rechnung.“¹⁰

Indem bereits im 1. Kapitel der Bibel hervorgehoben wird, dass der Mensch nicht irgendwie, sondern ausdrücklich als Abbild Gottes geschaffen ist, werden zwei im 1. Jahrtausend vor Christus höchst innovative Aussagen über Mensch-Sein getroffen: Zum einen, dass nicht nur wie damals üblich einige wenige Herrscher, sondern tatsächlich alle Menschen aufgrund ihrer bloßen Existenz Stellvertreter, Repräsentanten und Beauftragte Gottes auf Erden sind.¹¹ Zum anderen, dass der Mensch sich erst dann als Abbild Gottes erweist und den Herrschaftsauftrag über die Erde erfüllt, wenn er Mit-Verantwortung für die Schöpfung übernimmt, indem er diese für die kommenden Generationen bewahrt. Thomas Eggensberger wagt daher folgende Schlussfolgerung: „Der Mensch ist Gott näher, als er vielleicht ahnt – weil er Gott gleicher ist, als er vielleicht denkt.“¹² Als Geschöpfe und Ebenbilder Gottes leben Menschen nun aber nicht im Himmel, sondern auf Erden, weshalb sie irdischen Spielregeln verhaftet sind. Analog zu allen Lebewesen sind daher auch sie Evolutionsprozessen unterworfen. **Zugleich**

9 Knobloch, Mensch, 348.

10 Baumgartner, Vom Proprium christlicher Caritas, 193.

11 Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 303.

12 Eggensberger, Schöpfung und Abbild, 41.

aber sind sie dennoch nicht der bloßen Willkür der Natur ausgeliefert, denn Gott gedenkt ihrer.¹³

Gott gedenkt der Menschen und wählt sie ausdrücklich zu seinen Bundespartnern, wie ebenfalls in beeindruckenden Bildern erzählt wird. Für Schalom Ben-Chorin gehört die Bundesschluss-Metapher sogar zu den zentralsten Merkmalen biblischer Anthropologie: „Der Erwählte wird zum Bundespartner Gottes. Dieses Motiv klingt schon bei Noah an, dem der Regenbogen als Bundeszeichen gesetzt wird; jetzt aber, in Abraham, findet erst der Bundesschluss statt, der das biblische Menschenbild beherrschen soll ...“¹⁴ Dass Gott einen Bund mit Noah (Genesis 6,18), Abraham (Genesis 17,7), Moses und all seinen Nachkommen (Exodus 19,5) schließt, ist zentrales jüdisch-christliches Glaubensgut. Trotz der zugesagten Treue und Fürsorge Gottes gilt es aber dennoch, das eigene Leben aktiv in die Hand zu nehmen, denn: „Die Fürsorge Gottes bedeutet nicht, dass Gott uns die Sorge und die Vorsorge abnimmt. Wer sich keine Nahrung verschafft oder verschaffen kann, der wird nicht vom himmlischen Vater ernährt, sondern er wird vor Hunger umkommen.“¹⁵ Obgleich die Bibel Zeugnis davon gibt, dass Gott unerschütterlich zu seinem Bund steht, ist sie auch voll von Geschichten, in denen Menschen oder das Volk Israel den Bund brechen, denn: Allen Menschen wird von Gott die Freiheit zuerkannt, eigene Entscheidungen zu treffen und in der Folge sich auch gegen Gott zu wenden. Aus biblischer Sicht kann der Mensch jedoch niemals vollkommen frei sein und vollkommen autonom handeln. Als Geschöpf Gottes ist er eingewoben in ein Netz geschöpflicher Abhängigkeiten und Begrenztheiten. Mensch-Sein und Autonom-Sein fällt daher nicht in eins, weshalb niemandem, der nicht (mehr) oder noch nicht autonom entscheiden kann, Mensch-Sein, Würde und Wert abgesprochen werden darf.

13 Vgl. Schneider-Flume, Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild, 355.

14 Ben-Chorin, Was ist der Mensch. Anthropologie des Judentums, 23.

15 Vorgrimmler, Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, 33.

Der Mensch, nur wenig geringer gemacht als Gott (Psalm 8,6), ist aber dennoch vergänglicher Staub (Psalm 104,29). Mit dieser Paradoxie müssen Menschen zurechtkommen, denn genau sie kennzeichnet aus biblischer Sicht ihr Wesen. Trotz aller Ebenbildlichkeit wird in der Bibel unmissverständlich deutlich gemacht: Der Mensch ist Mensch und Gott ist Gott. Eingebunden in den Kreislauf von Werden und Vergehen gehört daher auch Sterben unabdingbar zum Mensch-Sein dazu, weshalb es weder Angst machen muss, noch mit allen Mitteln zu verhindern ist. Die Erfahrung, dass das eigene Leben in rasantem Tempo wie ein Windhauch vorüberzieht (Psalm 39,6), muss Menschen daher nicht beunruhigen oder traurig stimmen. Dass sich die eigenen Möglichkeiten im Laufe des Lebens als endlich erweisen, ist unvermeidbar, weshalb Mensch-Sein und Begrenzt-Sein immer in einem Atemzug zu nennen sind. Unvollkommenheit, Fragmentarität, Gebrechlichkeit, Gebrochenheit, Behinderung, Krankheit, Unheilbarkeit, Leid, Vergänglichkeit, Altwerden und Sterben sind Wesensmerkmale von Mensch-Sein. Der Mensch kann sich zwar (präventiv) darum bemühen, Leid-Zustände zu vermeiden. Letztendlich aber wird er gerade dadurch zum Menschen, dass er lernt, seine Begrenztheiten als zum Leben dazugehörig in das eigene Leben zu integrieren. Mensch-Sein heißt daher, sich selbst als endliches Staub-Geschöpf zu akzeptieren und in allen Lebens-Situationen seine Lebens-Möglichkeiten möglichst froh und gelassen aususchöpfen.

Sündig und erlöst

Ist der Mensch tatsächlich frei, dann ist er natürlich auch fähig zum Bösen. Dementsprechend konfrontiert uns die Bibel mit einer höchst realistischen Sichtweise vom Menschen. Missbrauchen Menschen ihre Freiheit, dann kommt biblisch gesprochen Sünde in ihr Leben. Sündig werden Menschen dadurch, dass sie gottgewollte Begrenzungen überschreiten oder hinter ihren gottgegebenen Möglichkeiten zurückbleiben indem sie etwas (Gutes) nicht tun, was sie durchaus tun könnten. Für Jesus selbst scheint die Sünden-Thematik nicht gerade ein zentrales Thema seiner Reich-Gottes-Botschaft gewesen zu sein. Und selbst Pau-

lus, der sich intensiv mit dem Phänomen der Sünde auseinandergesetzt hat, interessiert sich nicht für die Sünde als solche, sondern hauptsächlich für deren Überwindung.¹⁶ Wenn dem so ist, dann lässt sich aus dem biblischen Befund nicht ableiten, dass der Mensch hauptsächlich als Sünder zu sehen ist, weshalb Sünde nicht zum dominanten Verstehensschlüssel menschlicher Existenz gemacht werden darf – auch wenn dies in christlichen Gemeinden/Gemeinschaften nicht selten der Fall ist!

Nicht nur Menschen können sündigen. Auch Strukturen können zutiefst sündig sein, wenn sie dazu beitragen „Reich Gottes“, d.h. Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Solidarität und Mitmenschlichkeit zu blockieren. Der Terminus „strukturelle Sünde“ soll deutlich machen, dass auch dann, wenn der einzelne Mensch derartige Strukturen nicht verursacht hat, er seine Hände dennoch nicht in Unschuld waschen kann, sondern mitzuhelfen hat, diese zu beseitigen.

Das Besondere der christlichen Sichtweise des Menschen liegt nun darin, dass ein jeder Mensch trotz, vielleicht sogar wegen seiner Sünden-Verstrickung als durch Gott erlöst, begnadigt und gerechtfertigt ausgewiesen wird.¹⁷ Wenn das dem christlichen Menschenbild zugrunde liegende Gottesbild keine Einbildung ist, dann dürfen wir fest davon ausgehen, dass der historische Mensch Jesus tatsächlich der Christus, d. h. der erwartete Messias, d. h. der Erlöser aller Menschen ist, weshalb durch die Auferweckung Jesu Christi alle Menschen längst mit-erlöst, d. h. in eine unaufhaltsame universale Heilsgeschichte eingebunden sind. Welche Konsequenz dies für uns Menschen hat, versucht Ottmar Fuchs unter Verweis auf Martin Luther deutlich zu machen: „Luther erfährt die beglückende Einsicht: Nichts, gar nichts muss ich tun, damit mich Gott liebt. Er liebt mich unbedingt, ohne Bedingungen, und zwar als Sünder, noch bevor ich mich verändert habe. Nicht ein Wenn-dann oder Ja-Aber, sondern ein Ohne-wenn-und-aber bestimmt diese Beziehung. Gott ist nicht eine Belastung, sondern eine Entlastung im Leben

¹⁶ Vgl. Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, 166.

¹⁷ Vgl. Klaiber, Der gerechtfertigte Mensch, 145

(Mt 11,28–30). Er fordert nicht erst, sondern er schenkt zuerst. Seine Gnade ist voraussetzungslos ... Luther hat erkannt: Es ist ein Wahn, sich Gottes Liebe erwirtschaften zu wollen. Gott liebt bedingungslos, jeden Augenblick neu. Dies ist die Dauerdynamik, die die Schöpfung trägt, die die Welt und die Menschen am Leben hält.¹⁸ Obgleich kein Mensch den christlichen Glauben annehmen muss, um in den Genuss der unverdienten Gnade Gottes zu kommen, wird dem Menschen erst im Glauben an Jesus Christus der Zustand des Begnadet-Seins in vollem Ausmaß erfahrbar und sich als Gewissheit heilsam auf sein Leben auswirken. Deshalb ist ChristInnen durchaus daran gelegen, ihre Mitmenschen für den christlichen Glauben zu begeistern.¹⁹ Dass alle Menschen längst erlöst sind, ist die christliche Froh-Botschaft schlechthin. Eine Botschaft, die dazu ermutigt, trotz aller kleinen und großen „Kreuzes-Erfahrungen“, trotz aller (un)lösbarer Krisen- und Notsituationen, auf irdisches und jenseitiges Heil zu hoffen.

Auch der erlöste Mensch ist und bleibt zwar ein sterblicher Mensch, weshalb der Tod als zum Leben gehörig akzeptiert wird (1 Korinther 15,36; Johannes 12,24). Zugleich aber wird der Tod nur als eine vorletzte Wirklichkeit bewertet. Ebenso wie für Jesus bedeutet er zwar für jeden Menschen zunächst den brutalen Beziehungsabbruch zur Welt der Lebenden. Ebenso wie für Jesus stellt sich der Tod aber auch für jeden Menschen nur als ein Durchgangsstadium in ein anderes Leben dar, denn ebenso wie Jesus von Gott in ein ewiges Leben auferweckt worden ist, darf auch ein jeder Mensch darauf vertrauen, in ewiges Leben erweckt zu werden, weshalb wir bereits in 1 Thessalonicher 4,13 lesen: „Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ Die Beantwortung der Frage, wie man sich die Auferweckung vorzustellen habe und

18 Fuchs, Das Jüngste Gericht, 139/144.

19 Vgl. Fuchs, Das Jüngste Gericht, 145.

wie genau ein Leben nach dem Tod aussieht, bleiben ChristInnen sich selbst und anderen jedoch schuldig, denn auch die Bibel liefert diesbezüglich kein Detail-Wissen. Für Paulus jedoch stand fest, dass es ein völlig andersartiges Leben sein wird (1 Korinther 15,35 ff.), weshalb mit Horst-Georg Pöhlmann einzugestehen ist: „Wir wissen nicht, wie dieses neue Leben aussieht, sonst wäre es nichts Neues, sondern eine Neuauflage des alten.“²⁰

Auf dem Weg vom alten in das neue ewige Leben bei Gott, gilt es jedoch noch eine Hürde zu überwinden, deren Interpretation in der Christentumsgeschichte immer wieder zu einseitigen Verzerrungen und Verdunkelungen des Menschenbildes geführt hat: Das Gericht. Ottmar Fuchs, legt folgende Interpretation vor: „Wenn es eine neue Welt gibt, dann kann es zwischen der alten und der neuen Welt keinen glatten Übergang geben. Vielmehr ist es nötig, dass sich die Menschen im Gericht auf diese neue Welt hin ausrichten lassen, damit sie in die neue Zukunft nicht wieder das alte hineinbringen, nämlich das Böse und das Leid. Es wird so etwas geben wie eine ‚Schleuse‘ zwischen alter und neuer Welt. Die biblische Botschaft spricht hier vom Gericht.“²¹ Im Bild des Gerichts wird festgehalten, dass Menschen über ihren Tod hinaus Verantwortung für das zu übernehmen haben, was sie individuell und strukturell verbrochen bzw. unterlassen haben. Menschen werden um der Opfer willen zur Rechenschaft gezogen. Der „Gerichtsprozess“ dient jedoch nicht dazu, Bestrafungsprozesse zu initiieren, sondern dazu, Menschen Umkehr und Reue zu ermöglichen, denn: „Im Gericht verwirklicht sich die allumfassende Gnade für alle Menschen.“²² Menschen brauchen das Gericht daher trotz seines Ernstes nicht zu fürchten, denn es eröffnet ihnen die Chance, ihren Ebenbildcharakter zu erkennen. Das christliche Menschenbild zeichnet sich somit durch einen kaum zu überbietenden (Heils)Optimismus aus. Mensch-Sein und Erlöst-Sein dürfen in einem Atemzug genannt werden.²³ Der Mensch,

20 Pöhlmann, Wo aber bleibt die Seele? – Leben nach dem Tod, 148.

21 Fuchs, Das Jüngste Gericht, 30.

22 Fuchs, Das Jüngste Gericht, 147.

23 Vgl. Werbick, Erlösung, Aus katholischer Sicht, 242.

ein Wesen, das schon in der irdischen Lebenszeit eine (Vor)Ahnung ewigen Lebens entwickeln und daraus Kraft für sein alltägliches Leben schöpfen kann. Der Mensch, ein Hoffnungs-Wesen, das selbst in tiefster Not und Verzweiflung die Hoffnung auf ein heiles Leben im Diesseits und/oder Jenseits nicht aufgeben muss, weil es selbst dann, wenn alle Fakten dagegen sprechen, längst in die universale Heils- und Erlösungsgeschichte Gottes eingebunden ist.

Müssen Menschen dann aber Angst haben vor Satan und Dämonen? „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, unserem Herrn“ (Römer 8,38–39). Wenn dem so ist und Satan tatsächlich für alle Zeiten entmachtet wie ein Blitz vom Himmel fiel (Lukas 10,18), dann dürfen wir darauf vertrauen, dass der Mensch kein Austragungsort kosmisch dimensionierter Schlachten zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Teufel, zwischen Engeln und Dämonen ist.²⁴ Wir dürfen darauf vertrauen, dass Mensch-Sein wirklich ganz und gar Mensch-Sein bedeutet, weshalb keine un-menschlichen Kräfte in Menschen fahren und sie zu Besessenen machen.

Unantastbare Würde und gleicher Wert

Jeder Mensch besitzt aus christlicher Sicht eine unantastbare Würde. Jeder Mensch ist aus christlicher Sicht gleich viel wert. Und dies aus drei Gründen:

- » Weil ein jeder Mensch zu begreifen ist als ein Geschöpf, Bundespartner und Ebenbild Gottes, der so, wie er ist, von Gott geliebt wird.
- » Weil ein jeder Mensch darauf vertrauen darf, trotz seines Sünder-Status als bereits erlöstes Wesen in eine universale unaufhaltsame Heilsgeschichte eingebunden zu sein.
- » Weil in jedem Menschen Gott als Heiliger Geist erfahrbar werden kann.

²⁴ Vgl. Leimgruber, Kein Abschied vom Teufel, 335.

Aus christlicher Sicht ist jedes menschliche Leben – so wie es ist – heilig und unantastbar. Da alles menschliche Leben als gleich wertvoll erachtet wird, sind Kategorien wie Über-Menschen, Unter-Menschen oder Herren-Menschen obsolet. Keinem lebenden Menschen darf das Person-Sein und damit indirekt seine Würde abgesprochen werden.²⁵ Jeder Mensch steht unter dem Schutz Gottes und ist deshalb vor Entwürdigungen jeglicher Art zu schützen. Solange ein Mensch lebt, ist dieses (oftmals hilflose) Leben wertvoll und absolut schützenswert.

Körper

„Die Erfahrung der Leiblichkeit ist die Urerfahrung des Menschseins²⁶“. Aus biblischer Sicht gilt der Körper als extrem wertvoll, denn er ist ein einmaliges Geschenk des Schöpfers. Er gehört unlösbar zum Menschen dazu, weshalb er keinesfalls als unwichtig oder gar minderwertig abgelehnt, vernachlässigt oder gar misshandelt werden darf. Wenn Gott tatsächlich einen menschlichen Körper angenommen hat, und wenn Jesus körperlichen Genüssen tatsächlich zugetan war, weshalb er sogar als Fresser und Säufer diffamiert worden ist (Matthäus 11,19), dann lässt sich schlussfolgern, dass der Körper für den Menschen eine so wichtige Bedeutung hat, dass Mensch-Sein und Im-Fleisch-Sein (Johannes 1,14) zusammengehören. Dass der Körper, den es zu würdigen, zu hegen und zu pflegen gilt, ein bzw. der Erfahrungs-Ort Gottes ist, dieses Wissen wird uns seit Tausenden von Jahren tradiert, weshalb wir bereits in 1 Korinther 6,7 auf die rhetorische Frage stoßen: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Körper ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?“ Für Paulus stand daher fest, dass Jesus Christus nicht gegen, sondern im und durch den Körper verherrlicht werden will (Philipper 1,20). Dass es jedoch gerade der Körper ist, der Menschen aufgrund seiner Staub-Beschaffenheit auch abgrundtiefen

²⁵ Christliche Anthropologie steht somit im Widerspruch zu philosophisch-ethischen Positionen wie denen Peter Singers. Singer geht davon aus, dass Mensch-Sein und Person-Sein nicht deckungsgleich sind, weshalb auch nicht jedem menschlichen Wesen gleiche Würde zukommt. Dementsprechend ist auch nicht alles menschliche Leben schützenswert. Vgl. Singer, Praktische Ethik.

²⁶ Gruber, Das entzauberte Geschöpf, 85.

Schmerz bereitet und Menschen zu gebrechlichen und sterblichen Wesen macht, diese Erfahrung blieb weder Jesus Christus am Kreuz, noch allen Geschöpfen bis auf den heutigen Tag erspart.

Wenden wir uns Erkenntnissen zu, die uns Wissenschaften wie Medizin und Biologie über Mensch-Sein zur Verfügung stellen, dann zeigt sich, dass diese trotz divergierender Sprachspiele letztlich in eine ähnliche Richtung weisen: Wir lernen, dass unser aus einem plumpen Zellverband grazil ausdifferenziert Körper aufgrund des komplizierten Zusammenspiels von Organen, Geweben, Muskeln, Sehnen, Bändern, Knochen, Knorpeln, Fett, Körperflüssigkeiten, Nerven und Gehirn ein komplexes genetisch, elektrophysiologisch, endokrinologisch und neurobiochemisch gesteuertes, rekursiv vernetztes, autopoietisches System ist. Ein äußerst effizientes System, das vom Menschen keine permanent durchzuführende Überwachungs- und Reparaturarbeiten einfordert. Aber auch ein äußerst störanfälliges System, das über kurz oder lang kaputt geht. Im-Körper-Sein ist somit eine höchst ambivalente Erfahrung. Körperlichkeit ermöglicht Genuss, Freude, Fröhlichkeit und Wohlbefinden, weshalb der Körper ein Ort von Heil sein kann. Körperlichkeit impliziert aber auch Leid, Verwundbarkeit und Verletzbarkeit, weshalb der Körper zum Ort von Un-Heil wird.

Psyche

Aus biblischer Sicht ist der Mensch ein denkendes, kluges, weises, (nach sich selbst) fragendes, sich erinnerndes, frohsinniges, humorvolles, hoffendes, (mit)fühlendes, liebendes, trauerndes, entscheidungsfähiges, moralisches und aktiv handelndes Wesen (vgl. Jesus Sirach 17).

Ziehen wir Erkenntnisse moderner Humanwissenschaften wie Psychologie (ausdifferenziert nach den verschiedenen Psychotherapieschulen) und Psychiatrie (als Teildisziplin der Medizin) hinzu, dann können wir von diesen Wissenschaften, die sich ausdrücklich der Psyche des Menschen widmen, etwas über die Komplexität dessen lernen, was wir bereits ansatzhaft aus biblischen Texten wissen. Wir lernen, dass der

Mensch ein mit messbaren (z. B. Intelligenztests) kognitiven, affektiven, kreativen und Verhaltens-Fähigkeiten ausgestattetes Lebewesen ist. Fähigkeiten, die menschliches Leben enorm bereichern können. Fähigkeiten, die jedoch nicht immer in vollem Maße ausgebildet werden und zumeist im Lauf des Lebens auch wieder verloren gehen. Wir lernen, dass die Psyche im Zusammenspiel mit dem Körper auf vielfältige Weise erkranken kann (Depressionen, Psychosen, Neurosen etc.), was sich fatal auf den ganzen Menschen auswirkt.

Geist

Das Wort „Geist“ wird in der deutschen Sprache oft mit Verstand, Vernunft, Intellekt – d.h. mit psychischen Fähigkeiten – gleichgesetzt. Weil jedoch „Geist“ die deutsche Übersetzung des lateinischen Wortes „spiritus“ ist, wird in diesem Beitrag dafür votiert, das Wort „Geist“ im biblischen Sinn zu verwenden. Dabei gilt es, „Heiliger Geist“ und „Geist“ zu unterscheiden:

In der Bibel wird davon erzählt, dass Gott als „Heiliger Geist“ (die ruach) von Beginn der Schöpfung an erfahrbar in unserer (Alltags)Welt präsent ist.

Weil jeder Mensch „Geist“ hat, ist es ihm möglich, den Heiligen Geist in seinem Körper mit Hilfe seines Verstandes und seiner Gefühle (Psyche) zu erspüren, sich inspirieren und begeistern zu lassen, um daraus Kraft für das eigene (Über)Leben und Sterben ziehen zu können. Für Kardinal Karl Lehmann ist es daher die Geist-Dimension, die es den Menschen ermöglicht, sich nicht nur den unentrinnbaren Bedingungen des Hier und Jetzt zu unterwerfen, sondern Faktisches, Empirisches und Normales immer wieder auf Mögliches, Para-Normales und Transzendentes hin überschreiten zu können.²⁷ Für Karl Rahner ist der Mensch daher erst richtig erfasst, wenn er gesehen wird als ein Wesen der Transzendenz,²⁸ das a priori, d. h. tatsächlich von seinem angeborenen

²⁷ Vgl. Lehmann, *Aus Gottes Hand in Gottes Hand.*, 254.

²⁸ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 45.

Wesen her, dazu in der Lage ist, die eigenen Fühler in die über-irdische Wirklichkeit auszustrecken und dort nicht ins Leere, sondern auf Gott zu stoßen.

Sozial und kontextuell

Schlagen wir die Bibel auf, dann tritt uns der Mensch als ein Beziehungswesen entgegen. Beide Schöpfungsberichte erzählen davon, dass Gott es nicht gut fand, dass der Mensch alleine sei, weshalb er ihn in der und Gleichwertigkeit von Mann und Frau schuf (Genesis 1,27; Genesis 2,18).²⁹ Der Vorteil der Zweisamkeit wird uns in Kohelet 4, 9–11 auf nachvollziehbare Weise erläutert: „Zwei sind besser als einer ... Denn wenn sie hinfallen, richtet einer den anderen auf. Doch wehe dem, der alleine ist, wenn er hinfällt, ohne dass einer bei ihm ist, der ihn aufrichtet. Wenn zwei zusammen schlafen, wärmt einer den anderen; einer allein – wie soll der warm werden?“ Dass es Vorteile hat, sich nicht nur auf eine Zweierbeziehung festzulegen, sondern ein soziales Netzwerk aufzubauen, lässt sich ebenfalls bereits in der Bibel nachlesen. Menschen werden dort nicht nur in ihren familiären und freundschaftlichen Verflechtungen, sondern auch in ihrer Sippen- und Volkszugehörigkeit positioniert. Ein Netzwerk, das ihnen Zugehörigkeit, Schutz, Geborgenheit und auch Überleben garantiert. Menschen erfahren sich als Mit-Menschen, die im gottgewollten Mit-Einander und Für-Einander existieren. Menschen sind aufeinander angewiesen, sie sorgen füreinander, übernehmen Für-Sorge füreinander. Eine Form von gegenseitiger Abhängigkeit, die keine Schwäche, sondern eine Stärke von Mensch-Sein ausmacht. Wenn der Mensch tatsächlich Gott ähnelt, dann ist folgende Behauptung Peter F. Schmidts durchaus haltbar: „Der Mensch ist Beziehung.“³⁰ Dementsprechend ist auch Eberhard Jüngels drastischer Schlussfolgerung zuzustimmen: „Ein in splendid isolation existierender Mensch wäre gerade kein wahrer Mensch. Ein auf sich selbst reduzierter Mensch wäre nichts anderes als – eine Leiche.“³¹

29 Vgl. Lenzen, Gottesverständnis, 72.

30 Schmid, Der Mensch ist Beziehung.

31 Jüngel, Was ist der Mensch?, 90.

Das Beziehungswesen Mensch lässt sich zudem nur auf dem Hintergrund kontextueller Rahmenbedingungen (geschichtlich, gesellschaftlich, politisch, kulturell, strukturell, ökonomisch, ökologisch) begreifen, die gottgewolltes Mensch-Sein ermöglichen, aber auch be- und verhindern können.

Ganzheitlicher geheimnisvoller Mensch

Erst durch das komplexe Zusammenspiel der körperlichen, psychischen, geistigen, sozialen und kontextuellen Dimension wird der Mensch zum gottgewollten Menschen. Aus christlicher Sicht lässt sich der Mensch deshalb am treffendsten als ein multidimensionales Wesen umschreiben. Die verschiedenen Dimensionen der gottgewollten Menschen dürfen deshalb nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn im christlichen Kontext ausdrücklich auf einer ganzheitlichen Sichtweise des Menschen bestanden wird, dann unterscheidet sich diese deutlich vom Ganzheitlichkeitsverständnis esoterischer Bewegungen wie z. B. New Age, wo Körper, Psyche und Geist in Gleichklang gebracht werden sollen, um dem harmonisierendem Ideal radikaler Selbstverwirklichung näher zu kommen. Aus christlicher Sicht will der Begriff Ganzheitlichkeit festhalten, dass der Mensch als ein höchst ambivalentes Wesen mit enormen Möglichkeiten und vielen Begrenzungen, mit Gelingendem und Misslingendem, mit Licht- und Schattenseiten zu begreifen ist.

Aus christlicher Sicht ist und bleibt der Mensch sowohl für sich selbst als auch für alle (!) anderen ein Geheimnis. Gelingt die Enträtselung eines Teil-Geheimnisses, wird zumeist nur der Blick auf weitere, noch komplexere Geheimnisse geschärft. „Was ist der Mensch“? Ebenso wie Gott wird auch der Mensch immer „mehr“ sein, als alle Antworten suggerieren. Deshalb gilt: „Der Mensch: definitiv undefinierbar.“³²

32 Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie, 29.

2. Heilung und/oder Heil

Psycho-somatisch Heilen

Sehen wir im Menschen wirklich eine gottgewollte „Gute Seele“, dann gilt es, Jesu Auftrag, Kranke zu heilen (Matthäus 10,8) ernst zu nehmen. Wenn Menschen körperliche Schmerzen haben, psychisch leiden und sich danach sehnen, (wieder) gesund zu werden, dann dürfen wir sie nicht damit vertrösten, dass sie wie Jesus klaglos ihr Kreuz zu tragen haben.

Es ist unsere Aufgabe, Menschen aktiv zu unterstützen, sich medizinisch behandeln zu lassen und sie während therapeutischer und rehabilitativer Maßnahmen nicht allein zu lassen. Es ist unsere Aufgabe, gerade den Menschen, die schlichtweg nicht wissen, was ihnen zusteht, die zu bescheiden sind, dies einzufordern, oder die sich z. B. aus kulturellen Gründen sprachlich nicht ausdrücken können, hilfreich zur Seite zu stehen. Es ist unsere Aufgabe, Kontakte zu psychosozialen Hilfseinrichtungen herzustellen, in denen z. B. Obdachlose, die nicht krankenversichert sind, kostenlos geheilt werden können. Es ist unsere Aufgabe, Menschen spirituell auf individuelle Art so zu begleiten, dass sie ihre Geist-Dimension spüren. Wir möchten, dass Menschen erfahren, dass für Gott nichts unmöglich ist, dass sie sich vom Heiligen Geist wortwörtlich be-geistern lassen und dadurch Anschluss an ihre inneren Kraftquellen finden, wodurch (Selbst)Heilungsprozesse gefördert, vielleicht sogar in Gang gesetzt werden.

Nehmen wir aber zugleich ernst, dass Jesus nicht alle kranken Menschen in seiner Umgebung geheilt hat, weil Heilen für ihn ein symbolhaftes Geschehen war, das anschaulich machen sollte, dass das Reich Gottes nicht erst am Ende der Zeit machtvoll errichtet wird, sondern bereits hier und jetzt durch zwischenmenschliches Handeln (diakonia) mitten in der Welt angebrochen ist; nehmen wir ernst, dass Jesus weder nachzuahmende Heilungs-Rituale vollzogen hat noch seine JüngerInnen unter Heilungs-Druck gesetzt hat; nehmen wir ernst, dass Jesus immer wieder darauf verwies, dass nicht sein menschliches

Handeln, sondern Gott selbst es ist, der Heilungskräfte freisetzt, dann gilt es festzuhalten: Alle Versuche, Gott (den Heiligen Geist) für (Wunder)Heilungs-Zwecke (öffentlichkeitswirksam) instrumentalisieren zu wollen, sind mit äußerster Skepsis zu betrachten! Spektakulär ablaufende Heilungs- und Befreiungsgottesdienste sind daher ebenso fraglich, wie christliche Therapiezentren, in denen ausschließlich ChristInnen mit Hilfe spezifisch christlicher Psychologie und Psychotherapie geheilt werden sollen. Äußerungen wie folgende, die nicht nur im freikirchlichen Kontext immer häufiger zu hören sind, sind daher m. E. äußerst skeptisch zu betrachten, da sie unerfüllbare Erwartungen wecken: „Heute geschehen in christlichen Gemeinschaften und Gemeinden wieder unzählige Heilungswunder, von spürbaren, aber medizinisch unerwarteten Beschleunigungen „natürlicher“ Heilungsprozesse bis zu Spontanheilungen bei Kranken im Endstadium.“³³

Heilsam handeln

„In der säkularisierten Gesellschaft hat kirchliche Pastoral dann eine Chance, wenn sie therapeutisch ist ... Deshalb sollte sich das christlich-kirchliche Angebot in Hinblick auf den freien Markt der Therapien und Weltanschauungen als umfassendes, Einheit stiftendes Heilungssystem erweisen.“³⁴ Dieser, vom Kapuziner-Pater Guido Kreppold aufgestellten These, ist m. E. aus folgendem Grund zu widersprechen: Sowohl soziologische als auch philosophische Gesellschaftsanalysen kommen zu dem nachvollziehbaren Ergebnis, dass in westlichen Kulturen zu Beginn des 21. Jahrhunderts Machbarkeits-, Perfektionierungs-, Gesundheits-, Schlankheits-, Fitness-, Jugendlichkeits-, Anti-Aging-Ideologien vorherrschen. Menschen setzen sich zunehmend selbst und andere unter Druck, möglichst gesund und jung zu bleiben, für den Arbeits- und Beziehungsmarkt attraktiv zu bleiben. Dementsprechend selbstironisch kommentiert Manfred Lütz aus psychiatrischer Perspektive: „Diät-Bewegungen gehen wie wellenförmige Massenbewegungen über Land und übertreffen in ihrem Ernst die Büsser- und

³³ Kopfermann, Farbwechsel, 176.

³⁴ Kreppold, Der ratlose Mensch und sein Gott, 49/46.

Geißlerbewegungen des Mittelalters bei weitem ... Es gibt Menschen, die von morgens bis abends nur noch vorbeugend leben, um dann gesund zu sterben. Doch auch wer gesund stirbt, ist definitiv tot.“ Aus theologischer Perspektive zieht Kollegin Regina Ammicht-Quinn sogar folgenden Schluss: „Hinter diesem Körper-Kult verbirgt sich – gegen den äußeren Anschein – eine Körperverachtung, die einer traditionellen antik-christlichen Körperverachtung ähnelt. Wie einst der Körper zugunsten der Seele abgetötet werden musste, muss heute der Körper zugunsten des neuen, gesünderen, schöneren, leistungsfähigeren, „richtigen“ Körpers kasteit oder verbessert, „upgraded“ werden, um akzeptabel zu sein.“

Heilsam mit Menschen umgehen bedeutet auf diesem Hintergrund, nicht um jeden Preis mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln heilen zu wollen und dadurch systemstabilisierend unmenschliche Ideologien zu verstärken, sondern Menschen darin zu unterstützen, ihre gottgewollte Staub-Dimension zu akzeptieren und bewusst in ihr Leben zu integrieren. ChristInnen wollen Menschen vermitteln, dass sie sich vorherrschenden gesellschaftlichen Ideologien widersetzen und den Mut finden, sich selbst zu entschleunigen, sich ihrer Gebrechlichkeit und Endlichkeit zu stellen, damit sie in Würde alt werden und ihr gottgeschenktes Leben zur rechten Zeit auch wieder loslassen können (ars moriendi).

Heilsam handeln verlangt zudem, den Blick auf den ganzen Menschen mitsamt seinen sozialen Vernetzungen und kontextuellen Rahmenbedingungen zu lenken. Heilsam mit und für unsere Mit-Menschen Da-Sein verlangt, nicht primär deren ewiges Seelen-Heil im Blick zu haben, sondern ihr konkretes irdisches Heil!

Wie uns biblische Erzählungen und historische Forschung nahe legen, waren die frühen christlichen Gemeinden gerade deswegen besonders anziehend für Arme, Sklaven und Benachteiligte, weil dort Jesu Versprechen radikal ernst genommen wurde, dass das Reich Gottes bereits auf Erden angebrochen ist und dass alle Menschen durch ihren

unspektakulären Dienst am Nächsten (diakonia) Bausteinchen dazulegen können, damit es wächst. Dementsprechend hoch war die Bereitschaft, sich um das konkrete, auch materielle Wohl der Mit-Menschen zu sorgen, damit alle Menschen in Würde (über)leben konnten. In der Konsolidierungsphase war somit diakonisches Mit-Einander und Für-Einander nahezu ein Erkennungszeichen von ChristInnen. Als diese in den ersten Jahrhunderten jedoch die Erfahrung machen mussten, dass Jesus Christus nicht wie ursprünglich erwartet als Weltenrichter irdische Geschichte zu ihrem Ende führen wird, verschob sich die Heils-Erwartung mehr und mehr vom konkreten irdischen Heil hin zum jenseitigen Seelen-Heil, weshalb auch der diakonische Einsatz füreinander an Bedeutung verlor: „Heil-in-und-durch-Geschichte wurde transformiert zur Hoffnung auf Heil-außerhalb-und-nach-der-Geschichte.“ Dass in der Folge ChristInnen und SeelsorgerInnen nicht selten dazu tendiert haben, irdische Nöte zu bagatellisieren und einander auf das Jenseits zu vertrösten, anstatt einander zu ermutigen, sich zu solidarisieren und die diesseitigen Nöte zu beheben, ist daher nicht gerade verwunderlich.

Die Rückbesinnung auf die Komplexität des christlichen Menschenbildes ermutigt uns dazu, diakonisches Handeln keinesfalls aus unseren pastoralen Großräumen in Einrichtungen von Caritas und Diakonie „outzusourcen“.

Als ChristInnen glauben wir fest daran, dass ein jeder Mensch tatsächlich auf endgültiges jenseitiges Heil bei Gott hoffen darf, dass diese Hoffnung uns Menschen jedoch nicht davon entbindet, uns für konkrete diesseitige Erfahrungen von Heil aktiv einzusetzen.

Prof. Dr. Dr. Doris Nauer: *Lehrstuhl für Pastoraltheologie und diakonische Theologie, Philosophisch-theologischen Hochschule Vallendar*

Literatur

- Ammicht-Quinn, Regina: *Jung – schön – fit und glücklich?*, in: Severin Lederhilger (Hrsg.): *Gott, Glück, Gesundheit*, Frankfurt 2003, 72–88.
- Baumgartner, Isidor: *Vom Proprium christlicher Caritas*, in: *Theologie und Glaube* 94 (2004) 187–198.
- Beinert, Wolfgang: *Die Leib-Seele Problematik in der Theologie*, Köln 2002.
- Ben-Chorin, Schalom: *Was ist der Mensch. Anthropologie des Judentums*, Tübingen 1986.
- Bremmer, Jan, *The soul in early and classical Greece*, in: Johan Figl / Hans-Dieter Klein (Hrsg.): *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002, 159–170.
- Dautzenberg, Gerhard: *Mensch. Neues Testament*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 7, 3. Aufl., Freiburg 1998, 110–113.
- Dirscherl, Erwin: *Grundriss Theologischer Anthropologie*, Regensburg 2006.
- Eggenberger, Thomas: *Schöpfung und Abbild*, in: *Wort und Antwort* 45 (2004) 40–41.
- Fuchs, Ottmar: *Das Jüngste Gericht*, Regensburg 2007.
- Furedi, Frank: *Therapy Culture*, London 2004.
- Gruber, Franz: *Empathisches Menschsein. Eine Skizze zur theologischen Anthropologie*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 150 (2002) 381–392.
- Gruber, Franz: *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Regensburg 2003.
- Gruber, Franz: *Heilwerden im Fragment*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 145 (11997) 227–237.
- Janowski, Bernd: *Der Mensch im Alten Israel*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005) 143–175.
- Jüngel, Eberhard: *Was ist der Mensch?*, in: *Was ist der Mensch noch?*, Hannover 2002, 63–90.
- Klaiber, Walter: *Der gerechtfertigte Mensch*, in: Ulrike Mittmann-Richter u. a. (Hrsg.): *Der Mensch vor Gott*, Neukirchen 2003, 133–146.
- Knobloch, Stefan: *Mensch*, in: *Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen*, hrsg. v. Herbert Haslinger u. a., Mainz 1999, 343–351.
- Kopfermann, Wolfram: *Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens*, Emmelsbüll 1990.
- Kreppold, Guido: *Der ratlose Mensch und sein Gott*, Freiburg 1994.
- Kügler, Joachim: *Seele*, in: Angelika Berlejung (Hrsg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 364.
- Lehmann, Karl: *Aus Gottes Hand in Gottes Hand. Kreatürlichkeit als Grundpfeiler des christlichen Menschenbildes*, in: Ute Leimgruber: *Kein Abschied vom Teufel*, Münster 2004.
- Lenzen, Verena: *Gottesverständnis, Perspektiven Feministischer Theologie*, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Band 2*, hrsg. v. Peter Eicher, München 2005, 71–74.
- Lütz, Manfred: *Vom Gesundheitswahn zur Lebenslust*, in: Severin Lederhilger (Hrsg.): *Gott, Glück, Gesundheit*, Frankfurt am Main 2003, 32–54.
- Neumann-Gorsolke, Ute: *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung*, Neukirchen 2004.
- Pöhlmann, Horst Georg: *Wo aber bleibt die Seele? – Leben nach dem Tod*, in: Werner Wasmuth (Hrsg.): *Wo aber bleibt die Seele?*, Münster 2004, 141–150.
- Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984.
- Schmid, Peter: *Der Mensch ist Beziehung*, in: *Diakonia* 29 (1998), 229–239.
- Schneider-Flume, Gunda: *Zur Frage nach dem christlichen Menschenbild*, in: Eva-Marie Becker (Hrsg.): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, Tübingen 2005, 347–365.
- Schusterman, Richard: *Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur*, in: Kuhlmann, Andreas (Hrsg.): *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*, Frankfurt am Main 1994, 241–277.

- Seebass, Horst: Naepaes, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band 5, hrsg. v. G. Botter-weck u. a., Stuttgart 1986, 531–555, 538.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart 2002.
- Vorgrimmler, Herbert: *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003.
- Wenzel, Knut: *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils*, Freiburg 2003.
- Werbick, Jürgen, *Erlösung. Aus katholischer Sicht*, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Band 1, hrsg. v. Eicher, Peter. München, 2005, 237–243.
- Wolff, Hans-Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1974.

Weitere Informationen zum Katechetischen Prozess
im Bistum Osnabrück finden Sie unter:
www.katechetischer-prozess.de

