Klaus Hagedorn
(Hrsg.)

Biotope der Ermutigung

25 Jahre Hochschulpastoral in Oldenburg

BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Die Drucklegung des Buches wurde durch finanzielle Zuwendungen folgender Institutionen gefördert:

- Präsidium der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
- Institut für Pädagogik sowie Dekanat der Fakultät 1
- Universitäts-Gesellschaft Oldenburg
- Bischöflich Münstersches Offizialat Vechta
- Katholische Hochschulgemeinde Oldenburg

Umschlag unter Verwendung der Kugelschreiberzeichnung „Die sanfte Gewalt des Lebendigen“, 1980, von Roland Peter Litzenburger

Verlag/Druck/Vertrieb:

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
E-mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.ibit.uni-oldenburg.de

Oldenburg, 2008

ISBN 978-3-8142-2107-6

**Denn wer sich
davor hütet,
die Gefahren
des Lebens
auf sich zu
nehmen,
so wie es die
Geschichte
von uns
verlangt,
der wird sein
Leben
verlieren.
Wer sich
hingegen
aus Liebe zu
Christus
in den Dienst
der anderen
stellt,
der wird leben
wie das
Samenkorn,
das stirbt,
jedoch in
Wirklichkeit
lebt.**

*Oscar A. Romero
am 24. März 1980*

Inhalt

Vorwort
Adelheid Busch / Friedrich W. Busch 17

Pastoral in Hochschulen

Klaus Hagedorn
Standort-Suche für eine Hochschulgemeinde in der Wohlstandsgesellschaft 25

Norbert Mette
Quo vadis ecclesia?
Ausgangspunkte und Optionen in der Hochschulpastoral 57

Ottmar Fuchs
Zur Zukunft einer weltkirchlichen Pastoral 69

Guido Groß
Hochschulgemeinden als politische Orte 85

Winfried Gebhardt
Über „christlich-fundamentalistische“ Gruppierungen und die Empfänglichkeit für „einfache Antworten“ 99

Haltungen und Hintergründe

Fulbert Steffensky / Dorothee Sölle
Solidarität und Nächstenliebe 117

Gotthard Fuchs
Revolutionäre Geduld – Demut: eine alte Tugend neu entdeckt 123

Johannes Gründel
Toleranz – eine Gratwanderung 139

Cristy Orzechowski
„… auf dass die Erde bewohnbar bleibe …“ 149

Rupert Neudeck
Sich nie die Tat ausreden lassen 163

Barbara Moschner
Aus Fehlern lernen? 179

Horst-Eberhard Richter
Die Krise der Männlichkeit in der unerwachsenen Gesellschaft 191

Menschen mit Rückgrat

Dorothee Sölle
Dorothy Day: Ohne Geld – ohne Gewalt 203

Hildegard Goss-Mayr und Klaus Hagedorn im Gespräch
Der Mensch vor dem Unrecht
Auf dem langen gewaltfreien Weg zu Frieden in Gerechtigkeit 217

Werner Huffer-Kilian
Solo Dios basta – Gott allein genügt
Entdeckungen der Teresa von Avila 233

Laurentius Höhn OP
Alfred Delp SJ und Pierre Claverie OP
Eine persönliche Skizze zum Geprägtsein durch die Geschichte 245

Bernhard Klaschka/Julia Stabentheiner
Namen statt Nummern 255

Kirche und Standpunkte

Franz Kamphaus
Unser Standort ist die Eine Welt 265

Hans Werners
Was mir besonders am Herzen liegt
Unzensierte Gedanken mit Blick auf eine menschlichere Gesellschaft und Kirche 269

Hadwig Müller
Das Neue als Kriterium von Erneuerung 289

Josef Sayer im Gespräch mit Alexander Foitzik
„Nicht von den Armen separieren“ 307

Álvaro Leonel Ramazzini Imeri
„In die Täler von Leid und Verzweifelung der Nahen und Fernen hinabsteigen“ 319

Jürgen Werbick
40 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil
Eine kritische Positionsbestimmung 323

Theologie und Optionen

Heinz Missalla
Der Glaube als Protest gegen die Absurdität einer Welt ohne Gott 341

Martha Zechmeister
Memoria passionis
Glauben mit Sensibilität für die Leiden der Anderen 347

Giancarlo Collet
„Aus dem Schlummer der Unmenschlichkeit erwacht“
Laudatio zur Ehrenpromotion von Jon Sobrino 359

Martin Maier SJ
Zur Theologie der „gekreuzigten Völker“ 371

Saskia Wendel
Zum Zusammenspiel von systematischer und praktischer Theologie
Ein Impuls für theologisches Nach-Denken 389

Francis X. D'Sa SJ
Das Göttliche in allem – Christentum und Dialog 397

Christina Aus der Au
Theologie und Neurowissenschaften im Dialog 413

Zeichen und Bewegungen

August Heuser
Im Bild: Misere und Rettung
Die Suchbewegung des Roland Peter Litzenburger 437

Ludwig Kaufmann SJ
Roland Peter Litzenburger – eines Widerständigen Bilder 457

Marianne Schulte-Kemna
Ich sehe, darum bin ich
Meine Zugänge zum Bildner Frederik Franck 461

Liebe und Partnerschaft

Norbert Wilbertz
Jahreszeiten der Liebe
Der spannende Weg im Miteinander zu sich selbst 481

Hans Jellouschek
Paarberatung und Paartherapie 491

Aufbrüche und Lernerfahrungen

Dominik Blum / Jörg Hilgers
„Machen Sie sich keine Sorgen – wir werden einen Weg finden!"
Lerngeschichten von Begegnungen in Exposure- und Dialog-
Programmen in Guatemala 509

Maria Ulrike Morsell / Teresa Samayoa Fernández
Die Sozialpastoral der Caritas im Quiché in Guatemala 523

Jürgen Kaiser
Ein Schritt gegen die Sklaverei unserer Zeit
erlassjahr.de und seine Hoffnungen 539

Anika Schroeder
Klimaschutz in Solidarität mit den Opfern
Eine Akzentsetzung von MISEREOR 553

Martin Wolpold-Bosien
Die erfolgreiche Kampagne zur Verteidigung
mexikanischer Arbeitsrechte
Ein Fallbericht 565

Maria Christine Zauzich
„Guatemala – Nie wieder!“ 577

Renate Schüssler
Menschen-Rechte statt Almosen. Die Stoßrichtung von FIAN 591

Herbert Froehlich
Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Diakonat des Schalom
Ein Beitrag aus dem Oekumenischen Dienst im Konziliaren Prozess 611

Reinhard Voß
Politische Handlungsoptionen für Christen
Eine Stimme aus der Pax Christi Bewegung 627

Nachwort

Bernd Winter/Dominik Blum
Missionarische Hochschulpastoral – mehr als ein ermutigendes Biotop 635

Autorinnen und Autoren 641

Allen dankbar gewidmet,
die das Leben der
Katholischen Hochschulgemeinde
in Oldenburg
in den vergangenen
25 Jahren
mitgetragen
und mitgestaltet
haben.

Die Anregung zur Herausgabe dieses Buches erhielt ich bei den Vorbereitungen zur Feier des 25-jährigen Bestehens der Katholischen Hochschulgemeinde (KHG) Oldenburg. Die Feier fand am 5. und 6. Juli 2007 statt. Im Zentrum standen ein Gottesdienst mit den Bischöfen Alvaro Ramazzini (Guatemala) und Heinrich Timmerevers (Vechta) sowie mit dem Leiter von MISEREOR Josef Sayer und ein Symposion „Was die Welt zusammenhält? … damit die Erde bewohnbar bleibt und wird – für alle". Dazu hatten wir u. a. Persönlichkeiten eingeladen, die die Entwicklung der Hochschulgemeinde und das Konzept unserer hochschulpastoralen Vorstellungen begleitet und geprägt haben. Im Kontext der Gespräche und Begegnungen mit ihnen konkretisierte sich das Konzept für das nun vorliegende Buch. Es nimmt vor allem die Anliegen und die Stoßrichtung der Hochschulpastoral in Oldenburg in den Blick und ist insofern auch eine Dokumentation unserer nun 25 Jahre umfassenden Arbeit als Kirche an Universität und Fachhochschule.

*

Über die Jahre ist uns immer wichtiger geworden mitzuarbeiten an einer gerechteren, am Gemeinwohl orientierten, die Würde aller Menschen respektierenden Welt. Eine Hochschulgemeinde arbeitet am gesellschaftlichen Ort

der Universität und Fachhochschule. Dieser ist auf vielfache Weise in Globalisierungsprozesse eingebunden und bedenkt und gestaltet diese mit. Weil wir uns mit der Welt, so wie sie ist, nicht abfinden, mischen wir uns ein, so wie wir es vermögen. Wir suchen die Zusammenarbeit mit Menschen in den Hochschulen und vernetzen uns zwischen Süd und Nord und Ost und West. Eine Kernaufgabe sehen wir in der Förderung von empathischer Intelligenz gegen die weitgehend vorherrschende apathische Annahme, dass die Dinge sich schon „irgendwie“ regeln werden. Wir möchten unsere Stimme erheben für eine nachhaltige und zukunftsfähige Entwicklung, die die sozialen, ökonomischen und ökologischen Dimensionen berücksichtigt. Gerechtigkeit erwarten wir nicht erst im Jenseits. Gottes Herrschaft beginnt hier und jetzt und für alle Menschen. Als Christen beziehen wir uns auf jemanden, der sich nicht nur mit den Hungernden und den Armen solidarisiert hat, sondern weit mehr: Jesus hat sich mit ihnen identifiziert: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan“ (vgl. Mt 25,40). Immer wieder neu suchen wir danach, wie wir diese Option umsetzen, wie wir sie mit unserem Leben verknüpfen und uns in ihr verwurzeln.

*

In *Biotope der Ermutigung* schreiben Menschen, die die Arbeit der KHG aus der Nähe oder Ferne unterstützt und wohlwollend begleitet haben, sei es durch Vortragstätigkeiten, durch Seminare und Begegnungen, sei es durch Kooperation in Projekten und Aktionen, sei es durch Freundschaft, Rat und Inspiration bei der Standort-Suche. Es sind Menschen, die wach und kritisch das Zeitgeschehen in Gesellschaft, Politik und Kirche wahrnehmen, die nicht die Ratlosigkeiten der Gegenwart wiederholen und die sich nicht fundamentalistisch verschließen. An ihnen lässt sich ablesen, wie Standpunkte in einer oft als unübersichtlich erlebten Zeit zu finden sind bzw. wie weltoffenes Christsein mit Profil heute aussehen kann.

*

Ich danke allen Autorinnen und Autoren, die durch ihre Beiträge auch ihre Wertschätzung der KHG gegenüber zum Ausdruck gebracht haben. Ihre Texte lesen sich wie ein Echo auf die Arbeit der KHG. Allesamt sind sie Ermutigung, aus sich heraus zu gehen; das heißt ja vor allem „aufbrechen“, die Kruste des Egoismus zerbrechen, der uns in unser eigenes Ich einzusperren sucht.

Besonderen Dank sage ich Adelheid und Friedrich W. Busch. Ohne ihre Unterstützung dieses Projektes und ohne ihren dauerhaften Zuspruch und ihre Ermutigung, die ich schon seit Beginn meiner Tätigkeit als Hochschulseelsorger erfahren durfte, wäre dieses Buch nicht entstanden. Mit viel Geduld und einem hohen Arbeitseinsatz haben sie alle notwendigen Absprachen, Satz- und Korrekturarbeiten besorgt.

Dankbar nenne ich auch Karla Schier für ihre Mitarbeit an der Druckvorbereitung etlicher Texte sowie die MitarbeiterInnen des Druckzentrums der Universität Oldenburg und des BIS-Verlags für jede Hilfe in der Druckvorbereitungsphase. Auch an dieser Stelle soll all denen gedankt sein, die die Drucklegung des Buches finanziell unterstützt haben.

Oldenburg, im Februar 2008 Klaus Hagedorn

Vorwort

Wir sind der Bitte von Klaus Hagedorn, das Vorwort zu dem von ihm konzipierten und herausgegebenen Band „Biotope der Ermutigung. 25 Jahre Hochschulpastoral in Oldenburg“ zu schreiben, gerne nachgekommen; sind wir doch mit der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg (KHG) seit ihrer Gründung im Jahre 1982 aufs Engste verbunden.

Die Universität Oldenburg, die den Namen Carl von Ossietzky Universität Oldenburg erst seit 1991 nach einer erfolgreich geführten Auseinandersetzung mit der niedersächsischen Landesregierung führt, gehört zu den letzten universitären Neugründungen in der Bundesrepublik Deutschland. Die hochschulpolitisch bedeutsame Entscheidung, im Nordwesten der Republik eine Universität zu gründen, ist vor allem zwei Sachverhalten zu danken: zum einen der Tatsache, dass die Stadt Oldenburg und die sie mit prägende Region Weser-Ems bereits über eine traditionsreiche Hochschule für die Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern verfügte und zudem (Teil)Standort einer Fachhochschule mit den mehr als nur regional bedeutsamen fachlichen Schwerpunkten Architektur, Ingenieur- und Vermessungswesen sowie kommunale Verwaltung war, zum anderen der in den 1960er Jahren bildungspolitischen Erkenntnis, dass der steigenden Nachfrage nach (universitären) Studienplätzen durch die Gründung von Universitäten mit regionalen Schwerpunkten am besten Rechnung zu tragen sei. Allerdings ist es auch der für Deutschland typischen Kulturhoheit der Länder und den in den Ländern stets bedachten „Gleichversorgung“ der Regionen mit attraktiven Bildungseinrichtungen zuzuschreiben, dass in einem relativ dünn besiedelten Gebiet wie es der Nordwesten Niedersachsens und das darin als „Insel“ zu betrachtende Bundesland Bremen darstellt, in den späten 1960er Jahren gleich drei Universitäten neu entstanden: neben der Universität Bremen (1971) die Universitäten in Osnabrück (1974) und Oldenburg (1974).

*

Die Gründung der Universität Oldenburg wurde begleitet von heftigen Auseinandersetzungen über deren hochschul- und wissenschaftspolitische Ausrichtung. Ihr Gründungsanspruch lautete: Reform-Universität – womit verbunden sein sollte die Konzipierung neuer Studiengänge unter Berücksichti-

gung und praxisnaher Umsetzung der Ideen vom lebenslangen Lernen, einer engen Verbindung von Theorie und Praxis sowie wissenschaftlicher Weiterbildung.

Die insbesondere aus der regionalen Öffentlichkeit der verantwortlichen Gründungskommission entgegengebrachten Kritikpunkte und Bedenken (u. a. paritätische Zusammensetzung der Gremien, wissenschaftstheoretischer Pluralismus) und die nach Aufnahme des Lehr- und Forschungsbetriebes 1974 zügig einsetzenden Berufungen von HochschullehrerInnen und wissenschaftlichen MitarbeiterInnen, die bereit waren, an der Umsetzung und Weiterentwicklung der Gründungsideen mitzuwirken, brachten die Neugründung Oldenburg schnell ins Gerede und führten zu (politischen) Kennzeichnungen, die alles andere waren als ein Beitrag zur Förderung einer behutsamen und von Zutrauen getragenen Entwicklung, die sich langfristig für den „Bildungsraum Weser-Ems“ als vorteilhaft herausstellen werde.

Heute, im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts stellt sich das alles ganz anders dar. Es kann festgestellt werden, dass die Carl von Ossietzky Universität Oldenburg sich allen Vorbehalten und Einwendungen zum Trotz zu einer auch überregional und international anerkannten und von Studierenden aus dem In- und Ausland nachgefragten Hochschule entwickelt hat, die von den Einrichtungen der Region, der Wirtschaft und vor allem auch der Bevölkerung große Zustimmung und Anerkennung sowie ideelle und finanzielle Förderung erfährt, und die über attraktive Studienangebote und über einen engagierten Lehrkörper verfügt.

*

Wie kam es zur Gründung einer *Katholischen* Hochschulgemeinde (KHG) am Hochschulstandort Oldenburg? An der Pädagogischen Hochschule Niedersachsen (PHN), Abteilung Oldenburg, bestand bereits seit vielen Jahren eine *Evangelische* Studentengemeinde (ESG). Mit ihr zunächst suchten diejenigen katholischen Angehörigen der Universität Kontakt, die daran interessiert waren, neben ihren Verpflichtungen in Lehre und Forschung und in der Verwaltung an der Ausgestaltung des akademischen Hochschulalltags unter besonderer Berücksichtigung pastoraler Gesichtspunkte aktiv mitzuwirken. Aus unterschiedlichen Gründen kam es dann allerdings nicht zu einer von einem kleinen Personenkreis angedachten und angeregten ökumenisch ausgerichteten Hochschulgemeinde. Immerhin gaben KHG und ESG Oldenburg vom Sommersemester 1986 bis Wintersemester 1987/88 in einer gemeinsa-

men Broschüre die jeweiligen Semesterprogramme heraus und feierten ökumenische Semesterschlussgottesdienste.

Vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen in Katholischen Hochschulgemeinden während ihrer Studentenzeit und angeregt durch Gespräche mit erfahrenen und pastoral verantwortlichen Leitern von Hochschulgemeinden vor allem am Universitätsstandort Münster bildete sich ein „Gesprächskreis KHG Oldenburg“, der am 6. Mai 1982 erstmals zu einem Treffen mit dem damaligen Dechanten und Pfarrer von St. Peter in Oldenburg, Meinhard Ratzke, zusammenkam, um die Gründung einer eigenen Hochschulgemeinde in die Wege zu leiten. Der Gesprächskreis setzte sich zunächst nur aus Mitgliedern des Lehrkörpers zusammen – neben den Unterzeichnenden waren das die damaligen Kollegen Thimm, Leißner und Pawlitta. Die entscheidenden Gründungsfragen waren: Wie kann man den Kreis interessierter Studierender und weiterer Universitätsangehöriger „erreichen“? Worauf ist ein Gemeindeleben dauerhaft aufzubauen? Welches Konzept einer Hochschulpastoral ist zu entwickeln und schrittweise zu realisieren?

Ermuntert durch den Zuspruch, den der als Fixpunkt eingeführte monatliche Gottesdienst mit anschließendem Gesprächskreis fand, wurde das Angebot an Begegnungstreffen und Gemeinde stiftenden Veranstaltungen (Adventspredigten, Vortragsveranstaltungen mit auswärtigen Referenten) erweitert und die Voraussetzungen für eine eigenständige Katholische Hochschulgemeinde Oldenburg geprüft. Ein wichtiges und hilfreiches Dokument bei den Gründungsüberlegungen war der Beschluss der Würzburger Synode (1971–1975) zur kirchlichen Arbeit im Bildungsbereich. Unter dem Leitwort „Kirche an der Hochschule“ werden die Hochschulgemeinden beschrieben, deren Arbeit offen sein soll für alle im Hochschulbereich Tätigen. Der für uns zentrale Satz lautete: „An der Hochschule verwirklichen die Hochschulgemeinden die Grundfunktionen der Kirche: Glaubensdienst (Verkündigung), Gottesdienst (Liturgie) und Bruderdienst (Diakonie). Es ist ihre Aufgabe, diese in ihrem vollen Umfang zum Maßstab ihrer pastoralen Tätigkeit zu nehmen“ (Gemeinsame Synode, Bd. 1, S. 543). Es war den Verantwortlichen klar, dass die Hochschulgemeinden dieses „hohe“ Ziel im Vergleich mit den traditionellen Ortsgemeinden nicht ohne weiteres in allen Elementen verwirklichen können. Insofern sind Hochschulgemeinden „Gemeinden sui generis“, was u. a. bedeutet, dass sie sich auf die besonderen Situationen, die an den Hochschulen vorzufinden sind, einlassen müssen. Mithin war eine Situationsanaly-

se gefordert, die von den Mitgliedern des Gesprächskreises nicht allein geleistet werden konnte.

Da in den Diskussionen immer wieder auch Fragen nach dem pastoralen Konzept einer Gemeinde am Hochschulstandort Oldenburg eine bedeutsame Rolle spielten, zudem die Notwendigkeit einer hauptberuflichen Leitung der Gemeinde erkannt wurde, suchten die Verantwortlichen im Gesprächskreis einerseits den Kontakt mit dem zuständigen Bischöflich Münsterschen Offizialat in Vechta und andererseits die Unterstützung der Oldenburger Universitätsleitung. Mit dem Besuch des damaligen Weihbischofs Max Georg von Twickel am 2. September 1982 beim Universitätspräsidenten Professor Horst Zillessen und einer anschließenden Gemeindeversammlung begann die so genannte „Institutionalisierungsphase“ der KHG Oldenburg. Denn es gab inzwischen verlässliche Zusagen über eine (vorübergehende) räumliche Unterbringung, über eine finanzielle Unterstützung der Gemeindearbeit, über Hilfen bei der Pressearbeit etc.

Zwar stellte der Gottesdienst am 10. November 1982 mit Weihbischof von Twickel den vorläufigen Höhepunkt des Gründungsprozesses dar, aber erst mit der Gewinnung des hauptamtlichen Pastoralreferenten Klaus Hagedorn und seiner Einführung als Hochschulseelsorger im Rahmen eines Gottesdienstes am 2. Februar 1984 ist aus unserer Sicht der Gründungsprozess der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg abgeschlossen. Dass mit der Gewinnung von Klaus Hagedorn als Seelsorger und Leiter der KHG Oldenburg ein bemerkenswertes und den Hochschulstandort Oldenburg prägendes Gemeindeleben begann und Jahr für Jahr an Kontur gewann, war zunächst eher ein Wunsch der damals Verantwortlichen. Dass der Wunsch Wirklichkeit wurde, ist eine dankbare Erkenntnis derjenigen Personen, die seine pastorale Arbeit über einen nun fast 25-jährigen Zeitraum beobachten und begleiten konnten. Um zu verstehen, warum die KHG Oldenburg vor allem durch das Wirken von Klaus Hagedorn zu einem Ort der Begegnung und Auseinandersetzung mit Fragen nach den Gestaltungsmöglichkeiten für ein gerechtes Leben geworden ist, muss etwas gesagt werden zu den Hintergründen und den Quellen des Engagements ihres Leiters. Weil wir es so von ihm gehört haben, als er es Freunden und Wegbegleitern seines Wirkens im Mai 2004 öffentlich sagte, sollen seine Worte hier wiedergegeben werden: „Ich gestehe, dass für mich die Botschaft Jesu existentiell bedeutsam ist. Das ‚Vater unser’ fasst alles zusammen, alle meine existentiellen Bitten – nach Heil, nach Veränderung des Bestehenden, nach Zuspruch, nach Versöhnung,

nach Entschuldung aller Schulden, nach Mitgefühl… Der Einladung Jesu und seines Evangeliums, sich für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit einzusetzen, kann ich mich gut anschließen.“ Für Klaus Hagedorn – und nicht nur für ihn – ist damit Kirche gemeint, Kirche als Mittel und Weg zu glauben. Das bedeutet vor allem, dass die Kirche eine Institution ist, die immer zu reformieren ist. Und dies geschieht eben nur dann, wenn es Menschen in ihr gibt, die die Reformfähigkeit in den Blick nehmen und gegen Reformunfähigkeit angehen.

*

Tragfähige Strukturen und äußere Rahmenbedingungen für die Arbeit einer Hochschulgemeinde sind hilfreich und notwendig, aber sie allein konnten nicht den von den Gründungsmitgliedern der KHG Oldenburg empfunden Mangel, dass Kirche in keiner Weise an Universität und Fachhochschule präsent war, beseitigen sowie eine Antwort auf die Frage darstellen wie Kirche und Gemeinde sein sollten in einer pluralistischen säkularen Gesellschaft. Ausschlaggebend für die angestrebte Präsenz von (katholischer) Kirche an Oldenburgs Hochschulen war die Entwicklung und kontinuierliche Weiterentwicklung eines pastoralen Konzeptes, das u. a. auch den regionalen Bedingungen Rechnung trug. Dazu gehörte, dass sich an den Oldenburger Hochschulen kaum mehr als 2.500 Katholiken befanden und dass diese von einem Klima „praktischen Atheismus“ umgeben waren, in welchem es nicht leicht fiel, „Glaube plausibel zu leben“.

Es ist sicher eine Besonderheit der KHG Oldenburg, dass sie über einen nun 25 Jahre umfassenden Zeitraum von einer einzigen Person verantwortlich geleitet wurde. Dieser Tatsache ist es aus unserer Sicht vor allem zuzuschreiben, dass in Oldenburg ein hochschulpastorales Konzept entwickelt und verwirklicht werden konnte, das als beispielhaft für Gemeindeleben und Gemeindearbeit an Hochschulen angesehen werden kann. Das wird u.a. auch von Ottmar Fuchs in seinem Beitrag für diesen Band so gesehen; er schreibt, dass „hier (in Oldenburg) die Hochschulpastoral tatsächlich in der Verschränkung von lokaler und weltweiter Verantwortung verwirklicht wird“ und dass dies vor allem ihrem Leiter zu danken sei, „der in dieser Zeit die Kontinuität einer solchen Identität der Hochschulgemeinde immer wieder neu durchgetragen, und wenn nötig, provoziert hat“.

*

Als Klaus Hagedorn seine Arbeit als Hochschulseelsorger im Februar 1984 in Oldenburg begann, betrat er praktisch „pastorales Neuland“. Er konnte zunächst auf einige Personen des „Gesprächskreises“ zurückgreifen und in einer angemieteten Zwei-Zimmer-Wohnung einen ersten Ort für Begegnungen und Gespräche schaffen. Ab Oktober 1985 steht der Gemeinde das „KHG-Haus Unter den Linden 23“ zur Verfügung. Über die Jahre ist es – unterstützt durch räumlichen Zugewinn aus einer Erbschaft – zu dem Zentrum geworden, wo es möglich wurde, Kirche an der Hochschule sichtbar zu machen.

In diesem Zusammenhang dürfen allerdings die Probleme oder Schwierigkeiten nicht unerwähnt bleiben, denen sich der Leiter der KHG zumindest in den ersten Jahren seiner Tätigkeit und bei der Suche nach dem hochschulpastoralen Konzept für die KHG Oldenburg gegenüber sah. Zu erwähnen ist hier eine Tendenz in der Anfangsphase, die sich bildende Gemeinde zu familiarisieren. Dahinter stand die Vorstellung, die KHG als eine Kontrastgesellschaft aufzubauen und damit zu privatisieren. Die Gemeinde sollte in den Augen einiger Mitglieder der Gründungsphase zu einem Zufluchtsort vor einer im wachsenden Maße modernen und z. T. als aggressiv empfundenen Umwelt werden. Damit, so die Meinung anderer Mitglieder, wäre aber die Gefahr verbunden, dass das Gemeindeleben durch ein Binnenklima bestimmt wird, das anderen völlig fremd bleibt. Offenheit und Gastfreundschaft, Kontaktangebote und Gesprächsbereitschaft wurden zu den leitenden Stichworten für die sich mit der Aufnahme der Tätigkeit von Klaus Hagedorn durchsetzende pastorale Grundidee von Kirche an der Hochschule.

*

In räumlicher Nachbarschaft zur KHG befindet sich seit November 2004 das neue „Oscar Romero Haus“ mit zwölf Zimmern für Studierende und dem „Raum der Stille“, der in Architektur und künstlerischer Ausgestaltung „zur Besinnung, zum Nach-Denken und zu Ent-Deckungen, aber auch zur Kontaktaufnahme mit dem Zuspruch und Anspruch des christlichen Glaubens“ einlädt. Auf den Zusammenhang von KHG und Oscar Romero Haus bzw. auf die das Haus tragende Oscar Romero Stiftung hinzuweisen, ist uns wichtig, da in dieser Verbindung das hochschulpastorale Konzept, das von Klaus Hagedorn entwickelt und inzwischen über einen so langen Zeitraum auch verwirklicht wurde, Ausdruck findet.

Oldenburg, im Februar 2008 Adelheid und Friedrich W. Busch

Pastoral in Hochschulen

Klaus Hagedorn

Standort-Suche für eine Hochschulgemeinde in der Wohlstandsgesellschaft

Nicht *für* etwas handeln,
sondern *weil man nicht anders kann*.
Simone Weil

Wer ein *Warum* hat zu leben,
erträgt fast jedes *Wie*.
Hans Werners

Mein Beitrag fasst Ergebnisse aus Lernprozessen zusammen, durch die ich mit vielen Menschen an und im Umkreis der Universität und der Fachhochschule in Oldenburg sowie auf überregionaler Ebene während 24 Jahren Hochschulpastoral hindurchgegangen bin. Das geschieht notgedrungen fragmentarisch. Ich schreibe selektiv aus dem Blickwinkel des Hochschulseelsorgers über das, was sich über die Jahre herangebildet hat an pastoralen Grundorientierungen[1] und Leitlinien und was an inneren Überzeugungen gewachsen ist. Dazu gehört zum einen die Erfahrung der „doppelten Diaspora" an den Hochschulen, die Erfahrung des Christen in der Minderheit und im „Exil", wo die Frage nach Gott kaum existentiell bewegt. Dazu gehören zum anderen auch Ereignisse der Geschichte, die die Hochschulpastoral in Oldenburg geprägt haben.
1988 und 1989 fanden zwei große Europäische Ökumenische Versammlungen in Assisi und Basel statt: Stationen im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Seit der Reformation hatte es kein so umfassendes und von gegenseitigem Respekt getragenes gemeinsames Glaubens-, Gebets- und Handlungszeugnis von Christinnen und Christen unterschiedlichster Traditionen in Europa zu aktuellen Zeitanliegen gegeben. Die Arbeit der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg (KHG) wurde dadurch über Jahre nachhaltig geprägt.

---

1 Grundfunktionen von Kirche: Diakonia, Liturgia, Martyria, Koinonia.

1989, am 16. November, sieben Tage nach dem Fall der Mauer, wurden wir erschüttert durch die Mitteilung des Massakers an der Jesuitenkommunität der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in El Salvador, die zum theologischen Beraterstab des Märtyrerbischofs Oscar A. Romero gehört hatte. Diese Jesuiten stehen uns nahe.
1991 und 2003 forderten uns die Golfkriege heraus. Eine Art von neuem Realismus und von Pessimismus ergriff Besitz von unserer Kultur: Realismus hieß Krieg, und Pessimismus war die Annahme dieser Logik als der einzig möglichen.
1992 und in den darauffolgenden Jahren schreckte uns die unsägliche Gewalt des Bosnienkrieges. Und das alles in Europa. Durch die Aufnahme von 29 Flüchtlingen aus Bosnien erlebten wir hautnah, was Krieg bei Menschen auslöst.
Der 11. September 2001 machte vorher nicht für möglich Gehaltenes wirklich und ließ uns nach Auswegen aus der Vergeltungsreaktion suchen.
2001, 2003 und 2006 nahmen wir an Exposure- und Dialogprogrammen der Hochschulpastoral in Guatemala teil, lernten eine bis dahin unbekannte Lebenswelt kennen und sahen, was "Leben in absoluter Armut" für Menschen bedeutet.

Wie angesichts all dessen seinen Standort bestimmen, den persönlichen und den hochschulpastoralen, und vom Gott des Lebens sprechen? Wie angesichts all dessen den Glauben durchbuchstabieren als Ermutigung zum aufrechten Gang? Was tun, um die eigenen Kräfte zu entdecken für einen Aufstand für das Leben? Was tun, damit die (Welt-)Kirche, deren Teil die KHG ist, ihre Rolle und Ressource als größter und ältester Global Player ausschöpft, um für ein Leben in Fülle für alle einzutreten?

Wofür wir stehen

Wie sollen wir wissen *wohin*, wenn wir nicht wissen *woher*? – eine Frage zum Innehalten.

Wesentlich für einen Ort von Kirche, wie es eine Hochschulgemeinde ist, sind nicht ihr *Zustand* oder ihre *Befindlichkeit* (ob groß oder klein, ob stark oder schwindend, ob progressiv oder regressiv, ob in Bewegung oder gelähmt), sondern der *Inhalt*, dem sie sich verpflichtet weiß und der die Richtung weist. Dieser Inhalt ist das Evangelium – in Wort und Tat –, die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, welche „Leben in Fülle" für alle anstrebt.

Allein um dieser Botschaft willen gibt es die Kirche. Sie ist Mittel, Werkzeug und Instrument, nicht Ziel des Glaubens. Unser Auftrag ist nicht, für das Überleben der Kirche zu sorgen, sondern für das Wohl und Heil der Menschen. Wir sind nicht Mitglieder der Kirche, um die Strukturen der Kirche am Funktionieren zu halten, sondern um uns am Projekt Jesu Christi zu beteiligen: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10).

Solidarität und *Parteilichkeit* (mit den Nahen und Fernen) sind zwei Stichworte, mit denen die pastorale Leitlinie der KHG umschrieben werden kann. Sie versteht sich weniger als *Mitgliedschafts-Pastoral*, die vornehmlich die kirchlich Gebundenen im Blick hätte; sie versteht sich auch nicht als *Dienstleistung* aus einem gesellschaftlichen Subsystem Religion heraus, die die Bedürfnisse von Menschen einer individualistisch geprägten Konsum- und Warengesellschaft bedient. Es geht ihr vorrangig um eine Praxis, die sich ihren Grundimpuls von der christlichen Botschaft vorgeben lässt, die mitarbeitet an der Verwandlung und Erneuerung der Erde in der Perspektive des Reiches Gottes und die eine *gute Nachricht* weiterzusagen sucht. Dabei kommen die Mitglieder der KHG oft in eine Situation, in der sie schmerzlich erfahren müssen, dass das, wofür sie stehen wollen, nicht mit dem in Einklang steht, was ihre KommilitonInnen alltäglich denken und leben. Deshalb gibt es auch die Erfahrung von Desinteresse, Widerspruch und Abweisung.

Wenn ich im folgenden zwei Stellen aus dem vielstimmigen Schlussdokument der Fünften Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (13.–31.5.2007 in Aparecida/Brasilien) voranstelle, dann zum einen, weil sich in diesen Auszügen theologische Überzeugungen finden, die auf den Punkt bringen, wofür auch die Hochschulpastoral in Oldenburg steht, und zum anderen, um eine Verbundenheit mit manchen Teilnehmenden und Beratern in Aparecida zum Ausdruck zu bringen, die um die Ausrichtung dieses Schlussdokumentes und seiner Optionen mitgerungen haben und die in vielen Begegnungen der vergangenen 25 Jahre das Wege-Suchen der KHG-Oldenburg ermutigt und inspiriert haben.

„(358) Aber die Lebensumstände, durch die viele Menschen missachtet, ausgeschlossen, ihrem Leid und Elend überlassen bleiben, widersprechen diesem Projekt des Vaters und drängen die Gläubigen, sich stärker zugunsten der Kultur des Lebens zu engagieren. Das Reich des Lebens, das Christus uns durch sein Kommen bringen wollte, ist mit diesen unmenschlichen Lebensumständen nicht zu vereinbaren. Wenn wir versuchen, vor diesen Reali-

täten die Augen zu verschließen, begeben wir uns auf den Weg des Todes, statt für das Reich des Lebens einzutreten: ‚Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod' (1 Joh 3,14). Wir müssen ‚die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe' (Deus Caritas est, 16) unterstreichen. ‚Sie fordert alle auf, die schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten und die enormen Unterschiede beim Zugang zu den Gütern zu beseitigen' (Benedikt XVI., Eröffnungsansprache, 4). Sowohl die Sorge um die Schaffung gerechterer Strukturen als auch das Bemühen um die Weitergabe der sozialen Werte des Evangeliums gehören in diesen Kontext geschwisterlichen Dienstes für ein Leben in Würde."

„(384) Jünger und Missionare Jesu Christi zu sein, damit unsere Völker in ihm das Leben haben, drängt uns im Geist des Evangeliums und im Blick auf das Gottesreich, vorrangig dafür einzutreten, dass jedes Menschen Würde anerkannt wird und dass alle Bürgerinnen und Bürger sowie alle Institutionen zum Wohl des Menschen zusammenarbeiten. Der Herr zeigt uns durch seine Gesten der Barmherzigkeit, dass die barmherzige Liebe verlangt, allen, deren Leben in irgendeiner Hinsicht verletzt wird, in bedrängenden Notlagen Hilfe zu geben. Zugleich aber müssen wir mit anderen Instanzen bzw. Institutionen zusammenarbeiten, um die Strukturen auf nationaler und internationaler Ebene gerechter zu gestalten. Es müssen dringend Strukturen geschaffen werden, durch die die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Ordnung so konsolidiert wird, dass Ungleichheit beseitigt wird und alle Menschen gleiche Chancen erhalten. Wir brauchen auch neue Strukturen, um das Zusammenleben der Menschen aufrichtig zu gestalten, um die Vorherrschaft von Wenigen zu verhindern und einen konstruktiven Dialog zu ermöglichen, damit die Gesellschaft zum notwendigen Konsens findet."[2]

Diese Textausschnitte atmen eine Theologie, die den Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung und die ganzheitliche Verkündigung der Frohen Botschaft für und insbesondere durch die Armen als einen der substantiellen Imperative der Kirche wiederentdeckt hat. Diese Theologie lässt sich berühren von der Not der Menschen und einer wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich. Diese Kluft ist Ausdruck struktureller Sünde, die der Schöpfungsordnung und

---

2 Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche Nr. 41), Bonn 2007, Nr. 358 und 384, 203f., 214f.

der Menschenwürde widerspricht. „Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ‚Ausgebeutete', sondern ‚Überflüssige' und ‚menschlicher Abfall'."[3] Im Kern steht hier die Frage nach Gott selbst auf dem Spiel. Wenn die vorherrschenden Systeme sich absolut setzen, Menschen ausschließen und sie überflüssig werden lassen, wenn sie sich ausschließlich in den Dienst des Kapitals und nicht in den Dienst der Menschen stellen, dann gibt es für Christen einen eklatanten Widerspruch zu ihrem Bekenntnis an den einen Herrn von Welt und Geschichte, der sich als der gezeigt und erwiesen hat, der gerade für die Armen und Ausgeschlossenen Partei ergreift. Kirche darf sich nicht auf sich allein zurückbeziehen; sie hat einen Auftrag für die Welt und die Gesellschaft: Sie hat zu erinnern und sich dafür einzusetzen, dass jeder Mensch eine unhintergehbare Würde hat; sie hat sich für die Einhaltung der personalen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Grundrechte der Menschen einzusetzen, damit eine humane Gesellschaft möglich wird. Das ist ein wesentlicher, diakonischer Auftrag, der ihr zukommt: ein prophetisch-diakonischer und ein politisch-diakonischer.[4] In Zeiten der Globalisierung erfordert dieser Auftrag einen Blick, der die Nahen und die Fernen einschließt, zumal die Kirche *Weltkirche* ist und *global* demzufolge kein Fremdwort sein darf.[5]

Gustavo Gutiérrez beschreibt es so: *„Der endgültige Grund für den Einsatz für die Armen liegt (...) nicht in der Gesellschaftsanalyse, derer wir uns bedienen, auch nicht in der direkten Erfahrung, die wir mit der Armut machen können, oder in unserem menschlichen Mitleid. All dies sind gültige Begründungen. (...) Dennoch baut dieser Einsatz für die Christen grundlegend auf dem Glauben an den Gott Jesu Christi auf. Er ist eine theozentrische Option*

---

3 Ebd., Nr. 65, 56.

4 Näheres dazu im Abschnitt *Sinn von Humanität wach halten* in diesem Beitrag.

5 Vgl. den Beitrag von F. Kamphaus in diesem Buch; des Weiteren: Hagedorn, K.: „Irgendwo ist Tag!", in: Marcus, F.: Begegnungen im Glauben. Exposure- und Dialogprogramme mit christlichen Gemeinden in Mittelamerika, München 2003, 88–111; vgl. auch Dokumentationen des Hochschulpastoral-Exposure 2003 in Guatemala und des Projektes Sommerschule 2006 „Was ist Entwicklung" in Guatemala, getragen von der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Hochschulgemeinden im Forum Hochschule und Kirche.

und eine prophetische Option, die ihre Wurzeln in das Sich-Schenken der Liebe Gottes schlägt und von ihr gefordert wird. (...) Der Arme soll den Vorrang erhalten, (...) weil Gott Gott ist. Die ganze Bibel ist durchdrungen von der Vorliebe Gottes für die Schwachen und Misshandelten der menschlichen Geschichte. (...) Theologisch würden wir sagen, dass, wenn der Andere und – besonders anspruchsvoll – der Arme Vorrang haben müssen, dann aus dem Geschenktsein heraus – weil es notwendig ist zu lieben, wie Gott liebt. Geben also nicht als Vergütung dessen, was man erhalten hat, sondern weil man liebt. ‚Gott hat uns zuerst geliebt', sagt uns Johannes (1 Joh 4,19). Christsein bedeutet, auf diese Initiative eine Antwort zu geben"[6] und dies zu tun in dem Bewusstsein: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod." (1 Joh 3,14)

Leben wir, was wir (theologisch) glauben?

Ich möchte eine Begegnung erinnern, die ich zusammen mit Studierenden aus der KHG-Gründergeneration hatte und die besonders nachhaltig gewirkt hat. Im Juli 1984 trafen wir in München auf dem „Katholikentag von unten" in der „Nacht der Solidarität" mit Aloisio Lorscheider (1923–2007) zusammen, dem Kardinal und Erzbischof von Fortaleza/Brasilien. Auf die Frage, welche Erwartungen die lateinamerikanische Kirche an die deutsche habe, sagte er: „Ihr in Deutschland setzt große Hoffnungen in uns und umgekehrt setzen wir in Lateinamerika große Hoffnungen in Euch. Was wir von Euch erwarten? Stellt Euch die Frage: Habt Ihr in Deutschland keine Unterdrückten? Ihr müsst anfangen, denen bei der Befreiung beizustehen, die bei Euch in Deutschland unterdrückt sind. Wenn Ihr die Befreiung bei Euch erfahrt, dann könnt Ihr uns damit die beste Solidarität erweisen. Ihr in Deutschland könntet ein leuchtendes Beispiel der Ökumene werden. Alle Christen müssen sich zusammensetzen und die vorhandenen Probleme klären. Und ein Zweites wünschen wir uns von Euch. Stellt Euch die Frage: Unterdrückt Euer Land, Eure Wirtschaft andere Nationen? Das ist die zweite Frage, die die Armen Lateinamerikas an Euch Christen in Deutschland stellen. Es ist eine Aufgabe christlicher Solidarität, diese Ausbeutung in Zukunft zu verhindern."[7]

---

6 Gutiérrez, G./Müller, G.L.: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung, Augsburg 2004, 119–121.

7 Vgl. Publik Forum 27.7.1984, 20.

Diese Antwort wirkt seitdem wie ein Basso continuo. Sie gibt eine Leitfrage unserer Semesterplanungen ab: Was ist Not wendend und notwendig im kommenden Semester in den Blick zu nehmen und zu tun?

Mit Lorscheider lässt sich zusammenfassen: Der Grundauftrag der Kirche ist, inmitten der Gesellschaft eine Gemeinschaft zu sein, die aus der Kraft der Gottes- und Nächstenliebe für die Welt heilsam ist. Das Ziel der Kirche ist die Verwandlung und Erneuerung der Erde in der Perspektive des Reiches Gottes. Das Evangelium vom Leben in Fülle wird so verstanden, dass auch ökonomische, ökologische, soziale, Armuts- und Verarmungsfragen in den Blick genommen werden – alles aus der Perspektive der Armen. Die Verheißungen von Gottes Gerechtigkeit werden nicht ins Jenseits verlagert und damit von menschlicher Gerechtigkeit strikt unterschieden.[8] Der Grund für dieses Verständnis ist die Überzeugung, dass die biblischen Traditionen der Gottesrede und die neutestamentlichen Jesusgeschichten eine Gestalt der globalen Verantwortung kennen, dass sie empfindsam machen wollen dafür, das Leiden in der Welt in den Blick zu nehmen. Eine solche Leidempfindlichkeit kennzeichnet Jesu neue Art zu leben und hat nichts zu tun mit Wehleidigkeit oder einem unfrohen Leidenskult. Der Blick auf Jesus Christus lässt es nicht zu, Nöte, Schmerzen, Sachzwänge in der Nähe und Ferne einfach *gut* zu lügen. Eine Zuschauermentalität nach dem Motto „Was kann ich schon tun?“ hat er uns nicht nahe gebracht. Im Gegenteil: Der Blick auf ihn lässt Antworten einüben, die ein Mehr an Leben versprechen, die trösten, aber nicht vertrösten.

Johann Baptist Metz bezeichnet diese elementare Leidempfindlichkeit, die von Christen einzuüben sei, als Compassion[9] und sieht in ihr ein Weltprogramm des Christentums. „Wo diese Compassion gelingt, beginnt das, was neutestamentlich das ‚Sterben des Ich’ heißt, es beginnt die Selbstrelativierung unserer vorgefassten Wünsche und Interessen – in der Bereitschaft, sich von fremdem Leid ‚unterbrechen’ zu lassen. Es beginnt das, was mit einem ebenso anspruchsvollen wie verstörenden Wort ‚Mystik’ genannt wird. Diese Mystik der Compassion ist (…) die typisch biblische Anleitung zum ‚Verlassen des Ich’ – aber eben nicht eine Preisgabe des Ich, nicht als ein Ver-

---

8 Vgl. Lorscheider, A.: Parteinahme für die Armen, mit einer Einleitung von A. Exeler, München 1984.

9 Vgl. Metz, J.B: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 158–193.

schwinden des Ich in der gestaltlosen Leere eines subjektlosen Universums, sondern als das immer tiefere Hineinwachsen in einen ‚Bund' (…) zwischen Gott und den Menschen, in dem – anders als in fernöstlichen Religionen – das Ich nicht einfach mystisch aufgelöst, sondern moralisch-politisch beansprucht wird, beansprucht aber in einer Mystik der Compassion: Gottesleidenschaft, die sich als Mitleidenschaft, als Mystik der offenen Augen erfährt und bewährt. (…) Diese Mystik der Compassion ist keine esoterische Angelegenheit, sie ist allen vergönnt und allen zugemutet. Und sie gilt nicht nur für den privaten Lebensbereich, sondern auch für das öffentliche, das politische Leben."[10] Sie lädt also ein zu einem Blickwechsel: uns selbst mit den Augen der Anderen, der leidenden und bedrohten Anderen, anzusehen und diesen Blick beim eigenen Handeln in Betracht zu ziehen. Wir dürfen dabei anknüpfen an eine große Vision. Diese „Vision vom guten Leben für alle" ist nicht nur ein Bild der Zukunft; sie lässt uns die Gegenwart anders wahrnehmen. Sie hilft uns, neue Formen für zukunftsfähiges und nachhaltiges Leben zu suchen, auf dass der Mensch weniger Opfer des Menschen werde. Das Gemeinwohl ist unabdingbar weltweit – in einer wechselseitigen Verstrickung – zu denken und zu gestalten. „Das Gemeinwohl der ganzen Menschheit bedeutet eine Kultur der Solidarität mit dem Ziel, der Globalisierung des Profits und des Elends eine Globalisierung der Solidarität entgegenzuhalten." (Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag am 1.1.2001)

Im Zeitalter der Globalisierung und des Pluralismus der Religionen und Kulturen liegt in diesem Blickwinkel eine weltberührende und weltdurchdringende Kraft[11] mit Blick auf eine global auszurichtende Friedenspolitik, mit Blick auf die sich zunehmend entgrenzenden Märkte sowie einer Biopolitik, die das Leben sich unterwirft durch Vermarktung und Patentierung, mit Blick auf die Erinnerung an die elementare Gleichheit aller Menschen und mit Blick auf einen schleichenden Pragmatismus in vielen gesellschaftlichen Bereichen, der Leiden und Opfer ausblendet und so zunehmend moralisch erblindet. Die Hochschulen sind Spiegelbild solcher Entwicklungen. Zu beobachten ist: Für viele Zeitgenossen haben die eigene Sicherheit und der eigene Wohlstand weit mehr Vorfahrt als Ziele wie eine gerechtere und nachhaltigere Gestaltung unserer Gesellschaft und Politik, die Überwindung von Armut und Hunger, der Einsatz für die Menschenrechte oder die Verbes-

10 Ebd., 166f.

11 Ebd., 169–171.

serung des Lebensstandards armer Nationen. Es braucht darum Orte des Widerstandes gegen die Vergesslichkeiten unserer modernen „Freiheit“.[12]

*

Ein solcher Ort will die Hochschulgemeinde in Oldenburg sein. Sie sieht ihren Platz mitten in den gesellschaftlichen Suchprozessen und Auseinandersetzungen, die sich auch in der Universität und der Fachhochschule widerspiegeln. Im Rahmen ihrer Präsenzarbeit begegnet sie Studierenden aus vielen Fachrichtungen, die die zukünftigen Entscheidungsträger in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik sind; und sie trifft auf die Lehrenden. Sie kann bzw. muss sich entscheiden, ob sie mit diesen in Berührung kommen will und im Raum der Hochschulen wie auch im Rahmen von Netzwerken bzgl. nationaler und internationaler Entscheidungsprozesse die Sache der Armen bzw. Armgemachten vertreten will, ob sie also einen Mut aufbringt, ihren spezifischen Blickwinkel in die Hochschulen einzubringen und für ihn einzustehen. Dies hat die KHG-Oldenburg mit Initiativ- und Arbeitskreisen und mit einer Fülle von sog. DonnerstagsForen zu sehr verschiedenen Themen und Problembereichen getan, im Vortragssaal der Universität selbst und in unserem KHG-Haus, und dies vielfach gezielt in Kooperation mit Fakultäten, Instituten und Gruppen. „Einmischung in das Denken an der Universität“ haben wir unsere (diakonische) Aufgabe genannt, die immer wieder neu auf den Planungswochenenden in den Blick genommen worden ist. Darin haben wir einen Beitrag gesehen, uns im Rahmen unserer Möglichkeiten für die Schaffung neuer, gerechterer Strukturen einzusetzen, wie sich besonders an unserem Netzwerk-Engagement in der Erlassjahr-Kampagne[13] seit 1992, an unse-

---

12 Auch aus dieser Einsicht heraus suchte die KHG stark die ökumenische Zusammenarbeit in der Universität und engagierte sich besonders im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Von 1988 bis 1997 war unser Haus der monatliche Treffpunkt des Ökumenischen Regionalforums Oldenburg, eines Zusammenschlusses von ChristInnen aus allen Konfessionen. Hieraus ist dann das Ökumenische Zentrum Oldenburg erwachsen. Hier wurden die Ökumenischen Regionalversammlungen in Oldenburg in 1988, 1992 und 2001 vorbereitet. Des weiteren nahmen wir an den deutschen und europäischen Versammlungen im Konziliaren Prozess teil und brachten uns in den Vor- und Nachbereitungsprozess ein.

13 Vgl. den Beitrag von J. Kaiser in diesem Buch.

rer engen Zusammenarbeit mit MISEREOR[14] und unseren anderen Kooperationen[15] aufzeigen lässt.

Ein anderer Teil unserer Solidaritätsarbeit ist die individuelle Unterstützung in Form von Begleitung und Hilfe in Situationen der Not. Als wesentliche Herausforderung in Universität und Fachhochschule sind die mit der Anwesenheit ausländischer Studierender gegebenen menschlichen und sozialen Probleme zu nennen. Ein Teil dieser Studierenden hat erhebliche Probleme mit der studienbedingten Integration und ist oft sozial isoliert. Hinzu kommen für ausländische Studierende – vor allem aus Afrika, Palästina und Osteuropa –, die keine Stipendien erhalten, häufig schwerwiegende finanzielle Probleme, die dadurch entstehen, dass sie durch politische Entwicklungen in ihren Heimatländern oder die Verschlechterung der Wechselkurse ihrer Heimatwährungen gegenüber dem Euro oder auch durch unvorhergesehene familiäre Ereignisse ihrer finanziellen Basis ganz oder teilweise verlustig gehen und dass sie in Deutschland keine (ausreichend bezahlte) Arbeit finden. Auch gibt es immer wieder ausländer- bzw. aufenthaltsrechtliche Probleme, die Interventionen seitens der KHG und Vermittlungsgespräche mit der Ausländerbehörde notwendig machen.[16] Ein weiteres Feld ist – im Sinne eines Advocacy auf der strukturellen Ebene – die Lobbyarbeit für die Armen in der Öffentlichkeit der Universität und im Raum der Politik.[17] Allerdings darf es

---

14 Vgl. die Beiträge von J. Sayer und A. Schroeder in diesem Buch.

15 Vgl. die Beiträge von D. Blum/J. Hilgers, R. Schüssler, M. Wolpold-Bosien, H. Froehlich und R. Voß in diesem Buch.

16 Einige weitere Engagements seien genannt: Mit „Action-Two“ unterstützt die KHG seit 20 Jahren Menschenrechts-, Bildungs- und Sozialarbeitsprojekte sowie ein AIDS-Hilfeprojekt in Zentral- und Südamerika; Mitglieder, Sympathisanten und Ehemalige der KHG besteuern sich hier selbst. Die KHG ist angeschlossen an Unterschriftenaktionen von FIAN, Justitia et Pax, MISEREOR u.a., die sich für Personen verwenden, denen aufgrund ihres Menschenrechtsengagements Gefahr für Leib und Leben droht. 1992 – im Bosnienkrieg – erhielt die KHG eine Anfrage aus Sarajevo und aus der Hochschulpastoral in Graz, bosnische Flüchtlinge in absoluter Not (Frauen und Kinder aus sog. „gemischten Ehen“ und Frauen, die durch Bombensplitter ein Bein verloren hatten) in Oldenburg aufzunehmen; in Zusammenarbeit mit dem Kath. Dekanat, dem Caritasverband, der Stadt Oldenburg, dem Pius-Hospital Oldenburg, der Flüchtlingshilfe in Münster und dem Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen in Genf konnten bis 1997 insgesamt 29 Personen aufgenommen und begleitet werden, um mit ihnen eine neue Lebensperspektive zu entwickeln.

17 Die KHG organisiert im Rahmen ihrer Netzwerk-Verbindungen viele Nord-Süd-Begegnungen in der Universität. Im Rahmen des Erlassjahr-Engagements und der Aktionen bzgl. der Milleniums-Entwicklungsziele der UN fanden Gespräche mit Politik, Wissenschaft und Wirtschaft statt und gab es manche Aktionen; vgl. hier: www.deine-stimme-

nicht allein darum gehen, eine größere Sensibilität für die Verarmten und Armgemachten zu entwickeln. Gleichzeitig braucht es den Blick für die Verwobenheiten von uns Privilegierten in die Strukturen, die unsere Welt spalten und die theologisch besehen Strukturen der Sünde[18] sind, weil sie Ungerechtigkeit institutionalisieren.

Wenn an einem globalisierten Ort wie der Hochschule sich die Hochschulpastoral solchen Wirklichkeiten nicht verschließt, wenn sie Horizonte zu weiten sucht und sich für ein Mehr an Solidarität einsetzt, wenn sie ins Licht rückt, was durch den Mainstream in einen Schatten gerät, dann begibt sie sich dabei in Spannungsfelder. „Ob und inwieweit die Angehörigen einer Gesellschaft solidaritätsfähig und -bereit sind, ist nicht nur eine Frage der je persönlichen Einstellung, sondern zumindest ebenso sehr davon abhängig, ob die gegebenen Strukturen (…) solidaritätsfördernd oder solidaritätsverhindernd sind. Von daher reicht es nicht aus, gegebenenfalls auf eine entsprechende individuelle Umkehr bedacht zu sein, sondern muß auch eine Transformation von gesellschaftlichen Strukturen in den Blick genommen und angezielt werden.“[19] Norbert Mette hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass Appelle nicht zu einem Mehr an Solidarität führen. Theologische und pastorale Optionen brauchen zu ihrer Umsetzung eine Berücksichtigung bzw. Einbindung in den lebensweltlichen Kontext. Auch kirchliche Institutionen können dabei in Verbindlichkeit, Kontinuität und Beharrlichkeit zu „strukturellen Stabilisatoren“ einer Solidaritätsfähigkeit werden und müssen sich daran messen lassen.

Was die Lebenssituation Studierender heute prägt

Die Lebenssituation Studierender ist geprägt durch eine ökonomische Rationalität, die alle Lebensbereiche erfasst und die meistenteils ein solidarisches

---

gegen-armut-de; www.venro.org. Wir mischten uns ein z. B. in die Orientierungssuche in den Zeiten der Golfkriege, des Bosnienkrieges, der Zeit nach dem 11.9.2001, in die Diskussionen bzgl. Sozialstaats-Abbau bzw. -Umbau, Gen-Patente, jüngst bzgl. Klimawandel und Armutsbekämpfung u. v. a. m.

18 Vgl. Dokumente von Medellin. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (24.8.–6.9.1968), hg. von Adveniat: Kap. 2, I, 1 und II, 16; Kap. 14, II, 4a); Dokumente von Puebla, in: Stimmen der Weltkirche 8, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz: Kap. 46f.; Dokumente von Aparecida, a. a. O. Nr. 396.

19 Mette, N.: Solidarität zwischen Zerfall und Neuaufbruch, in: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen I, Münster 1998, 87–96, 88.

Denken und Handeln als einen Fremdkörper ansieht. „Eine Gesellschaft, in der nur noch Verdienst und Gewinn zählen, in der Wettbewerb und Macht die allein bestimmenden Größen sind, ist auf dem Wege, die Menschlichkeit, die Solidarität und die Verantwortung füreinander preiszugeben“[20], was sich u. a. an den gewandelten Bedingungen und demzufolge auch Vorstellungen von zwischenmenschlichen Beziehungen, von Liebe und Treue, an Entwicklungen im Sozialbereich, an der Bereitschaft zu solidarischen Engagements aufzeigen lässt.

Ein weiteres Kennzeichen der Lebenssituation Studierender ist die große Unübersichtlichkeit in Zeiten der Globalisierung, die ebenfalls alle Lebensbereiche durchzieht. Der kulturelle Sockel, der die Gesellschaft und ihre Institutionen getragen und das Verhältnis von Institutionen und Individuum in der Vergangenheit bestimmt hat, ist zerbröckelt. Damit ist ein Prozess in Gang gekommen, der Staat und Kirche und alle Institutionen betrifft: Nicht mehr die Institutionen geben dem Individuum seine Identität, sondern dieses selber hat die Aufgabe, seine Identität auszubilden. Pointiert formuliert: Das Zentrum der modernen Gesellschaft ist die einigende Kraft des Individuums. Es ist allein das Individuum, das aufgerufen ist, seinen vielfältigen Rollen, Plänen und Erfahrungen einen einheitlichen Sinn zu geben.

Situationsgerechte Entscheidung und eigene Verantwortung sind mehr denn je gefragt. Handlungsleitend wird zunehmend das, was jede und jeder für sich plausibel findet und persönlich für wünschenswert hält. Biographien sind also nicht mehr vorgegeben, sondern aufgegeben: Sie müssen selbst inszeniert, hergestellt, sozusagen wie ein Mosaik zusammengesetzt werden. Heute sind fast alle Lebensfragen offen und selbst zu entscheiden; jede/r lebt auf eigenes Risiko. Die Individualisierungsprozesse haben dazu geführt, dass die meisten alleine leben, ohne eine stabile, konstante Gruppe, die sie stützt, und ohne Lehrerinnen und Lehrer, die sie in spirituellen „Grundgütern“ unterweisen, so dass sie ihre Träume und Hoffnungen wirklich langfristig bewahren können.

Der Ernstfall des Lebens besteht darin, sich selbst zu (er-)finden. Ein Gefühl der Unsicherheit, manchmal auch bewusst erlebter Leere, bestimmt viele Studierende. Und dieses kann auf Dauer nicht mit der Fülle an Angeboten und Einladungen des Marktes der tausend Möglichkeiten, zu denen Werbung und Medien verführen wollen, kompensiert werden. Wesentliches ist einfach

---

20 Ebd., 89.

nicht mehr sicher: der künftige Arbeitsplatz, die dauerhafte Beziehung, der Lebenssinn, die Identität. Viele empfinden, dass es wenige Haltepunkte für sie gibt, dass ihre Lebensorientierungen sehr fragil sind, dass das Ganze nicht mehr für sie in den Blick kommt, nur noch Fragmente sichtbar und greifbar sind.

Das führt dann oft dazu, dass sie sich in ihrem Bemühen um solidarisches Handeln gestoppt oder überfordert fühlen, weil in ihrem Erleben die äußeren Voraussetzungen solches nicht zulassen.

Unsere postmoderne Welt bietet unbeschränkte Möglichkeiten, die alle ihre Vor- und Nachteile haben. Das fasziniert, irritiert oder erschreckt. Alles ist auszuhandeln und abzuwägen; alles birgt Risiken, das verunsichert und ängstigt. Dazu kommt die Erkenntnis bei wachen Geistern: Wir leben auf einem Vulkan; die Grenzen des Wachstums zeigen sich; der Klimawandel zeigt an, dass unsere Erde in der Gefahr steht, zumindest in bestimmten Teilen unbewohnbar zu werden; zwei Drittel der Menschheit leben unter Bedingungen, die nicht lebensförderlich sind. Was unsere gegenwärtige Lage so bedrohlich macht, ist das Ausmaß der Entfremdung in unseren Strukturen. Wo das Weltbild der absoluten Beherrschbarkeit regiert, werden die natürlichen Lebensgrundlagen der Erde nicht mehr als Systeme eigenen Rechts behandelt, sondern nur noch unter dem Gesichtspunkt ihrer Nutzbarkeit und Nützlichkeit angesehen – mit dem Ergebnis, dass ihre jeweiligen Lebensbedingungen nicht mehr adäquat wahrgenommen werden und uniformierende Tendenzen überhand nehmen.

Das Leben besteht aus einer paradoxen Erfahrung: Neben der unbezweifelbaren Schönheit, Güte und Anmut, die alle Dinge und Menschen auszeichnen, existieren unbestreitbar Gespaltenheit, Bosheit und Verderbtheit. Überall gibt es offene Adern: „Die Welt seufzt.“ (Röm 8,27f) Wie soll man sich hier positionieren und verhalten?

Können die Christen noch „landen“?

„Jede Zeit hat ihre Zauberworte. Mystik *und* Wellness *sind zwei Zauberworte unserer Zeit. Für viele sind sie ein und dasselbe. Obgleich sie völlig Verschiedenes meinen. Das Ziel der* Mystik *bleibt wie ihr Anfang: ein Geheimnis. Folglich nicht zu lüften. Das Ziel von* Wellness *ist Sich-Wohlfühlen – rundum kuschelig: Das ist machbar.* Mystik *richtet sich auf etwas Anderes, auf einen Anderen, als wir selbst sind.* Wellness *meint nur: mich selbst.* Mys-

tik *ist nicht zu haben.* Wellness *ist zu haben. Man kann sie kaufen.* Mystik *ist Außer-Sich-Sein.* Wellness*: Bei-Sich-Sein. Das ist auch schon viel, aber nicht alles.* Mystik *birgt in sich ein Restrisiko. Es ist wie bei der Kernkraft: trotz aller Sicherheitsmaßnahmen, ein Rest von Risiko bleibt. Es ist nicht alles beherrschbar.* Wellness *birgt in sich kein Restrisiko. Funktioniert die eine Technik nicht, kann man es mit einer anderen versuchen. Eine wird schon ‚klappen'. Koste es, was es wolle. Es ist alles beherrschbar.* Mystik *sucht nach Gott: ‚Solo dios basta!'*

Wellness *sucht nach dem Menschen. Ich allein genüge mir. Heute steht* Mystik *in der Gefahr, zur* Wellness *zu verkommen. Die Fangarme des Kommerz' haben nach ihr gegriffen. Es gibt Angebote zuhauf. Christliche* Mystik *aber kommt von Jesus dem Christus. Er brachte keine Lehre. Er lebte ein Leben. Nicht für sich. Für andere. Dafür starb er auch. Der Anfang ist also ein Leben und Sterben. Keine Lehre. Der Anfang trägt ein Gesicht. Diesem wollen wir uns zuwenden in der KHG."*[21]

Letzter Sinn und Rezeptionshorizont von Religion ist für viele heute das eigene Ich: die Selbstfindung, Selbstvergewisserung, Selbstentdeckung. Es geht um die Erkundung des eigenen Innenlebens, um die Intensivierung der eigenen Existenz, um Erlebnisverdichtung und das Stillen eines Erfahrungshungers. Wellness ist dafür ein Zauberwort, und von Wellness immer mehr adaptiert und vereinnahmt wird die (christliche) Mystik. Deshalb ist notwendig die *Unterscheidung der Geister* von Mystik und Wellness.

Der Glaube ist oft auf Bedürfnisbefriedigung hin instrumentalisiert, Bedürfnisse, die sich in der Sehnsucht nach Sinn und einem vagen Verlangen nach göttlichem Beistand und Segen äußern, sowie im Wunsch, gelegentlich die graue Alltagswelt im Kult und religiösen Erlebnis zu übersteigen. Dem korrespondiert eine Suche nach erfahrungsintensiven Oasen religiöser Praxis, wenn Religion in den Blick gerät. Ein (militanter) Atheismus prägt heute nicht mehr, eher eine Art atheistische Religionsfreundlichkeit, ein agnostisch-skeptisches Desinteresse, ein qualitatives und quantitatives Wachstum einer elementaren Anspruchs- und Bedürfnislosigkeit mit Blick auf tiefgehende Fragen.

Der theologische Ansatz einer Hochschulpastoral im dargestellten Sinn will dafür werben, anspruchsvoll zu sein, lieber mit großen Hoffnungen zu hun-

---

21 Vorwort des Programms der KHG-Oldenburg zum WiSe 2007/2008 Oktober - Dezember.

gern und zu dürsten, als sich mit Banalitäten zuschütten und betäuben zu lassen. Er will für weite Horizonte werben und für eine *kopernikanische Wende* eintreten: also einladen, damit aufzuhören, sich um sich selbst zu drehen, als ob man der Mittelpunkt der Welt und des Lebens wäre. „Wir hoffen für andere – und darin für uns selbst!“[22] Solche *Hoffnung für andere* der ChristInnen zielt auf die Verwandlung und Erneuerung der Erde in der Perspektive des Reiches Gottes. Wie kann das unter den heutigen Bedingungen gesagt und gelebt werden? Oder anders formuliert: Heute kann es nicht mehr darum gehen, die schönen christlichen Wahrheiten in Silberpapier eingewickelt zu verehren; jetzt geht es darum, ihre Brauchbarkeit für die Menschen zu erproben. Die brennende Frage ist: Besitzt die große Heils- und Zukunftsvision vom Reiche Gottes noch genügend Strahlkraft, um Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe für die Menschheit zu entbinden, Kräfte, die in den zahlreichen Konflikten, mit denen wir leben, zu aussichtsreichen Lebensmöglichkeiten führen?

Exkurs: Hochschulgemeinden – noch Orte der Progression?

Hochschulgemeinden haben eine fundamentale Veränderung durchgemacht.[23] Sie waren bis Ende der 1980er Jahre hinein innerkirchlich und gesellschaftlich progressive Orte.

Ab den 1950er Jahren waren sie ein Ort der Befreiung vom katholischen Milieu, das sehr misstrauisch dem Individuum gegenüber war, dessen Sozialform klerikal strukturiert war und das sich mit Denk-, Lehr- und Leseverboten gegen irritierende Einflüsse abzuschotten versuchte. Befreiung vom katholischen Milieu wurde verstanden als neue und selbständige Aneignung der Botschaft des Evangeliums. Die Kirche wanderte aus der Institution in die Person. Damit verbunden wuchs ein neues Verständnis der Institution Kirche, das zu einer Kirchenkritik führte. Das Engagement zur Reformierung der Kirche war demzufolge auch Selbstkonstitution der Person. Man arbeitete in der Auseinandersetzung gleichzeitig an seiner eigenen Identität und bildete

---

22 Dieser wirklich aktuelle Grundgedanke durchzieht das gesamte Synodendokument „Unsere Hoffnung“. Vgl. in: Gemeinsame Synode der Bistümer, Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 84–111.

23 In Anlehnung an Bucher, R.: Hochschulpastoral – Was kommt nach der Resignation? Vortragsmanuskript für die Konferenz für Katholische Hochschulpastoral in Freising 2001 und eigene Mitschrift.

diese aus. In diesem Prozess gewannen Hochschulgemeinden Profil innerhalb der Kirche und innerhalb der Hochschulen.

Die Profilierungsthemen bzw. die Konfliktlinien der Hochschulgemeinden wechselten: Liturgiebewegung versus formale Ritualität in den 1950er und frühen 1960er Jahren; politisch-sozialrevolutionäres Engagement versus affirmative Bürgerlichkeit in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren; gesinnungsethische Bewegungsemotionalität versus sozialtechnologische Kälte in den späten 1970er bis Ende der 1980er Jahre, wobei die Ökologie- und die Friedensfrage dominierten.

Der Milieukatholizismus löste sich auf; er gab noch eine Chance zu Wachstum und Reifung für diejenigen, die sich von ihm lösten. Er gab nämlich die Grenze ab, auf die man bezogen blieb und die man deshalb brauchte, um sie überschreiten zu können und um gerade durch diesen Abgrenzungsakt man selbst zu werden.

Weil Hochschulgemeinden die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse aufgriffen und gestalteten und sich als Erfahrungs- und Lernräume anboten zum Selber-Denken und Selber-Christsein, zur Identitätsfindung durch Institutionenreform, wurden sie zu Orten, an denen mit existentiellem Ernst und intellektueller Neugierde diskutiert und in theologischer Diskussion und politischer Demonstration Mut und Engagement geprobt wurden.

Seit Mitte der 1990er Jahren kann man darauf nur noch zurückblicken. Die fruchtbare Spannung zwischen Person und Institution existiert so nicht mehr. Die Kirche als Institution gibt das nicht mehr her. Die Bindungswilligkeit und die Bindungsfähigkeit auf Seiten der Menschen und der Kirche sind gemindert. Die katholischen Milieus sind geschliffen. Die Individuen fühlen sich frei gegenüber allen gesellschaftsprägenden Institutionen und weltanschaulichen Normierungen. Man braucht sich nicht zu befreien – gerade auch nicht mehr von der Kirche, weil es keine Erfahrung der Unfreiheit gibt.

Studierende stehen heute meistenteils in einer völlig anders gelagerten Situation: Sie suchen nach Sinn in einer Situation rahmenloser Unübersichtlichkeit, in der es kaum widerspruchsfreie, globale Plausibilitäten mehr gibt, die Orientierung geben; sie suchen einen Ort, von dem aus diese Welt so etwas wie einen Sinn ergibt, und sei es nur der, vorzukommen in den Blicken der anderen. Von der Zukunft und vom Fortschritt erwarten sie nichts Besseres bzw. nichts Gutes. Sie denken, dass es ihnen nicht so gut gehen werde wie den eigenen Eltern. Manche haben Angst vor der Zukunft. Sie hören ge-

spannt die Hinweise auf das heraufziehende postfossile Zeitalter und auf den Klimawandel und auf die geplanten und bereits geführten Verteilungskriege um die Ressourcen dieser Welt. Bzgl. der Kirche als Institution erwarten sie nicht viel, es sei denn individuelle therapeutische Lebensbegleitung.

Die Fremde als Heimat begreifen

Heute befindet sich die Kirche in Europa offensichtlich auf dem Weg in die Zerstreuung unter den Völkern, auf dem Weg ins „Exil".[24] Der christliche Glaube wird von den meisten Mitmenschen nicht mehr als etwas angesehen, das die ganze Existenz prägt, in Anspruch nimmt und Zukunft aufschließt. Es wird deutlich: Das Christentum ist nicht mehr der Leim, der unsere Gesellschaft zusammenhält.

Festzustellen ist: Wissenschaft und Kirche, „säkulare Kultur" und ein in ihren Augen diskursunfähiger Absolutheitsanspruch des Christentums stehen sich diametral gegenüber. Man betritt deren Regionen nur unter strategischen Gesichtspunkten. Der Wissenschaftsbetrieb läuft an der Kirche vorbei. Sie wird heute kaum mehr gehört, weil ihre Dependancen wie entlaubte Bäume in der postmodernen Landschaft stehen, weil sie für viele im Absterben begriffen scheint, weil sie – mit vereinzelten Verlautbarungen und in ihrer gegenwärtigen institutionellen Verfasstheit – selbst für viele Christen keine Schlüssel mehr hat für das Leben und seine Gestaltung. Unter den Verächtern des Christentums sind manche, die den letzten Dienst des Christentums an unserer Kultur darin sehen, sein Verlöschen voranzutreiben.[25] Der christliche und kirchliche Rahmen ist zwar noch da und ist manchmal gefragt an markanten Lebenspunkten, aber er ist oftmals leer, ohne Bild. Die Kirchenkrise sitzt tief; sie ist zur *Gotteskrise* geworden.[26] „Wir leben in einer Art religionsförmiger Gotteskrise. Das Stichwort lautet: Religion, ja – Gott, nein, wo-

---

24 Vgl. Zerfaß, R.: Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit: Manuskript Abschiedsvorlesung, Würzburg 1999; Bauer, Ch.: Heimat in Ruinen. Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfaß, in: PastoralTheologischeInformationen 26 (2006) H. 1, 52–69; Widl, M.: „Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben" (Am 5,6), in: Ebd., 70–86; Mette, N.: Modernisierung und Religion. Ist die Säkularisierung unumkehrbar? In: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen I, Münster 1998, 57–68.

25 Vgl. Schnädelbach, H.: Der Fluch des Christentums, in: DIE ZEIT vom 11.5.2000.

26 Vgl. Metz, J.B.: In der Zeit der Gotteskrise, in: Ders.: Memoria passionis, Freiburg 2006, 69–122.

bei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen. (…) Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann der Atheismus von heute schon wieder Gott (…) im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen: (…) Wie modernitätsverträglich ist eigentlich die Rede vom biblischen Gott?“[27], fragt Johann Baptist Metz. Diesen Sachverhalten kann sich die Hochschulpastoral nicht entziehen.

Es gilt, den Raum der Universität und Hochschule als Ort christlicher *Präsenz* zu entdecken und zu gestalten. Das ist keine leichte Aufgabe, weil Hochschule und Kirche einander *fremd* geworden sind. Wenn Kirche das ändern will, muss sie versuchen, diese *Fremde als Heimat* zu begreifen. Die Existenz einer Hochschulgemeinde ist ein Zeichen des kirchlichen Willens, dies zu tun. „Wo all dies geschieht, erfolgt wie einst auf dem Konzil ein ‚aggiornamento’. Dieser Vorgang bedeutet eingedeutscht ‚Verheutigung’ und nicht ‚Anpassung ans Heute’. Er verlangt von der Kirche (an der Hochschule) mehr Nähe zum Menschen ebenso wie prophetischen Widerstand gegen all jene Kräfte, die dazu führen, dass menschliches Leben nicht auf-, sondern umkommt. ‚Der Weg der Kirche ist der Mensch!’ (Johannes Paul II.)“[28]

Im gemeinsamen Ringen an der Hochschule um die Grundlagen der Zukunft, im Engagement für die Bewohnbarkeit der Erde für alle kann *implizit* – durch die Präsenz und das Sich-Einmischen der Hochschulgemeinde im Raum der Hochschulen – das Evangelium als Befreiungsbotschaft neu entdeckt werden und *explizit* zu Wort kommen, wenn man so lebt und arbeitet, dass man gefragt wird nach der Hoffnung, die einen erfüllt (vgl. 1 Petr 3,14f).

In der Begegnung und im dadurch möglichen Dialog kann sich zeigen, ob und wie das Christentum eine existenzrelevante und erfahrungsratifizierte Religion vermitteln kann, ob und wie es Horizonte der Existenz erschließen kann, die man ohne sie nicht hätte, ob neue Sinn- und Handlungsperspektiven aufleuchten können oder ob hier Wirklichkeitserfahrung verschlossen bleibt. Eine KHG macht sich erfahrbar und erkenntlich als *Laboratorium christlicher Existenz*, in dem all das zur Sprache kommt, was Menschen umtreibt,

---

27 Ebd., 70f.

28 Zulehner, P.M.: Volk Gottes im Exil, in: PastoralTheologischeInformationen 26 (2006) H. 1, 87–102, 98.

was Menschen leiden lässt, was Anlass zur Freude und Hoffnung ist.[29] So kann der Anfang des Textes der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Programmsatz für eine Hochschulgemeinde sein: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden."[30]

Sinn von Humanität wach halten

Was bringen wir als ChristIinnen mit für einen Dialog in der Hochschule? Was ist dabei unser *Grund*?

Im biblischen Gottesglauben ist die unhintergehbare Würde der Person zum ersten Mal entdeckt worden. Hier liegen ein Potenzial und eine Sinnressource, ohne die gelingendes Leben für alle gefährdet wäre. Der Glaube schließt Horizonte der Existenz auf, die man ohne ihn nicht hätte. Er ist ein unschätzbarer Dienst an der Menschheit, weil er der einzige Schutz der Menschenwürde ist und damit das einzige Hindernis für die Menschheit, sich zurückzukreuzen in den Bereich nur noch instinktgeleiteter höherer Säugetiere. Beharren auf der Transzendenz des Menschen ist der einzige Schutz seiner Würde. Gotthard Fuchs fasst treffend zusammen: Es ist „das Geschenk des biblischen Gottesglaubens an die Menschheit, die unhintergehbare Würde der Person, das Profil der Menschenrechte und die Dynamik von Freiheit und Autonomie zuallererst entdeckt und zur Welt gebracht zu haben. (…) Auch der Gedanke, daß die Welt in Evolution und Geschichte kein Betriebsunfall ist, kein Schicksalsschlag, sondern Ausdruck einer freigebenden und auf

---

29 Vgl. Mette, N.: Anstiftung zur Solidarität – zur not-wendenden Aufgabe der christlichen Gemeinde heute, in: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen 2, Münster 2006, 325–336.

30 Gaudium et spes, 1 in: Rahner,K./Vorgrimler, H.: Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1976, 449; vgl. Mette, N.: Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* und das Pastoralkonzil, in: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen 2, 12–22.

Mitarbeit und gemeinsame Entdeckung angelegten Wahrheitsexpedition von Gottes Gnaden – ist eine ausschließlich biblische und christliche Perspektive. Weder ein Aristoteles noch ein Buddha, weder ein Echnaton noch die Upanischaden haben Welt als Schöpfung und Beziehung, Menschsein als Freiheit und individuelle Personalität wirklich gedacht und zu denken gewagt. Der biblische Gottesglaube hat von Anfang an inkulturierend gewirkt, er war eine lebensgestaltende und lebensbegleitende Macht. Heinrich Böll ist durchaus Recht zu geben, wenn er schreibt: ‚Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab. Für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache; und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen.'"[31] Dies ist einzubringen in den Raum der Hochschulen. Es braucht das Erinnern des Entdeckungs- und Begründungszusammenhangs, in dem dieses Selbstverständnis des Menschen entstanden ist. Hier ist Formungsarbeit angesagt, die die KHG zu leisten sucht, Formungsarbeit, die die eigene Überzeugung vertieft und zu artikulieren hilft, damit Studierende Rechenschaft geben können, wenn sie gefragt werden, und den Mut gewinnen, so zu leben, dass sie gefragt werden. Das Beharren auf der Transzendenz des Menschen und auf seiner Gottebenbildlichkeit, wie es der christliche Glaube tut, ist der einzige Schutz seiner Würde. Christen wissen um diesen Ursprung. Sie können und dürfen aber nicht allein in Ghetto-Manier die „alte" Sprache wiederholen, sondern haben Übersetzungsarbeit zu leisten, weil sie auf Menschen stoßen, die *Gott los geworden* sind und die sich vom christlichen Sprachhaus verabschiedet haben bzw. dieses nicht kennen.

Eine KHG leistet der Gesellschaft im Raum der Hochschule einen Dienst, wenn sie mithilft, die Fragen wach zu halten, wie denn Personwürde unhintergehbar zu bewahren sei, wie die Schöpfung zu retten sei, wie gelingendes Leben für alle und jede/n im Sinne der Menschenrechte nicht nur zu behaupten und zu gestalten, sondern auch argumentativ zu begründen sei. Auf diese Aufgabe der Erinnerung hat der Sozialphilosoph Jürgen Habermas hingewiesen: „Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens (…) sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intui-

---

31 Fuchs, G.: Der zahnwehhafte Schmerz, dass Gott fehlt. Kultur und Kirche(n) – ein schwieriges Verhältnis, in: Hofmeister, K./Bauerochse, L. (Hg.): Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999, 132–142, 134f.

tionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann (…). Die gegenseitige Durchdringung von Christentum und griechischer Metaphysik hat ja nicht nur die geistige Gestalt theologischer Dogmatik und eine (…) Hellenisierung des Christentums hervorgebracht. Sie hat auf der anderen Seite auch eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie gefördert. Diese Aneignungsarbeit (…) hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen."[32]

In der Frage nach dem Christlichen und seinem Evangelium geht es also im Kern um die Zukunft der Menschheit und um das Gelingen menschlichen Lebens überhaupt. Das Christentum hat Schatten geworfen – ohne Frage; aber es ist nicht eine einzige Schattengeschichte. Es gibt keinen Grund, sich als Christin und Christ zu verstecken.

Einstehen für eine Gute Nachricht

Noch etwas ist zentral für die Hochschulpastoral. Es geht um das Zeugnis eines Zuspruchs, der dem Menschen gut tut, also einer *guten Nachricht,* die das ganze Leben des Menschen umfassen will. Zuspruch ist existentiell notwendig. Ohne Zuspruch kann kein Mensch leben, aufwachsen und reifen. Kein Mensch kommt auf die Welt ohne die unstillbare Sehnsucht, in der Liebe eines anderen zu hören und zu erfahren, dass er – unbedingt – erwünscht ist. Nur wenn er solches hört, wird er dem Leben trauen. Nur so wird er zur Liebe fähig sein und Vertrauen und Mut bekommen. In diese existentielle Situation hinein spricht der christliche Glaube. Er steht und fällt

32 Habermas, J./Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2006, 31f.

damit, dass ich mir durch Menschen von Gott her sagen lasse, was ich aus mir selbst heraus mir nicht sagen kann, was ich so schwer nur zu glauben wage: Ich bin mit allem, was ich faktisch bin, anerkannt und gutgeheißen, und ich bleibe es; meine Würde und mein Heil hängen nicht von meinen Aktiva und Passiva ab; ich bin von Gott unbedingt erwünscht und mit Würde ausgestattet. Das ist der letzte Grund unserer Menschenwürde, der Dreh- und Angelpunkt. Völlig unverdient und absolut wohltuend darf ich diese „frohe Botschaft" hören. Wo ich dieser Botschaft traue und sie – tastend – glaube, da kann das Leben transparent werden, da bin und werde ich ein Christ. Das Dunkle wird nicht sofort hell, die Dinge ändern sich nicht sofort zum Besseren, aber ich kann sie in einem anderen „Licht" sehen lernen – eben durchscheinend. „Es ist die Begegnung mit Jesus und die Teilhabe an seinem Gemeinschaft schaffenden und erneuernden Geist: (…) Es ist die Erfahrung überwundener Angst, der abgründigsten Angst, ‚im Grunde überflüssig auf der Welt (zu) sein (…), im Grunde nur lästig, störend, unerwünscht, ja hinderlich und schädlich zu sein; es ist die Erfahrung eines genommenen Zweifels, der uns und unser Tun tödlich zernagen kann, ob man so etwas wie uns brauchen oder gar lieben und auch nur beachten könnte'. Aus solchen Erfahrungen sprechen die Jünger Jesu zu uns und geben sie als gute Nachricht an uns weiter."[33]

Die Formung solcher persönlichen Überzeugung der ChristInnen hat Hochschulpastoral in den Blick zu nehmen. Das bedeutet Begleitungsarbeit und Erinnerungsarbeit, in der dankbar das bezeugt wird, was einem selbst widerfährt, nämlich unbedingt angenommen zu sein. „Solches Glaubenszeugnis setzt sich der Gegenwart aus, es ist fähig, Andere unbedingt anzunehmen"[34], ohne sie zu indoktrinieren, ohne sie bekehren zu wollen, sondern ihnen in Begegnungen eine gute Nachricht mitzuteilen und sie einzuladen, diesem Ja zum Leben zu trauen.

Direkt anknüpfend ist ein Weiteres zu sagen, dass der Suche nach Lebenssinn eine gestaltende Richtung geben kann. Je mehr ich mir diesen *Zuspruch* gesagt sein lasse und auf die allem zuvorkommende und entgegenkommende

---

33 Collet, G.: „…Geh in die Stadt und dort wird man dir sagen, was zu tun ist!" Überlegungen zur Mission in der Stadt, in: Bravo, B./Vietmeier, A. (Hg.): Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007, Münster 2008, 191–213, 203.

34 Ebd., 204.

Liebe Gottes setze, desto mehr werde ich mich gedrängt fühlen, mir diese gute Nachricht auch in ihrem *Anspruch* anzueignen und sie umzusetzen in meinem Verhalten. Der *Gabe* folgt die *Auf-Gabe*. „Nicht *für* etwas handeln, sondern *weil man nicht anders kann*." (Simone Weil)

Dabei ist wichtig, sich vor Augen zu halten: Gesellschaftlich ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Es gibt in unserem multikulturellen und multireligiösen Land keinen sozialen Druck mehr, ChristIn zu werden. Aber um das Glauben selbst, d.h. um das Annehmen unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens, kommt keine/r herum. Wir stehen nur vor der Wahl zu entscheiden, *was* wir glauben wollen. Und als ChristInnen können wir wissen, dass die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.[35]

Der christliche Glaube ist die Einladung zu einem Weg. Weg bedeutet nicht, Sicherheit zu haben. Ein Weg ist ein Gang ins Offene, ist Suchen, umfasst Krisen, Ermutigungen, Niederschläge. Christlicher Glaube bietet keine fertige und feste Lösung aller Lebensfragen. Er bedeutet aber, alle Lebensfragen niemals in Resignation und Pessimismus wie auch Optimismus für abgeschlossen zu erklären. Was leistet der Glaube? Er leistet, die ständig drohende Resignation und Lähmung in die Bewegung des Unterwegsseins zu verwandeln. „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern!" (Ps 18, 30)

Wenn der Glaube nicht Besitz, sondern eine solch orientierte Suche und ein Unterwegssein ist, dann ist Gott auch kein Faktor, den ich zum Gelingen meines Lebens in meine Kalkulation einsetzen könnte. Ich erahne aber: Mein Weg kann nur ans Ziel kommen, wenn ich diesem Zuspruch traue, auf diesen Zuspruch des Angenommenseins setze, also Gott in mein Leben hereinlasse, ihn um seiner selbst willen suche und nicht um meiner Selbstverwirklichung willen.

Diese Gute Nachricht, die mich frei macht, habe ich nicht aus mir allein heraus entdeckt. Ich gehöre zu einer Gemeinschaft von Menschen, die fortwährend ihre Gotteserinnerungen und Gottesverheißungen erzählend bezeugt und sich dadurch ihre Identität durch die Geschichte hindurch bewahrt. Innerhalb dieser Gemeinschaft bin ich zum ersten Mal auf diesen Weg und auf wesentliche Zeichen am Weg aufmerksam geworden. Ohne die Menschen, die vor mir geglaubt haben und mit mir glauben, wäre ich nicht der, der ich heute bin und sein möchte. Daher ist mein Glaube ein kirchlicher Glaube. Menschen,

---

35 Vgl. Kaufmann, F.X.: Religion und Modernität, Tübingen 1989, 207ff.

die mich geprägt haben, waren mir vertrauenswürdig wegen ihrer geistigen Kapazität, aber auch von ihrem Lebensstil und von ihrem Lebenseinsatz her. Sie haben mir die Kirche als eine *ekklesia semper reformanda* nahegebracht, die auch meinen Einsatz braucht, um reformwillig und reformfähig zu sein. Wenn solche Menschen mit diesem Zuspruch leben und dem JA zum Leben trauen, dann werde ich das auch können. Ich verrate mich selbst nicht, wenn ich in ihren Glauben und damit in den Glauben der Kirche einstimme. Umgekehrt: hier auszusteigen – innerlich oder auch aus der Institution Kirche – würde bedeuten, diese gewachsene Solidarität aufzukündigen, ja sogar Wurzeln zu kappen.

Pastorale Leitlinien

Aus den bisherigen Überlegungen lässt sich die Ausrichtung der Hochschulpastoral in Oldenburg so zusammenfassen. Leitlinien sind:

- dass Hochschulgemeinde als „Kirche an der Hochschule“ Präsenz zeigt, anwesend ist, „nach den Zeichen der Zeit forscht und sie im Lichte des Evangeliums deutet“ (Gaudium et spes, 4.) und sich die Option des Evangeliums immer neu aneignet;
- dass sie in der Welt der Universität, der Fachhochschule und der Stadt eine kritische Zeitgenossenschaft lebt und ein Gespür entwickelt für die existentiellen Fragen der Menschen;
- dass sie Anteil nimmt an den existentiellen Grunderfahrungen aller Menschen, an „Freude und Hoffnung, an Trauer und Angst ... besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (Gaudium et spes,1.) und dass sie durch diese Grunderfahrungen hindurch die gute Nachricht lebt und weitersagt;
- dass sie solidarisch und diakonisch nach innen und außen die Menschen dabei begleitet, ihren Erfahrungen standzuhalten und sich ihnen auszusetzen, damit menschliches Leben an Weite, an Hoffnung und Lebendigkeit, an Identität gewinnt;
- dass sie die Perspektive der Gottesherrschaft ins Spiel bringt und davon Zeugnis gibt und dass sie in diesem Kontext die Fragen nach (weltweiter) Gerechtigkeit, nach Frieden und nach Menschenwürde stellt;
- dass sie entschieden menschliche Erfahrung und jüdisch-christliche Überlieferung in Verbindung bringt im Vertrauen darauf, dass sich Gottes

guter Geist inspirierend Geltung verschafft und zu Veränderung, Wandlung und einem Einsatz für ein „Leben in Fülle“ antreibt.

Auf Sendung gehen – Grenzen überschreiten

Das Ziel der Sendung ist die Verwandlung und Erneuerung der Erde in der Perspektive des Reiches Gottes, also nicht zuallererst das zahlenmäßige Anwachsen. Deshalb kann die Aufgabe der Hochschulgemeinde nicht darin liegen, sich eine Organisationsstruktur und -kultur zu schaffen und zu bewahren, die vorrangig den Bedürfnissen nach Schutz und Gemütlichkeit derjenigen Rechnung trägt, die sich aus ihrem Innenkreis in ihr Haus begeben. Aufgabe ist sicher, diese zu stärken und mit ihnen religiöse Erfahrung zu reflektieren. In einer Zeit, wo Menschen zunehmend von der Kirche nichts erwarten, wo der Glaube abgebrochen ist, kommt es mehr auf Taten als auf Worte an. Eine Hochschulgemeinde wird deshalb immer auch nach außen blicken, die Lebensprobleme der Menschen in den Hochschulen wahrnehmen und die Entwicklungen von Gesellschaft und Welt in den Blick nehmen. Das Arbeitsfeld der Hochschulseelsorge ist nicht das KHG-Haus, sondern der Raum der Universität und der Fachhochschule. „Kirche in Welt“ zu sein, bedeutet, die eigenen Grenzen zu überschreiten, das eigene Haus zu verlassen. „Sammlung ohne Sendung ist Ghetto; Sendung ohne Sammlung ist Boulevard“ (Dietrich Bonhoeffer). „Kirche in Welt“ zu sein, bedeutet, dorthin die Schritte zu setzen, wo die Menschen sind. „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts“ (Jacques Gaillot).

Was Frère Roger aus Taizé zu Beginn des Konzils der Jugend 1973 schrieb, ist auch weiterhin höchst aktuell: „Heute können sich die Christen nicht der Nachhut der Menschheit anschließen. Sie können sich keine nutzlosen Kämpfe leisten, in denen sie sich selbst festfahren. Wo darum gekämpft wird, der Stimme der Verborgenen Gehör zu verschaffen und auf die Menschen aufmerksam zu werden, auf die niemand hört, da ist der Platz der Christen in den ersten Reihen, im Kampf für die Befreiung aller Menschen. Ebenso stark erahnen die Christen zur gleichen Zeit, auch wenn sie das Schweigen Gottes umgibt, eine andere wesentliche Wirklichkeit: Der Kampf für die Menschen und an deren Seite findet seine Quellen in einem anderen Kampf, der immer stärker in ihrem Innern geschieht, dort wo kein Mensch dem anderen gleicht. Dort stehen wir am Tor zur Kontemplation.“[36]

---

36 Frère Roger: Kampf und Kontemplation, Taizé 1973, 7.

Wenn ich darauf zu vertrauen lerne, dass Gott nicht allein durch mich in der Welt wirkt, wenn ich sein Wirken neu zu sehen lerne in vielen anderen Entwicklungen hin zu einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (vgl. Jes 65,17ff.) – auch außerhalb des christlichen Kontextes –, dann befreit diese Einsicht vor Selbstüberforderung und Selbstüberschätzung. Und es bringt mich in die Nähe von und in die Beziehung zu Menschen, mit denen zusammenzuarbeiten ist um einer gemeinsamen Sache wegen. Es braucht nicht Abgrenzung, Absonderung und Ausgrenzung. Eine solche Sicht öffnet für die Haltung der Gastfreundschaft und der offenen Tür. Wenn ich recht sehe, werden lebensentscheidende Systemfragen heute vor allem von denjenigen formuliert, die am Rande oder außerhalb der Kirche stehen. Die Regel von Taizé hat solches auch im Blick, wenn dort steht: „Öffne dich dem Menschlichen, und du wirst sehen, wie alles eitle Verlangen nach Weltflucht vergeht. Steh zu deiner Zeit, pass dich den Bedingungen des Augenblicks an. (…) Liebe deinen Nächsten, wo auch immer sein religiöser oder ideologischer Standort sein mag.“[37] Das ist eine Ermutigung zur *Berührungsarbeit* mit Menschen und zu einem *Präsenzdienst*, in dem deutlich werden kann, worum es im Evangelium geht: zuvorkommende Liebe, bedingungsloses Entgegenkommen, vertrauensvolle Offenheit, verbindlicher Kontakt, ehrliche Begegnung.

Präsenzdienst als ein In-Beziehung-Treten

Präsenzdienst ist ein höchst aktives Tun, ist nicht einfach ein passives Dasein. Er ist in der Tat ein wichtiger Dienst in der Hochschulseelsorge. Er bedeutet: *wach* anwesend und da zu sein, Gesicht zu zeigen und Offenheit und Interesse für die Menschen zu signalisieren und zwar an dem Ort, wo die Studierenden und Lehrenden sind und arbeiten. Ich gehe hinein in die Universität und in die Fachhochschule und warte nicht ab, bis jemand ins KHG-Haus kommt. Ich nenne eine solche Arbeit „Berührungsarbeit“, weil dadurch vielfach erste Kontakte entstehen, aus denen weitere gemeinsame Wege werden.

Ein Feld des Präsenzdienstes der KHG ist der wöchentliche Eine-Welt-Stand im Mensa-Foyer der Universität, den es seit 48 Semestern gibt. Über die gesamte Zeit haben sich immer Studierende gefunden, die hier mitgewirkt haben. Der Verkauf von Waren aus gerechtem Handel unterstützt zum einen

37 Ebd.

gerechtere Handelsstrukturen; zum anderen lässt er etwas in der Hand haben, das es erleichtert, mit Menschen in Beziehung zu treten und auf die KHG aufmerksam zu machen, weil da ein gemeinsames Anliegen verbindet. Und er bringt eine Parteilichkeit zum Ausdruck – etwas, wofür die KHG stehen will.

Ein solcher Präsenzdienst hat für mich noch eine andere Dimension. Ich verstehe ihn auch als *missionarische* Arbeit. Da der Begriff „missionarisch" unterschiedlichste Assoziationen auslöst und Mission ein zwiespältiges Unterfangen in der Kirchengeschichte war, möchte ich darlegen, was ich darunter verstehe.

Das Handeln durch Präsenz speist sich für mich aus dem Wunsch heraus, mit anderen in Beziehung zu treten, um nach einem Mehr an Leben zu suchen: entgegenkommend, zuvorkommend. In Beziehung zu treten setzt ein Sich Öffnen, ein Heraustreten, ein Verlassen des eigenen Kreises voraus. Es braucht die Offenheit, sich durch andere herausfordern und vielleicht auch verändern zu lassen. Dabei ist für mich eine Grundlinie hilfreich, die wesentlich Haltung und weniger Methode ist:

- Menschen absichtslos begegnen zu wollen, darauf zu verzichten, sie bekehren oder belehren zu wollen, sondern mit ihnen einen Weg zu gehen und gleichzeitig von ihnen lernen zu wollen;
- Menschen zu begleiten, den eigenen Sehnsüchten nachzuspüren und mich in solchen Begleitungskontakten ebenfalls als hilfsbedürftig, als sehnsüchtig, als im gleichen Boot sitzend zu erkennen: Solange ich mein Gegenüber zu einem Objekt meiner Arbeit, zu einem Empfänger meiner „Dienstleistungen", meiner Nächstenliebe mache, erreiche ich fast nichts und bin selbst sehr schnell am Ende;
- Menschen nicht binden zu wollen: In erfahrener Offenheit binden sich die Menschen selbst;
- Wege, die Menschen in ihrer Suche bisher gegangen sind, ernst zu nehmen und diese Wege zu würdigen mit allen Bruchstellen, Hoch- und Tiefpunkten: Menschen kommen oft über Umwege, und ihre Lebenssuche hat sie oftmals mit anderen Orientierungen, mit anderen Religionen, mit (innerem oder äußerem) Kirchenaustritt in Berührung gebracht;
- Mich letztendlich zu verbünden mit ihrer Suche nach Leben in Fülle.

„Überall dort also, wo wir zu einer bedingungslosen Zusage, einem absichtslosen Interesse am anderen fähig sind und unsere Präsenz, unser Engagement versprechen, ohne zu wissen, ob es uns der andere lohnen wird und ohne etwas von ihm oder ihr zu verlangen, sind wir – ob als einzelne oder als Gemeinschaft und als Kirche – missionarisch.“[38]

In einer so verstandenen Präsenz- und Berührungsarbeit findet das Verlangen Gottes nach Beziehung zu den Menschen einen Ausdruck. In diesem Sinne ist Präsenzarbeit *missionarische* Arbeit. Und das Kriterium dafür ist das Verlangen nach absichtslosem In-Beziehung-Treten und zuvorkommender Begegnung. Dieses Kriterium ist zu finden am Ort der theologischen Begründung von Mission. „Wenn diese (Begründung) ihren Ursprung in dem lebendigen Gott hat, dessen Leben wir in der nie still stehenden Bewegung der Beziehungen der drei Personen glaubend vorstellen dürfen, dann finden wir hier das Kriterium, um in legitimer Weise von ‚Mission' und ‚missionarisch' sprechen zu können. Es ist das Verlangen, zum anderen, zum Fremden – zum anderen Menschen und zu Gott – in Beziehung zu treten. Beides gehört zusammen: im Licht der Beziehung zu einem Menschen danach verlangen, in Beziehung zu Gott zu treten, und im Licht der Beziehung zu Gott danach verlangen, in Beziehung zu anderen Menschen zu treten.“[39]

Ein weiterer Aspekt ist anzumerken: Der Präsenzdienst entsteht aus der Erfahrung des Mangels; das Leben ist nicht „rund“, sondern voller Gegensätze und Widersprüche und Ängste; es ist vielfach bedroht und die Bewohnbarkeit unserer Erde ist in Gefahr. Biblisch gesprochen: Hier leitet mich die Erfahrung von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Leben in Fülle für alle. Hier wirkt für mich eine „offene Wunde“, aufgrund dessen der Impuls zur Suche nach Heilung immer wieder neu in Bewegung setzt.

In Zeiten von Bedrohung ist das Setzen auf den *Bund Gottes* mit den Menschen existentiell bedeutsam. „Ich habe meinen Bund mit euch geschlossen: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben.“ (Gen 9,11) Dieses von Bedingungen unabhängige Versprechen gilt der Zukunft

---

38 Müller, H.: „Geistliche Gemeinschaften“ im Dienst der Kirche – zur Unterscheidung der Geister. Manuskript eines Statements in der KHG-Bonn am 5.6.2007,2.

39 Müller, H.: Mission: Öffnung für die Freundschaft Gottes mit den Menschen. Manuskript eines Vortrags bei der Österreichischen Pastoraltagung „Missionarisch Kirche sein“ in Salzburg am 10.1.2008, 3.

und auf ihrem Hintergrund der Gegenwart. Die Erinnerung an diesen Bund will an unseren inneren Bildern bauen, dass wir gerettet sind, dass Schöpfung und Leben kostbar sind, dass alle Kräfte zu deren Schutz zu mobilisieren sind. „Es kommt auf dich an, aber es hängt nicht von dir ab!“ Die Kraft zu dieser Haltung kommt aus der Zusage des Bundes: ob es Gott ist oder ob Menschen einen Bund miteinander schließen – jedes Mal sagt die eine Seite der anderen ihr bedingungsloses Interesse und ein Vertrauen zu, das zur Freiheit befreit und die Angst nimmt.

Mein Enthusiasmus hat mich bis heute nicht verlassen. Zwischen den Polen von Kampf und Kontemplation (Frère Roger), von Mystik und Widerstand (Dorothee Sölle), von Mystik und Politik (Johann Baptist Metz), von Widerstand und Ergebung (Dietrich Bonhoeffer) versuche ich, mein Leben, mein Arbeiten zu halten. Ich halte mich ansprechbar und offen und gehe selbst auf Menschen zu. Und ich suche die Gemeinschaft mit Menschen, die sich nicht abfinden, mit dem wie es ist, die aus sich heraus gehen wollen. Denn das heißt vor allem „aufbrechen“: die Kruste des Egoismus zu zerbrechen, der uns in unser eigenes „Ich“ einzusperren sucht. Dafür ist Oscar A. Romero, der 1980 ermordete Erzbischof aus El Salvador, für mich ein wichtiger Zeuge und Inspirator. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass in manchen kirchlichen Kreisen in und nach der Beschäftigung mit der Sinus-Milieu-Studie[40] diese Perspektiven aus dem Blickfeld geraten zugunsten von Überlegungen, die mir eher wie die Vermittlungen einer „Religion light“ vorkommen, die so „soft“ ist, dass man sie gar nicht mehr spürt.

Interkulturelle Diakonie und Begleitung

Hochschulpastoral ist für alle da, nicht nur für die Katholiken in den Hochschulen.[41] Die Hochschulgemeinde arbeitet an einem vielstimmigen Ort, wo Menschen verschiedener Herkunft, Richtung und Bildungsgänge, aus unterschiedlichen Völkern und Nationen, aus vielfältigen Orientierungen und Religionen zusammenkommen. Es gibt viele bunte Flecken. Ob die Hochschule zumindest partiell ein „farbenfroher Teppich“ wird, hängt davon ab,

---

40 S.: www.mdg-online.de

41 Vgl. Gaudium et spes, 1 und 62; vgl. im Vermächtnis von Johannes XXIII.: „Mehr denn je (…) sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen.“ In: Kaufmann, L./Klein, N.: Johannes XXIII. – Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 83.

ob die Menschen wirklich eine Gemeinschaft in ihr bilden wollen. Die kann man nicht erzwingen, sie muss gewollt sein, aber sie entsteht nicht von selbst. Zu groß sind oft die Vorbehalte und das Misstrauen. Es kostet etwas, solches abzubauen. Das wird kaum gelingen ohne ein Ethos, das Menschen von innen her zusammenführt und zusammenhält. Hier kommt der Hochschulgemeinde die Aufgabe zu, einen – vielleicht sogar *den* ersten – Schritt zur Annäherung und zur Verständigung zu tun, damit die geschwisterliche Verbindung zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Nation zum Ausdruck kommen kann. Die Hochschulgemeinde hat eine Tradition, die die Menschheit als Gemeinschaft von Völkern sieht (ein Gott – eine Menschheit) und diese Tradition hat die Menschenrechte inspiriert. Diese Aufgabe des *ersten* Schritts nenne ich: interkulturelle Diakonie.[42]

Dieser Hintergrund war in den Semestern nach dem 11. September 2001 der Impuls zu unseren DialogForen „Krieg-Frieden-Terror-Religion“ zusammen mit Fakultäten und Instituten der Universität. Wir glaubten, dass dem Friedensgedanken, der in jeder Religion enthalten ist, geholfen werden muss, ans Licht zu kommen. Um zu einer Verständigung im Dialog zu kommen, ist es nötig, die „Grammatik“ des anderen zu lernen. Man braucht eine „multiethnische Grammatik“ aus Sympathie und Respekt, aus Geduld und Hoffnung, um die Sprache des Friedens, der Toleranz und des Pluralismus sprechen zu können. In diesen Foren über drei Semester ging es um die Überzeugung, dass es keinen *heiligen Krieg* gibt und dass nur der *Frieden heilig* ist. Die KHG konnte in diesen Begegnungen Religionen und Menschen miteinander ins Gespräch bringen und sie füreinander erreichbar werden lassen, die sich sonst voneinander abgeschottet hätten.

Ich habe gelernt: Es braucht eine Entscheidung, eine solche Aufgabe anzugehen. Es braucht Freude an der Begegnung mit und für die Begleitung von unterschiedlich suchenden Menschen. Es braucht eine Anerkennung des Pluralismus mit seinen Grenzen und Chancen. Solche Anerkennung setzt eigene Standpunkte voraus bzw. das Bemühen um solche und die Offenheit für einen Dialog, aus dem ich selbst als Lernender hervorgehen kann. Ich habe mich zu entscheiden, ob ich der Welt dienen will oder der Religion. Denn: „Gott hat die Welt erschaffen, nicht die Religion!“ (Franz Rosenzweig) „Wenn sie (die SeelsorgerInnen, K.H.) der Welt dienen wollen, die

---

42 Vgl. Kamphaus, F., Gebunden zur Freiheit. Rede zur Einweihung des Hauses am Dom in Frankfurt am 14.01.07, Manuskript, 6f.

Gott liebt, obwohl sie ist, wie sie ist, dann müssen sie lernen, diese Welt in Gottes Namen an sich heranzulassen, auch in sich selber ohne Angst zuzulassen (…), nicht damit wir darin aufgehen, sondern damit die Welt in uns, zwischen uns neu werden kann. ‚Was nicht angenommen ist, kann nicht erlöst werden' (Irenäus von Lyon). So geschieht kreative, schöpferische Seelsorge. (…) Kreativ ist, wer mit den Situationen, in die er gerät (weil er mit all diesen Menschen Kontakt sucht) und die sich dann unter der Hand ganz anders entwickeln, als er sich das vorher zurecht gelegt hat, so weich und so achtsam umgeht, dass sie freisetzen können, was jenseits aller vorgefassten Ideen von Gott her in ihnen steckt."[43] Ein Hochschulseelsorger wird ein Aushaltender, ein Virtuose des Pluralismus sein. Einen wichtigen Satz habe ich vor Jahren in einem Buch von Rolf Zerfaß entdeckt, der mich seitdem begleitet und mir hilft, mich selbst und andere auszuhalten bzw. anzunehmen. Ich spreche ihn mir selbst zu bzw. denke ihn oft in die Gesichter der mir begegnenden Menschen: „Du hast mehr Möglichkeiten, als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir."[44]

Präsenzarbeit zu leisten heißt auch, sich bewusst zu machen, dass wir nicht neu das Evangelium einzupflanzen haben, sondern viel mehr, dass wir Gottes Präsenz mit den Menschen im Raum der Hochschulen entdecken dürfen. Ich bin überzeugt, dass Gott schon lange im Leben der Menschen aktiv ist. Viele leben Werte wie Solidarität und Nächstenliebe, ohne dass sie sich auf das Christliche beziehen. Für diese Menschen sehe ich mich als Partner und Verbündeter auf einem Weg mit dem Ziel, eine gerechtere und menschlichere Welt aufzubauen und gemeinsam das Brot zu teilen; in der Sprache des Evangeliums: auf das Reich Gottes hier und jetzt schon zuzugehen.

Den Erfolg unserer Arbeit messe ich nicht an den Zahlen der Menschen, die sich intensiv an uns binden. Zahlen bedeuten nicht viel im Vergleich zu den vielen Menschen, mit denen wir durch beraterische, humanitäre und diakonisch-politische Arbeit in Kontakt stehen. Die Arbeit kann nur an dem gemessen werden, was wir zum Wohle aller tun.

---

43 Nouwen, H.J.M.: Schöpferische Seelsorge, Freiburg 1991, 6f.

44 Vgl. auch Zerfaß, R.: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985, 86f.

Rückkehr in die Diakonie

Alfred Delp SJ, dessen Geburtstag sich 2007 zum 100. Mal jährte, hat kurz vor seiner Hinrichtung durch die Nationalsozialisten am 2. Februar 1945 geschrieben, die Kirche müsse wieder optional werden; sie müsse sich auf ihre Quellen besinnen. Von zwei Entscheidungen sei abhängig, ob die Kirche neu einen Weg zu den Menschen finde: die eine betreffe die Überwindung der Spaltung in verschiedene Kirchen, die andere die „Rückkehr in die Diakonie". Ich möchte mit seinen eindringlichen Zeilen schließen.

„Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, politischen Fähigkeiten usw. aufbringen. Auch nicht von den ‚Positionen', die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten. Das alles ist überholt. (...) Es wird ankommen auf die Rückkehr der Kirchen in die Diakonie: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder die Gewohnheiten einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft.

Der Menschensohn ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen (Mk 10,45). Man muss nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft von Heil und Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst der physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstigen kranken Menschen. (...)

Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt. Damit meine ich das sich Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihn meistern zu helfen, ohne anschließend eine Spalte und Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‚Geht hinaus', hat der Meister gesagt, und nicht: ‚Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt'."[45]

---

45 Delp, A.: Gesammelte Schriften Nr. 4, Frankfurt 1984, 318–320.

Norbert Mette

Quo vadis ecclesia?
Ausgangspunkte und Optionen in der Hochschulpastoral*

Ein Blick zurück

„Der Katholischen Hochschulgemeinde Wien“ – so lautet die Widmung, die Ferdinand Klostermann (1907–1982), langjähriger Pastoraltheologe an der Universität Wien, der 1965 erschienenen Druckfassung seiner Habilitationsschrift vorangestellt hat (vgl. Klostermann 1965). Dieses Buch mit dem Titel „Prinzip Gemeinde“ – ein theologisches Prinzip, das F. Klostermann in weiteren Veröffentlichungen weitergeführt und vertieft hat (vgl. v. a. Klostermann 1974) – hat den Anstoß zu einer nicht unumstrittenen Bewegung innerhalb der deutschsprachigen Pastoraltheologie gegeben, die unter dem Namen „Gemeindekirche“ bzw. „Entscheidungskirche“ firmiert (vgl. Fischer u. a. 1970). Grob gesagt war es das Anliegen dieser Bewegung, nach einer Sozialform der Kirche Ausschau zu halten, die den tief reichend veränderten sozialen und religiösen Gegebenheiten in der gegenwärtigen Gesellschaft Rechnung tragen sollte. Zu nennen sind Stichworte wie der damals schon sich abzeichnende Individualisierungs- und Pluralisierungsprozess, der es mit sich bringt, dass die Einzelnen verstärkt bewusst die Verantwortung für ihren Lebensweg übernehmen müssen, und der mithin auch nachhaltige Konsequenzen für das individuelle und kollektive religiöse Leben zeitigt. Ob man gläubig ist und was man glaubt, wird mehr und mehr zu einer Sache der persönlichen Entscheidung. Für die Kirche bedeutet das, dass die Zugehörigkeit zu ihr nicht mehr unbedingt selbstverständlich ist, wie es weitgehend in den Epochen vorher der Fall gewesen ist. Aus der ehemaligen „Volkskirche“, d. h. dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung gewissermaßen sozialwüchsig einer (Groß-)Kirche angehört, wird, wie Karl Rahner es formuliert hat, eine „Diasporakirche“, d. h. eine Kirche in der gesellschaftlichen Minderheit, die sich zudem in einer bunten Mischung von vielen anderen religiösen und weltanschaulichen Orientierungen vorfindet. Diese Situation, so die

* Zum 100. Geburtstag von Ferdinand Klostermann

Überzeugung der Gemeindekirche-Bewegung, macht eine andere pastorale Strategie als bisher erforderlich.

Hierfür bezog sie wesentliche Inspirationen aus dem Rückblick auf die kirchliche Verfassung in den Anfängen des Christentums, wie sie den neutestamentlichen Schriften zu entnehmen ist. Diese war alles andere als so einheitlich wie das Bild, das die volkskirchliche Struktur abgab. Sie war noch sehr flexibel und richtete sich stark nach den kontextuellen Gegebenheiten, je nachdem ob diese beispielsweise jüdisch oder hellenistisch geprägt waren. Entscheidend dafür, was die frühen Gemeinden miteinander verband, was also ihre Identität ausmachte, war nicht die Gleichheit der Strukturen, sondern die Gemeinsamkeit ihrer Glaubensüberzeugung und ihres Bekenntnisses. Klostermann hat das ausgehend vom neutestamentlichen Befund einmal so formuliert: „Christliche Kirche ist also die Versammlung und die Gemeinschaft derer, die glauben, dass Jesu Scheitern im Tod von Gott her überwunden ist und dass auch wir von einer letzten Liebe umfangen sind und darum bei allem Scheitern in Jesus, dem Christus, und mit ihm das Leben gewinnen können trotz Tod, hoffen können gegen alle Hoffnung, uns versöhnen, einander vergeben, uns für einander engagieren und lieben können trotz aller schlechten Erfahrungen mit anderen und mit uns selbst; die Gemeinde derer, die sich auf seinen Weg begeben, nach seinem Sinn- und Existenzentwurf zu leben versuchen und die in ausdrücklicher Sendungs- und Dienstgemeinschaft mit ihm die Botschaft von der schon anbrechenden Gottesherrschaft weitersagen, damit auch andere sich auf den Weg machen, die Welt mit Glaube, Hoffnung und Liebe anstecken und zu verändern versuchen. Denn, was uns, auch christlich, aufgetragen ist, haben wir zwischen Geburt und Tod, nicht nach dem Tod zu leisten. Hier haben wir zu lieben und dafür zu sorgen, dass geliebt wird und geliebt werden kann“ (Klostermann 1979, 23).

Was aber hat es nun mit der eingangs erwähnten Widmung auf sich? Klostermann begründet sie kurz in dem Vorwort zu seinem Buch: Er habe in der Hochschulgemeinde seiner Heimatstadt überzeugend erlebt, wie christliche Gemeinde heutzutage gelebt werden könne, und zwar durchaus auch mit jungen Menschen. Diese Gemeinde war für ihn so etwas wie eine Modellgemeinde, die ihn mit dazu inspiriert hat, über Gemeinde generell theologisch nachzudenken, damit die pastorale Praxis mit den sich ihr neu stellenden Herausforderungen adäquat umgehen kann.

In einem später erschienen Aufsatz schreibt Klostermann ausdrücklich: „Eine Gemeinde im Hochschulbereich ist eine Gemeinde eigener Art. Gerade diese

Eigenart macht sie geeignet, ein Modell für eine christliche Gemeinde der Zukunft überhaupt zu entwickeln und dieses durchzuexperimentieren“ (Klostermann 1970, 100). Zu der Besonderheit dieser Gemeinde führt er dann aus: „Eine Gemeinde im Hochschulbereich ist schon von den Studenten her, die sie wenigstens zum Großteil bilden, eine außerordentlich pluralistische, kritische, dynamische, dem Neuen geöffnete und dem nur Hergebrachten gegenüber skeptische und auch mobile, immer neu sich bildende und darum eigentlich immer nur provisorische, noch nicht fertige, vorübergehende Gemeinde. Dieser dynamische und mobile Charakter wird auch von außen her gefördert, da diese Gemeinde wie kaum eine andere Diasporagemeinde ist und den unerhört dynamischen Kräften der Universität und des gesamten geistigen Lebens dauernd ausgesetzt ist. Sie ist zudem vom Wesen her Personalgemeinde, funktionale Gemeinde, de facto Freiwilligengemeinde, Gemeinde mit einem verhältnismäßig kleinen Kern, um den sich ein mehr oder minder größerer Kreis oft nur sehr partiell und fluktuierend Sympathisierender bildet; alles Momente, die in zunehmender Weise auch für andere Gemeinden Bedeutung gewinnen“ (Klostermann 1970, 100f.). Klostermann bescheinigt also der Hochschulgemeinde, dass sie Gemeinde im vollwertigen theologischen Sinne ist – und nicht nur eine Seelsorgestation, wie es manchen Vorstellungen auf kirchenleitender Ebene entgegenkäme. Dabei handelt es sich allerdings um eine Gemeinde an einem besonders exponierten Ort, der sie prägt – vorrangig am Ort der Wissenschaft, der kritischen Reflexion also, die zunächst einmal dem überkommenen christlichen Glauben skeptisch gegenüber eingestellt ist. Hier sind die Christen in besonderer Weise herausgefordert, Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, die sie umtreibt (vgl. 1 Petr 3, 15). Nüchtern geht F. Klostermann davon aus, dass eine Gemeinde in diesem Kontext eher klein ist, dass in ihr auch die Fluktuation groß ist, dass es sich für den Großteil der in ihr Engagierten um eine „vorübergehende Gemeinde“ handelt. Aber, so ergänzt er hellsichtig, damit nimmt diese Gemeinde nur vorweg, was auch auf die anderen Gemeinden, auch auf die Territorialgemeinden zukommen wird.

Auch mit Blick auf die heutigen Gegebenheiten von Hochschulgemeinden ist Klostermanns Typisierung verschiedener Modelle, wie Hochschulgemeinden sich schwerpunktmäßig verstehen und ausgestalten können, bemerkenswert (vgl. Klostermann 1970, 102–109). Sie beginnt mit der „Studentengemeinde aller Getauften“ und geht weiter über die „Freiwilligengemeinde“, die „Gesinnungsgemeinden“, die „Gesinnungsgemeinden aus außerekklesialen Motiven“, die „Gruppen mit partieller Zustimmung zur Kirche“ und reicht hin bis

zur „ökumenischen Gemeinde“, wobei Klostermann letzteres mit einem Fragezeichen versehen hat. Für interessierte Angehörige einer anderen Konfession, so betont er, müssten die Studentengemeinden in jedem Fall offen sein. Optimistisch zeigte er sich, dass die weitere Entwicklung Schritt für Schritt auf interkonfessionelle Gemeinden hinauslaufe. Wie in dieser Frage, so legte Klostermann generell Wert auf ein plurales Leben in den Studentengemeinden. In ihnen müssten verschiedenartige Gruppierungen ein Dach haben. Ausdrücklich erwähnt er: „Gruppen völlig legitim verschiedener kirchlicher, spiritueller oder theologischer, etwa mehr progressiver oder mehr konservativer Tendenzen; … mehr ökumenische Gruppen; Gruppen um bestimmte charismatische Persönlichkeiten; … bewusst kirchenkritische Gruppen; … formelle und mehr informelle Gruppen; … sehr kurzfristige spontane Gruppen, in denen sich Christen zu bestimmten Experimenten, zur Lösung eines bestimmten gemeindlich relevanten Problems oder für eine bestimmte, im Rahmen der Aufgaben einer christlichen Gemeinde liegende Aktion zusammenfinden“ (Klostermann 1970, 104). Voraussetzung sei, so betonte er, dass diese Gruppen sich als Teil(gemeinden) und nicht als Ganzes verstehen und dass sie das gemeinsame Dach der Studentengemeinden anerkennen würden.

Doch dürfe sich das gemeindliche Leben nicht nur auf innergemeindliche Belange erstrecken. Eine christliche Gemeinde, so führt Klostermann dazu weiter aus, müsse „als Gewissen der Gesellschaft“ auftreten, „in der sie lebt“ (Klostermann 1970, 105), und entsprechend soziales Bewusstsein und soziale Verantwortung unter ihren Angehörigen wecken, was auch zu politischen Stellungnahmen und Aktionen führen könne. Als Studentengemeinde als ganze müssten diese jedoch eher im Allgemeinen verbleiben, während Gruppen in ihr als Teilgemeinden diesbezüglich weitergehen und konkreter werden könnten.

Weiterhin setzt Klostermann sich dafür ein, dass Studentengemeinden offen seien und Heimat böten gerade für jene „Christen, die an der institutionellen Kirche, wie sie sich konkret in einer bestimmten Nation, einem bestimmten Bistum oder auch in einer bestimmten Region vorfindet, an ihrer geringen Menschlichkeit, ihrer Starrheit, Trägheit und Immobilität verzweifeln, in ihr keinen Raum zum Leben und Atmen finden, die darum geistig emigrieren, in den Untergrund gehen und eine neue latente Gemeinde in der Gemeinde bilden“ (Klostermann 1970, 107), und auch für jene Christen, denen der Glaube fragwürdig geworden sei und die nach Möglichkeiten und Formen, authentisch leben und glauben zu können, suchen würden. In der Begegnung

mit diesen Menschen erblickt er eine Chance, dass die Gemeinden an ihren Rändern offener und gelockerter würden und zu ihrer Umgebung hin offene Grenzen bekämen.

An diesen Beitrag eines zu seiner Zeit bedeutenden und auch den Konflikt nicht scheuenden Pastoraltheologen ist deswegen so ausführlich erinnert worden, weil er – mehr als 35 Jahre später gelesen – alles andere als veraltet erscheint. Angesichts der Konflikte, die sich damals (vgl. Mette 1972) und seitdem wiederholt zwischen Kirchenleitungen und Hochschulgemeinden sowie deren Dachverbänden zugetragen haben, kann man nur bedauernd – um es gelinde auszudrücken – feststellen, wie viel an gutem Willen und zukunftsträchtiger Energie dabei zerstört worden und auf der Strecke geblieben ist mitsamt den seelischen Verletzungen und beruflichen Benachteiligungen, die bestimmten Personen zugefügt worden sind, so dass immer wieder mühsam ganz von vorn begonnen werden musste. Angesichts des Misstrauens, denen sich Hochschulgemeinden vielfach ausgesetzt sahen, und der Hindernisse, die ihnen in den Weg gelegt wurden, kann man rückblickend nur sagen: Hätten die Kirchenleitungen doch auf diese prophetische Stimme von Ferdinand Klostermann – und auch von anderen Theologen, wie z. B. Karl Rahner – gehört!

Ein Blick auf heute

Nüchtern muss man allerdings feststellen, dass insbesondere mit Blick auf die heutige Situation zwar auch, aber nicht nur innerkirchliche Faktoren zu einer gänzlich anderen Ausgangssituation für die Arbeit der Hochschulgemeinden beigetragen haben, als es Ende der sechziger/Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Damals waren viele von ihnen aktiv in die damalige studentische Protest- und Aufbruchbewegung involviert und genossen in den Kreisen der daran Beteiligten eine entsprechende Reputation. Angehörige der Gemeinden wirkten bei den Universitäts- und Studienreformen mit. Es wurde bewusst, dass es nicht ausreicht, in Notlage geratenen Studierenden individuell zu helfen, sondern dass nach den strukturellen Ursachen dafür gefragt und auf deren Veränderung aktiv hingewirkt werden muss. Hochschulgemeinden wurden in vielfältiger Hinsicht zu Orten solidarischer Praxis, angefangen im Nahbereich, wie beispielsweise ein Gefangenenbesuchsdienst, bis hin zu weltweitem Ausmaß mit den vielen Partnerschafts- und Solidaritätsgruppen, die aktiv mit Projekten, Initiativen, politisch Verfolgten in verschiedenen Ländern vor allem in der sog. Dritten

Welt zusammenarbeiteten und durch öffentlichkeitswirksame Aktionen auf ein stärkeres Bewusstsein der hiesigen Bevölkerung für eine globale Verantwortung hinzuwirken sich bemühten. Nicht zuletzt erhielt das gottesdienstliche Leben durch diese vielfältigen Engagements neue Akzente, so wie umgekehrt dadurch diese eine spirituelle Fundierung und Vertiefung erfuhren.

Natürlich muss realistisch gesehen werden, dass so wie in den engagierten Gruppen insgesamt auch in den Hochschulgemeinden eine Minderheit der in Frage kommenden Population vertreten war. Mit Blick auf heute muss man allerdings feststellen, dass diese Minderheit nochmals erheblich kleiner geworden ist. Das hat mehrere Gründe, die mit der Veränderung des gesellschaftlichen Klimas insgesamt zu tun haben, weiterhin mit den gravierenden Veränderungen im Hochschulbereich und schließlich mit der in der jetzigen Studierendengeneration vorherrschenden Mentalität. Diesen Faktoren detailliert nachgehen zu wollen, würde den diesem Beitrag vorgegebenen Umfang sprengen. Darum seien schlaglichtartig nur ein paar Phänomene angeführt: die zunehmende Ökonomisierung aller Lebensbereiche mit der Folge, dass nicht die Menschen, sondern die Prosperität der Wirtschaft das entscheidende Kriterium allen Denkens und Handelns darstellt; die immer mehr sich vertiefende Spaltung der Gesellschaft in Modernisierungsgewinner und -verlierer; die durch den Um- bzw. Abbau des Sozialstaates bedingte Verlagerung der Lebensrisiken auf die betroffenen Menschen und das daraus resultierende Aufkommen einer egotaktischen Einstellung; die sich ausbreitende und die durch die „sanfte Verblödung“ seitens der Medien und der Konsumindustrie nachhaltig vorangetriebene Mentalität, man könne sowieso nichts ändern und es gäbe auch keine Alternative zum Status quo u. ä. m. Speziell im Hochschulbereich kommen hinzu: die Verschulung und forcierte Beschleunigung des Studiums; die enorme Häufung von Prüfungen; der durch die Studiengebühren verstärkte Zwang für die Studierenden, neben dem Studium Geld verdienen zu müssen etc. Im Unterschied zu vorangegangenen Generationen ist für die Mehrheit der heute Studierenden das Studium keine Lebensphase mehr, die in verschiedenerlei Hinsicht gestaltet werden will und ausgekostet wird, sondern gewissermaßen ein notwendiger „Durchlauferhitzer“, um das begehrte Zertifikat zur Erlangung eines mehr oder weniger überdurchschnittlich besoldeten Berufs zu erlangen. Im Bereich des Religiösen hat sich ebenfalls ein Wandel zugetragen: Nur noch vereinzelt ist eine generell ablehnende, kämpferisch religionskritische Einstellung anzutreffen. Vielmehr ist allenthalben von einer Wiederkehr bzw. Renaissance der Religion die Rede. Allerdings drückt sich das kaum in einer zunehmenden Teilnahme an institu-

tionell-religiösen Veranstaltungen aus. Die Einzelnen machen sich eher aus dem breiten Angebot der Möglichkeiten – je nach Bedürfnislage – ihren eigenen religiösen Flickenteppich zurecht und gestalten diesen gegebenenfalls bei Veränderung ihrer Bedürfnislagen um. Religion findet wieder Nachfrage, weil sie angesichts des verbreiteten Gefühls der Unsicherheit einen festen Halt zu geben verspricht, aber am liebsten so, dass sie auf der Suche nach Wohlergehen (wellness) behilflich ist und alles, was dem im Wege steht, kompensiert, und weniger so, dass sie zu einer tiefer gehenden Nachdenklichkeit anstößt über das, was ist, und so möglicherweise irritiert. Die Kirchen stehen nicht außerhalb der hier skizzierten Veränderungsprozesse, sondern stecken mitten in ihnen drin, und zwar in mehrerlei Hinsicht: Zum einen bekommen sie beispielsweise mit ihren Sozial- und Bildungseinrichtungen unmittelbar die Auswirkungen der in diesen Bereichen vorgenommenen Neuregelungen zu spüren. Vor allem in den Einrichtungen der Caritas und Diakonie werden sie zudem Tag für Tag mit materiellen und psychischen Notlagen einer wachsenden Zahl von Menschen konfrontiert. Zum anderen bleiben der allgemeine Mentalitätswandel in der Bevölkerung sowie die veränderte Bereitschaft der Menschen, sich für etwas zu engagieren und sich mit anderen zu solidarisieren, für sie nicht folgenlos.

Hinzu kommen jene Probleme, die in besonderer Weise die Kirchen betreffen und die teilweise auch von ihnen selbst verursacht worden sind. So hat insbesondere die katholische Kirche unter einem für sie nicht gerade förderlichen Image in der Öffentlichkeit zu leiden. Mit ihren eindrucksvoll inszenierten Events in Form von Papstreisen, Weltjugendtagen u. a. m. ist sie zwar durchaus in den Medien präsent; aber das bleibt weitgehend folgenlos. Es wird konstatiert, dass es sie gibt und dass das möglicherweise auch gut ist – aber eher für die anderen; selbst hat man mit ihr des Weiteren nichts zu tun, lebt man ganz gut ohne sie, abgesehen möglicherweise von den wenigen Ausnahmen, zu denen man ihren Dienst in Anspruch nimmt. Ansonsten gilt für die Mehrheit der Bevölkerung die Kirche als veraltet und hinter der Zeit zurückgeblieben. Entsprechend hat sie massive Probleme, gerade bei der jungen Generation Interesse zu finden und mit ihr in Kontakt zu kommen – etwas, was durch die allgemeine Zurückhaltung seitens der Jugendlichen gegenüber einem Eingehen verbindlicher Zugehörigkeiten nochmals verstärkt wird. Auch wenn es sich hierbei um eine gesellschaftlich-kirchliche Gemengelage handelt, die nur schwer aufzuknoten ist, bedeutet das nicht, dass sich junge Menschen grundsätzlich von den Kirchen nicht mehr ansprechen ließen. Nur bedarf es dazu bestimmter Formen, die zu außerordentlichen Anläs-

sen inszeniert werden können, aber im normalen kirchlichen Alltag kaum vorkommen, nicht zuletzt weil dort in der Regel das Personal nicht vorhanden ist, das mit den heutigen Kulturen bzw. Milieus Jugendlicher und junger Erwachsener vertraut ist.

Von der Schwierigkeit, die jüngere Generation zu erreichen, ist neben der kirchlichen Jugendarbeit auch die Hochschulpastoral stark betroffen. Die Frage ist, was die Hochschulgemeinden angesichts dieser Situation ausrichten können. Geht man verschiedene Semesterprogramme durch, so ist festzustellen, dass das Bemühen sich darauf richtet, durch ein möglichst vielfältig gestaltetes Angebot – angefangen mit Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen zu aktuellen wissenschaftlichen und anderen Themen bis hin zu Gitarrenkursen –, das Interesse der Adressaten für die eine oder andere Veranstaltung zu wecken. Einen zentralen Bestandteil bilden selbstverständlich die Gottesdienste, die interessant zu gestalten versucht werden. Bisweilen gibt es auch bestimmte Gruppierungen, die sich regelmäßig in der Hochschulgemeinde treffen und für die sie, gerade wenn es sich um Studierende anderer Nationalitäten handelt, zu einem Stück Heimat werden kann. Zuständig für die Planung und Durchführung des Angebots ist ein kleiner Kreis von haupt- und ehrenamtlich Engagierten, die sich enger mit der Hochschulgemeinde verbunden fühlen. Die Fluktuation unter den Ehrenamtlichen ist verständlicherweise, nämlich durch den Ablauf des Studiums bedingt, hoch.

Ein Blick nach vorn

Richtet man von dieser Bestandsaufnahme her den Blick nach vorn, ist nicht zu erwarten, dass jemand probate Lösungen feilbieten kann. Aber es wäre kurzschlüssig zu meinen, dass es hier um Probleme geht, die näherhin lediglich Hochschulgemeinden betreffen. Klostermann hat mit seiner oben erwähnten Einschätzung Recht, nämlich dass in diesen Gemeinden sich bereits etwas abspielt, was über kurz oder lang auf die Kirche insgesamt zukommen wird. Von daher legt es sich nahe, ein waches Gespür für die Situation der Kirche im exponierten Umfeld der Universität zu entwickeln. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien tentativ ein paar Gedanken zu einem pastoralen Kurs dort – und darüber hinaus – in die Diskussion geworfen.

(1) Die Tatsache, dass sich die Kirche in einer Situation vorfindet, in der sie von Rücksichtnahmen auf Hergebrachtes weitestgehend entlastet ist, stellt für sie eine enorme Chance dar, hält sie aber zugleich zu einer radikalen Vergewisserung darüber an, wozu sie denn in dem jeweiligen Kontext präsent sein

soll. Was ist ihr Auftrag hier und heute? Dabei geht es nicht darum, den genuinen Auftrag der Kirche jeweils neu erfinden zu wollen. Der ist ihr aufgegeben und besteht darin, die Liebe Gottes, wie er sie seiner Schöpfung und den Menschen in ihr hat zuteil werden lassen und immer neu schenkt, in Tat und Wort zu bezeugen und Gott dafür – sowohl in lobender und dankender, bittender und klagender Hinwendung zu ihm als auch im solidarischen Engagement für ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), das allen Menschen und Geschöpfen zuteil werden soll – die Ehre zu erweisen. Doch wie gelingt es, Zeitgenossen einen Zugang zu diesem Gott zu erschließen? Scheint doch zu vieles gegen seine Existenz zu sprechen – angefangen von der Gegebenheit unermesslichen Leids in der Welt bis hin zu neueren wissenschaftlichen Einsichten, ja bis hin zur Anfrage, ob nicht gerade der Gottesglaube ständige Quelle für Konflikte und Gewalt zwischen Menschen sei!

Angesichts solcher Herausforderungen, die im Raum der Wissenschaften ein zusätzliches Gewicht bekommen, ist die Kirche und sind die Christinnen und Christen zuallererst zur Reflexion über ihr eigenes Gottesverständnis genötigt. Was ist das für ein Gott, den sie von den biblischen und nachbiblischen Zeugen und Zeuginnen übermittelt bekommen haben und an den sie glauben? Eine Kompensation des Leids? Eine Illusion der Vernunft? Ein Gewalttäter?

Wodurch der christliche Glaube in seinem Kern bestimmt ist, hat *Saskia Wendel* kurzformelartig wie folgt formuliert: „Dies ist der Bezug auf den Gott Jesu Christi, der sich in Leben, Tod und Auferweckung Jesu ein für alle mal selbst mitgeteilt hat als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe. Ein Gott der Geschichte, solidarisch mit den Opfern, nicht mit den Durchgekommenen der Geschichte. Ein Gott, der allein Heil, Befreiung, Versöhnung zugesagt hat und diese Heilszusage selbst schon in seiner Menschwerdung bezeugt und antizipiert hat. Ein Gott, der das Schicksal der Menschen auf sich genommen hat und teilt, der sich gleich gemacht hat mit den Leiden, ‚der sich uns in allem gleich gemacht hat außer der Sünde’“ (Wendel 2007, 2; vgl. auch Striet 2006). Es ist ein wahrhaft menschenfreundlicher Gott, der sich bleibend zu seiner Schöpfung und den Menschen in ihr in Beziehung gesetzt hat und ihnen so ermöglicht, das zu werden, wozu sie bestimmt sind: seine freien und liebenden Partner und Partnerinnen. Von diesem Glauben gilt es heute so vernünftig wie möglich Rechenschaft abzulegen, wozu auch gehört, seine Entstellungen, die er im Verlauf der Geschichte immer wieder hat erleiden müssen, offen einzugestehen und die daraus erwachsene Schuld zu bekennen.

Als Aufgabe für die Gemeindearbeit ergibt sich daraus, dass sie Menschen, die danach suchen, einen offenen Raum zur Verfügung stellen, in dem sie um ein tragfähiges Gottesverständnis ringen können und dass dies bis in die Feier der Gottesdienste hinein erkenntlich wird.

(2) Der Gott des biblischen Glaubens ergreift leidenschaftlich Partei für die Menschen und ihr Mensch-werden- und Mensch-sein-Können. Das hat in der Praxis der Gläubigen glaubwürdigen Ausdruck zu finden. Diese kennt der Bibel zufolge eine doppelte Ausrichtung: die Liebe zu sich selbst und die Liebe zu den Mitmenschen. Das heißt, dass der oder die Gläubige kein völliger Altruist sein muss, sondern durchaus aus dem Glauben für das eigene Leben etwas gewinnen darf und soll, z. B. indem er dem eigenen Selbst einen tieferen Zugang erschließt, die umgebende Wirklichkeit neu und anders wahrnehmen lässt, so zu verheißungsvollen Lebensperspektiven verhilft und kritische Situationen bestehen lässt u. a. m. Aber die so zur Erfahrung kommende Liebe Gottes allein für sich beanspruchen zu wollen, wäre egoistisch. Nachfolge Jesu hat es wesentlich damit zu tun, die Verheißung von Leben in Fülle auch den anderen Menschen tätig zuteil werden zu lassen, insbesondere den Armen und Benachteiligten. Dieses Kirche-für-die-anderen-Werden (nach D. Bonhoeffer) richtet sich zuallererst auf Menschen, die unmittelbar von einer Notlage betroffen sind, und lässt ihnen so gut wie möglich die notwendige Hilfe zukommen. Das findet in der Regel Zustimmung und Anerkennung. Des Weiteren ist aber auch den strukturellen Ursachen von immer sich wiederholenden Notlagen nachzugehen, um das Übel an seiner Wurzel beheben zu können. Damit werden allerdings nicht selten Konflikte, Anfeindungen und Verfolgungen eingehandelt, weil die Mächtigen befürchten, dass ihre lieb gewonnenen Kreise tangiert und in Frage gestellt werden.

Mit dieser seiner Option für die Armen und Solidarität mit den Opfern erfährt der Glaube gerade im Raum der Wissenschaften eine hohe Brisanz. Werden hier doch die entscheidenden Weichen dafür gestellt, in welche Richtung es mit unserem Globus und der Menschheit weitergeht und wem dabei etwas zugute kommt bzw. wer von den erlangten Gütern ausgeschlossen bleibt. Hier besteht darum die Aufgabe einer christlichen Gemeinde darin, zur Bewusstseinsbildung über die global sich stellende Herausforderung beizutragen und Verantwortung anzumahnen. Das kann sie umso glaubwürdiger, als sie aus ihrer eigenen Option und Solidarität keinen Hehl macht.

(3) Es geht um ein klares Profil, ohne deswegen fanatisch zu werden. Fanatismus schreckt andere ab, schließt sie aus und begünstigt zudem die Eskala-

tion zur Gewalt. Kennzeichen einer christlichen Gemeinde sind demgegenüber Offenheit und Dialogwilligkeit – und zwar sowohl nach innen als auch nach außen. Der christliche Glaube setzt bekanntlich darauf, dass das Wirken des Heiligen Geistes sich nicht nur auf die Kirche erstreckt. Deswegen ist er empfänglich für „Fremdprophetien“ (E. Schillebeeckx). Solche Außensichten können der Kirche und den einzelnen Gläubigen dazu verhelfen, auf eigene blinde Flecken aufmerksam zu werden und manche Sachverhalte klarer zu erkennen. Das kann auch für Sachverhalte in den eigenen Reihen zutreffen. Außen- oder Am-Rande-Stehende können darauf aufmerksam werden, wie sehr man möglicherweise sich in dem berühmten „eigenen Saft“ bewegt, der einem selbst zwar durch und durch vertraut ist, über den andere aber nur noch den Kopf schütteln können, weil sie nicht zu erkennen vermögen, welche Bedeutung dem für heute noch innewohnen mag. So ist es in der Tat mit nicht wenigen innerkirchlichen Normen und Praktiken der Fall. Ihnen wird nicht selten ein Stellenwert für den Glauben beigemessen, der für viele Zeitgenossen dazu führt, dass für sie dieser Glaube insgesamt nicht mehr nachvollziehbar erscheint. Das beginnt bei innerkirchlichen Strukturfragen – rigides Festhalten am Zölibat, Verbot der Frauenordination, Minderstellung der Frau generell, begrenzte Mitwirkungsrechte von Laien etc. – und reicht hin bis zu nicht mehr nachvollziehbaren Normen besonders auf dem Feld des sexuellen Verhaltens. Hinzu kommt noch der Skandal der Spaltung der Christenheit, von dem derzeit nicht zu erkennen ist, dass die Kirchenleitungen wirklich gewillt sind, ihn zu überwinden; die Zeichen stehen vielmehr auf Profilierung der eigenen Konfessionalität.

Die Kirche steht bzw. die Kirchen stehen sich damit selbst im Wege, ihre Botschaft glaubwürdig zu verkündigen; ist dies doch eine Botschaft, die eben nicht auf Zwang, sondern auf Liebe und damit auf Freiheit setzt. Gerade im Raum der Wissenschaft hat die Freiheit – zumindest noch – einen hohen Stellenwert. Eine Institution, der der Makel der Unfreiheit und des Zwangs anhaftet, hat hier keine Chancen, akzeptiert zu werden.

Gerade deswegen, aber auch um ihrer genuinen Sache willen haben sich Hochschulgemeinden die Freiheit genommen, offen den bestehenden Reformbedarf innerhalb der Kirche anzumahnen und in diese Richtung beherzt erste Schritte zu tun. Dazu sind sie weiterhin zu ermutigen. Solche verantwortungsvoll unternommenen Experimente eröffnen der Kirche insgesamt die Chance, um ihrer Zukunft willen zu lernen, was auch in dieser Hinsicht an der Zeit ist.

Literatur

Fischer, H./Greinacher, N./Klostermann, F.: Die Gemeinde, Mainz 1970.

Klostermann, F.: Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.

Klostermann, F.: Gemeinde im Hochschulbereich – Modell für künftige christliche Gemeinden, in: Diakonia, 1 (1970), 98–109.

Klostermann, F.: Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle, 2 Bde., Freiburg/Br. 1974.

Klostermann, F.: Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Wien 1979.

Mette, N.: Der „Fall KDSE“ und seine symptomatische Bedeutung, in: Diakonia 3 (1972), 128–134.

Striet, M.: Scheidung der Geister – Kriterien für eine christliche Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006), 401–407.

Wendel, S.: Impuls zu „Der Wandel von Religion und Gesellschaft aus systematisch- und praktisch-theologischer Perspektive“, unveröffentl. Manuskript, 2007.

Ottmar Fuchs

Zur Zukunft einer weltkirchlichen Pastoral

Eigene Erinnerungen

Als ich vor mehr als 30 Jahren zu Beginn des Sommersemesters 1977 in Bamberg Hochschulpfarrer wurde, war für mich dies ein völlig neuer Kontext. Vorher war ich 5 Jahre Kaplan in einer Pfarrgemeinde in Nürnberg. Und als Student in Bamberg hatte ich, außer in meinen Auswärtssemestern in Würzburg (und auch dort nur sporadisch) keinen Kontakt mit der dortigen Studentengemeinde. Mein Lebensraum war damals ein Priesterseminar, in dem man intensiv studieren und diskutieren konnte und wo Gemeinschaften aufgebaut wurden, die bis heute gelten. So dachte ich, noch bevor ich die neue Stelle antrat, ich müsse erst einmal eine Woche in die Stille gehen, um mir so etwas wie ein Konzept theologischer und auch spiritueller Art für diesen neuen pastoralen Bereich „auszudenken". Schon vom ersten Tag an habe ich das alles ziemlich schnell entweder vergessen oder gründlich transformieren müssen. Denn die pastorale Wirklichkeit, die ich bereits vorfand, war so beeindruckend, und die Ideen der Studierenden so kreativ und bedeutungsvoll, dass ich schnell merkte: was sich als Konzept und Spiritualität dieser Gemeinde zu entwickeln vermag, kann immer nur in der Zusammenarbeit und im Zusammenleben mit der „Basis" kommen und darin gedeihen.

Was ich in der Bamberger Hochschulgemeinde (wie damals in den meisten Hochschulgemeinden) in gewissem Kontrast zur Pfarrgemeinde, wo ich Kaplan war, erlebte, war eine beeindruckende und sehr differenzierte Präsenz im sozialen und sozial-politischen Bereich, von Besuchsdiensten in Altenheimen bis zu damals so bezeichneten Dritte-Welt-Gruppen. Die soziale Verantwortung bezog sich damals schon auf den lokalen wie aber auch auf Beziehungen im globalen Bereich. Es war für mich eine ganz entscheidende Lernerfahrung, die auch meine Theologie verändert hat, dass dieser soziale Teil der Gemeinde nicht nur genau so stark repräsentiert, sondern auch genau so wichtig ist wie der andere Teil, der mir von meiner bisherigen Seelsorgetätigkeit her zunächst näher lag, nämlich die Verkündigung, die Gottesdienste, die Gruppen, in denen der Glaube meditiert oder reflektiert wurde. Nicht nur

ich, sondern auch viele von denen, deren Einsatz in der Hochschulgemeinde aus dem Glauben heraus motiviert war, spürten aber auch den Riss zwischen den spirituellen und liturgischen Arbeitskreisen auf der einen und den sozialen Arbeitskreisen auf der anderen Seite und erlebten ihn immer wieder als sehr schmerzhaft. Denn die Studierenden, die sich in den letzteren engagierten, kamen in den ersteren nicht oder kaum vor.

Im Rat der Gemeinde, wo alle Gruppen vertreten waren, kam es oft zu Spannungen. Es gab allerdings nie Spaltungen, weil die spirituell Engagierten die Einsicht entwickeln konnten, dass die anderen genau das taten, was sie selbst nicht oder zu wenig tun. Es bildete sich das Bewusstsein, dass beides, der Glaube und die Diakonie, zu geschehen hat und zur ganzen Gemeinde und zur ganzen Kirchlichkeit der Gemeinde gehört. In einer Gemeinderatssitzung sagte eine Studentin aus einem sozialen Arbeitskreis: „Bedrängt uns nicht mir eurem Glauben. Betet lieber für uns!“ Genau das war die Lösung: Die glaubens- und gottesdienstorientierte Seite sollte sich in die Pro-Existenz, in das Für-Sein für die anderen hineinbegeben. Die betende Seite der Gemeinde sollte fähig sein, stellvertretend für die anderen zu beten, die es nicht (oder weniger) tun, die aber in ihrem Tun nicht weit weg vom Reich Gottes sind, sondern, was das Handeln anbelangt, mitten in dessen Zentrum stehen. Was die sozialen Arbeitskreise getan haben, könnte heute übrigens als lebensraumorientierte Pastoral[1] im Bereich der Diakonie identifiziert werden, im Engagement etwa für behinderte Menschen oder weltorientiert in der Wahrnehmung und Unterstützung notleidender bzw. unterdrückter Menschen in anderen Ländern.

Diese Spiritualität hat die Zusammengehörigkeit der Hochschulgemeinde ermöglicht. Die „Sozialen“ durften die Erfahrung machen, dass sie von den „Spirituellen“ nicht nur geachtet und geschätzt wurden, sondern im Ernstfall von Konflikten, die in ihrer eigenen Arbeit auftauchten, auch geschützt wurden. Es wurde auch dafür Sorge getragen, dass sie sich im Raum einer christlichen Gemeinde für die Solidarität mit den Benachteiligten und für weltbezogene Gerechtigkeit einsetzen konnten und dafür entsprechende Ressourcen bekamen. Dabei wurde auch der Gedanke ausgedrückt, dass es von Seiten der „Sozialen“ so etwas wie eine Stellvertretung gegenüber den „Spirituellen“ gibt: denn sie tun das Soziale auch stellvertretend für diejenigen, die auf-

1 Vgl. dazu Ebertz, M. N./Fuchs. O./Sattler, D. (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

grund ihres Engagements im Glaubensbereich für den anderen Bereich der Gemeinde nicht so viel Engagement und Zeit aufzubringen vermögen.[2]

Ich erinnere hier an diese Erfahrung von damals, weil sie sich offensichtlich, zusammen mit anderen Erfahrungen, die später kamen, entscheidend auf meine theologische Biographie ausgewirkt hat. Daraus ist in mir eine doppelte Überzeugung gewachsen: einmal die Überzeugung von der Notwendigkeit (und zwar buchstäblich verstanden) der diakonischen *und* sozialpolitischen Verantwortung der Kirche in ihren Sozialgestalten und zwischen ihnen, und dass gerade diese Seite der Kirche für den Glauben der Kirche und für den Glauben der Gläubigen eine unerlässliche, oft herausfordernde und provozierende Bedeutung hat. Zum anderen die Überzeugung von der Notwendigkeit von glaubensexpliziten Gemeinden und der gerade vom Inhalt des Glaubens her identifizierbaren Gleichwichtigkeit der anderen. Keine Seite der Kirche geht in der anderen auf, sie benötigen sich wie die zwei Zentren einer Ellipse. Ohne die soziale Seite kann die Menschenbezogenheit des Glaubens nicht verwirklicht werden. Und ohne die Glaubensseite der Kirche gibt es gar keinen Gottesglauben, von dem her die soziale Seite erst als theologisch elementar ausgemacht werden kann.

Selbstverständlich blieb auf der „spirituellen Seite“ bei vielen, vor allem auch bei mir, die Trauer über die Glaubensferne der Sozialengagierten und die Sehnsucht danach, dass sie sich dem Bereich der Gemeinde näherten, wo das Evangelium explizit besprochen, verkündigt und in den Gottesdiensten, vor allem im Sakrament der Eucharistie gefeiert wird. Und manchmal, oder besser selten, gab es solche „Wunder“ als Erfahrung von Gnade, fern aller Nötigung zu diesem aus unserer Perspektive so Notwendigem (vor allem auch in seiner Ressource für das Durchhalten in erfolgsarmen sozialem Engagement) wie dem Glauben, dass ein junger Mensch dann doch auf die expliziten Bereiche des Glaubens „neugierig“ wurde.

Diese Zusammengehörigkeit von Glaube und Diakonie möchte ich in den folgenden Gedanken in das globale Feld hinein weiterdenken.[3]

---

2 Zur neueren Diskussion um die Theologie und Praxis christlicher Stellvertretung vgl. Janowski, Ch. u. B./Lichtenberger, H. P. (Hg.): Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Neukirchen-Vluyn 2006.

3 Vgl. dazu ausführlich Weber, F./Fuchs, O.: Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika-Afrika-Asien, Ostfildern 2007. Zur unerzwingbaren und gerade so ermöglichten elementaren Verbindung von christlichem Glauben und sozialem Engagement vgl. Krockauer,

Weltkirche im Kontext der „Globalisierung“

Im Horizont der neuen Vernetzungszusammenhänge, die man „Globalisierung“ nennt, gewinnt der weltkirchliche Aspekt der Kirche eine neue Brisanz und Aktualität. Je mehr sich die weltkirchliche Dimension der katholischen Kirche (und in der Ökumene der christlichen Kirchen überhaupt) auf dieses „Zeichen der Zeit“ einlässt, desto mehr gewinnt sie selbst eine neue theologische und pastorale Qualität. Wenn Globalisierung formal bedeutet, dass Lokales globale Auswirkungen hat und dass globale Strukturen bis in das Lokale hineinwirken, dann wird sich die Weltkirche in diesen Bedingungszusammenhang hineinbegeben, um darin mit dem Evangelium wirksam zu werden.

Es geht also nicht mehr nur um ortsgebundene oder die Orte wechselnde Gemeinden bzw. Gemeinschaftsbildungen mit den entsprechenden kleineren oder größeren Institutionalisierungen (von der Pfarrgemeinde bis zur Diözese), sondern dass sich alle lokale Einheiten der Kirche in die Frage hineinstellen: Wie wirkt sich das, was wir in unserem Bereich tun, „global“ aus, wobei diese Globalität niemals umfassend eingeholt werden kann, sondern immer nur in begrenzten, mindestens bilateralen Verbindungen und in bestimmten kirchen- bzw. weltpolitischen Engagements. Aber wenn dies jede pastorale Einheit tut, dann ergibt sich von selbst ein entsprechendes Netz als Basiswirklichkeit der Weltkirche.[4]

Diese basisbezogene Vorstellung von Weltkirche verbindet sich spannungsreich mit jener Weltkirchenvorstellung, wie sie in der Repräsentanz der Weltkirche im Vatikan, also „oben“, ihre symbolische Manifestation findet. Hier gilt nun die andere Dynamik der Globalisierung: Was immer von Rom aus an globalen Strukturen vertreten und vor allem durch entsprechende Bischofsernennungen durchgesetzt wird, auch was durch entsprechende Verordnungen und Texte verhindert wird, hat immer auch seine Auswirkungen auf die lokalen Bereiche in der Weltkirche. Ähnliches gilt für die weltkirchliche Beziehungspolitik. Wenn der Vatikan z. B. exklusiv die Repräsentanz der

---

R./Körber, M. (Hg.): Glaubenszeugnisse in sozialer Arbeit und Diakonie. Impulse für Kirche und Gesellschaft, Münster 2008.

4 Wenn hier von Pastoral die Rede ist, dann im Sinne von Gaudium et spes: Zur Pastoral gehört die ganze Verwirklichungsseite der Kirche in eine bestimmte Lebenswelt hinein. Subjekt der Pastoral sind alle Gläubigen, wie zur Pastoral nicht nur die Pastoral im engeren Sinne, sondern auch die Diakonie gehört. In diesem Sinn gehören zum Beispiel auch die kirchlichen Entwicklungswerke wie überregionale Solidaritätsgruppen mit zur Diakonie und damit zur Pastoral der Kirche.

Weltkirche beansprucht und wenn er diesen Anspruch nach dem Herrschafts-Motto „Divide et impera“ durchsetzt: indem es zwar nuntiaturgesicherte Beziehungen zwischen Vatikan und den jeweiligen lokalen Kirchen gibt, aber möglichst keine konstitutiven Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen selbst, es sei denn auf der Bischofsebene, aber nicht auf der Basisebene der jeweiligen Sozialgestalten der Kirche und ihrer Gläubigen.

Oder aber die vatikanische Zentrale setzt ihre Macht *für* die verstärkten Beziehungen der Ortskirchen selber ein. Je mehr von der Zentrale selbst die Vernetzung an der Basis zugelassen und gefördert wird, desto mehr muss sie damit rechnen, an Einfluss zu verlieren. Denn dann lernen die lokalen Kirchen voneinander, wie Evangelisierung möglich ist, wenn auch unterschiedlich, so doch auch immer mehr mit globalisierten Möglichkeiten und Problemen. So haben wir die globalisierte Erscheinung, dass es durch fast alle Erdteile hindurch die Bewegung von christlichen Gemeinschaften oder Basisgemeinden gibt, in denen die Gläubigen das Evangelium mit ihrem Glauben in Verbindung bringen und so eine eigene Glaubens- und Lehrbasis entwickeln, von der man im Sinne der johanneischen Offenbarung sagen darf: Nicht alles, aber vieles ist der Geist Christi selbst, der es diesen Gemeinden gesagt hat.

Eine, beileibe nicht die einzige, theologische Grundlage für die basisbezogene Einheit verschiedener, aber doch in ihrem Zuspruch und Anspruch auch immer wieder vergleichbarer lokaler Kirchen ist die Vorstellung des Apostels Paulus von der Gesamtkirche und von den Teilkirchen als Leib Christi (vgl. 1 Kor 12,12–27). In diesem Kirchenbild kommt ein Doppeltes zum Vorschein, was für unsere Fragestellung wichtig ist.

Zum einen die gnadentheologische Fundierung dieser Zusammengehörigkeit. Noch bevor die lokalen Kirchen etwas für ihre Verbindung tun, sind sie, vor allem dadurch, dass sie auf der ganzen Welt Eucharistie feiern und den Leib Christi empfangen, zum Leib Christi gehörig und in ihm miteinander vernetzt, also noch bevor sie einen Strich dafür getan haben. Alle tatsächlichen Verbindungen sind durch diese gnadenhafte Gegebenheit ermöglicht und entfalten diese. Die lokalen Kirchen sind in der globalen Kirche miteinander in Christus selbst verbunden. Und dieser Zuspruch, der zugleich eine eigene Wirklichkeit ist, darf nun in der Erfahrung Wirklichkeit werden. Was diesbezüglich nicht gelingt, oder wenn in solchen Begegnungen erkannt wird, dass man nicht viel voneinander lernen kann, dass man sich nicht gut versteht, dann ist dies kein Grund zur Resignation, denn die gnadenhafte Wirklichkeit der Verbindung auch des Differenten und Dissonanten ist niemals auszuhe-

beln. Und wenn beide Teile daran glauben, können sie sich dann auch dieses Anderssein in Christus zugestehen und gönnen.

Damit sind wir schon beim anderen Aspekt dieses Kirchenbildes vom Leib Christi: Es bezieht sich ja ursprünglich auf die Charismen in der Kirche und auf ihre Unterschiedlichkeit. Diese Unterschiedlichkeit rührt von der Basisbezogenheit her, denn wo es um die Begabungen und Berufungen der einzelnen Gläubigen geht, geht es immer auch um die Unterschiede und Widersprüche von Menschen zueinander. Aber anders kann Glaube nicht wirksam werden, als dass er sich in die Existenz des Menschen hineinbegibt wie er sich in den unterschiedlichen Kirchen in unterschiedliche Kulturen und Kontexte hineinbegibt. Deswegen sind auch die neutestamentlichen Kirchen so unterschiedlich, ja gegensätzlich zueinander. Analog zu den Charismen der Personen gibt es also so etwas wie kollektive Charismen von Kirchenbildungen, und was beide verbindet und zugleich unterscheidet, ist die Basisbezogenheit, in der Glaube und Erfahrung miteinander zusammenkommen.

Weltkirchliche Vernetzungsformen

Von daher wird einsichtig: Man darf die Kommunikation der Weltkirche nicht nur dem Vatikan und den Bischöfen überlassen, sondern wird sich zunehmend darum bemühen, dass der weltkirchliche Aspekt der Kirche auch volkgottesorientiert Wurzeln schlägt. Dies geschieht zum Beispiel, wenn eine theologische Fakultät und die Ausbildungsorgane für kirchliche Dienste miteinander daran arbeiten, wie denn die weltkirchliche Dimension der Pastoral persönlich und von daher erfahrungsorientiert eingeholt werden kann – wie zum Beispiel in wiederholten „Pastoralexkursionen“ in andere Länder und Kirchen.

Wenn ich es richtig sehe, gibt es in der katholischen Kirche in Deutschland folgende Vernetzungsschwerpunkte in die Weltkirche hinein:

1. Die kirchlichen Entwicklungs-, Caritas- und Missionswerke mit ihren entsprechenden reziproken Auswirkungen auf das theologische und pastorale Bewusstsein der Gläubigen hierzulande.

2. Die meist an den Rändern der Pfarrgemeinden oder schon von ihnen abgelöst arbeitenden sogenannten *Dritte- oder Erste-Weltgruppen* – mit ihrem sehr unterschiedlichen Verhältnis zur Explizitheit des Evangeliums und zum Teil eher an der Basisbegegnung mit den Partnergemeinden orientiert als an der oft als kontraeffektiv erfahrenen dortigen Bi-

schofspräsenz). Hierher gehören auch die Initiativen, die beabsichtigte Entwicklungshilfe in gesicherte wirtschaftliche strukturelle Bahnen lenken, wie etwa anfangs in den „Dritte-Welt-Läden“ und dann in den Nachfolgeinstitutionen eines *fairen Welthandels*. Der Kirchlichkeitsaspekt bewegt sich hier zwischen zwei extremen Polen: von inhaltlicher und struktureller Anbindung bis hin zur völligen Ablösung.

3. In den *Orden und Kongregationen*, die weltweit präsent sind und diese Präsenz auch in entsprechenden Bildungsinitiativen und Begegnungen „zu Hause“ einbringen.
4. In den direkten Beziehungen zwischen *Pfarrgemeinden* zu Schwestern-gemeinden in anderen Erdteilen, zum Beispiel ermöglicht durch Missionare aus der eigenen Gemeinde, durch die gemeindeintegrierten Erste-Welt-Gruppen o. ä.
5. Zur Zeit meiner Studentenpfarrertätigkeit waren insbesondere die Hochschulgemeinden Orte lokaler und globaler Verantwortung im Diakoniebereich. Ich bin nicht mehr genau informiert, ob dies auch gegenwärtig mehrheitlich in der Hochschulpastoral der Fall ist. Was es damals aber weniger gab, das waren globale Beziehungen im Bereich des Glaubens und der Verkündigung selbst – abgesehen von jenen spiritualitätsbezogenen Exkursionen, die beispielsweise in unserer Gemeinde jährlich nach Taizé und nach Assisi gingen. Ansonsten war der überregionale oder gar global ausgerichtete Austausch von Spiritualitäten und Glaubensgegebenheiten von wenig bis gar keinem Interesse.

Dies scheint in strukturanaloger Übereinstimmung mit der Art und Weise zu sein, wie damals die Theologie bzw. die Theologien der Befreiung in Europa näher hin in Deutschland aufgenommen wurden: nämlich ziemlich amputiert von ihrer jeweiligen eigenen glaubenbezogenen, volksfrömmigkeitsbezogenen und spirituellen Verwurzelung vor Ort. Dass lateinamerikanische Basisgemeinden gerade aus ihrer tiefen Verwurzelung in der Volksfrömmigkeit heraus die Kraft und die Scharfsicht bezogen, die sozialen Widersprüche und darin ihre eigene Situation zu sehen, sich in den Gemeinden und zwischen den Basisgemeinden zu solidarisieren und bei allen Rückschlägen nicht aufzuhören, gewaltlos, aber mit Widerstandskraft für die soziale Gerechtigkeit zu kämpfen, kam erst sehr viel später in den Blick.[5]

---

5 Vgl. Weber, F.: Gewagte Inkulturation, Mainz 1996, 38–65, auch 366f.

Zu sehr hatte man sich anfangs auf den sozialen Handlungsteil der Theologien der Befreiung und der Basisgemeinden konzentriert und zu wenig darauf geschaut, aus welchen Ressourcen der Gottesbeziehung heraus sie das soziale Engagement gelebt und gestaltet haben: „Inkulturierte Evangelisierung erfordert ein respektvolles und behutsames Eingehen auf traditionelle Formen der Frömmigkeit, zugleich aber auch deren Erneuerung im Licht der befreienden Botschaft des Evangeliums und eine Suche nach neuen kreativen Ausdrucksformen des Glaubens. Was dem Leben von Menschen Halt und Gestalt gibt, was Teil einer authentischen Tradition ist oder mit der Zeit zu einer solchen wird, muss sich entfalten können und lässt sich letztlich nicht pastoral in den Griff bekommen.“[6] Und: „Nach der Erfahrung der Basisgemeinden kommt einer lebendigen, zeichen-reichen Liturgie für die Inkulturation des Glaubens in die jeweilige Lebenswelt der Menschen eine zentrale Bedeutung zu, weil sie den Raum für eine persönliche und gemeinschaftliche Erfahrung der gnadenhaften, frei geschenkten Zuwendung Gottes ermöglicht, die dann wiederum eine trag- und gemeinschafsfähige Basis für den Einsatz in der Gesellschaft bildet.“[7]

Wenn ich es richtig sehe, so handelt es sich bei den hier aufgezählten Vernetzungsschwerpunkten (die bei weitem nicht alle Vernetzungsarten erfasst) dominant um Beziehungen, die zumindest im Bereich der Diakonie begonnen haben, was nicht ausschließt, sondern geradezu in seiner Dynamik hat, dass darin reif werdende Begegnungen immer mehr reziprok werden und dass die Helfer zulassen, in dieser Begegnung auch Hilfe für sich selbst anzunehmen, nicht selten im Bereich des Verhältnisses von Glauben und Lebensgestaltung selbst. Im Folgenden geht es gewissermaßen um den umgekehrten Weg.[8]

---

6 Ebd. 366.

7 Ebd. 367. Zur afrikanischen Kritik einer leistungshaft und erfolgsorientiert verstandenen Kategorie der Befreiung vor allem angesichts der afrikanischen Aids-Katastrophe vgl. Katongole, E.: AIDS in Africa, the Church, and the Politics of Interruption, in: D`Sa, F./Lohmayer, J. (Hg.): Heil und Befreiung in Afrika, Würzburg 2007, 167–183; vgl. dazu auch die entsprechende Replik: Fuchs, O.: Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/Aids – Theologische Reflexionen, in: Ebd. 184–202.

8 Ökumenisch ist dieser andere Weg bereits seit fast 100 Jahren durch den Weltgebetstag der Frauen verwirklicht: in der Verbindung von Beten und Solidarität, von Gottesdienst und weltweiten diakonischen Projekten. Vgl. Hilberath, B. J. (Hg.): Der Weltgebetstag der Frauen. Situation und Zukunft der Ökumene, mit Beiträgen von H. Hiller u. a. (Tübinger Ökumenische Reden 2), Münster 2006.

Was mit dem letzteren angedeutet ist, was es aber noch viel zu wenig gibt, und worauf die weltkirchliche Vernetzung in Zukunft auch bauen müsste, wäre die Vernetzung nicht nur über die Diakonie, sondern auch über die, theologisch gesprochen, Martyria, nämlich der Austausch über die Art und Weise, wie die Gemeinden[9] in den verschiedenen Ländern und Erdteilen ihre Situation mit dem Evangelium verbinden. Den Gemeinden in armen Ländern mit Menschen, die Opfer der wirtschaftlichen Globalisierung sind, darf man nicht unterstellen, dass sie einen schwächeren Glauben haben. Man darf ihnen auch nicht unterstellen, dass sie nur ohnmächtig und machtlos seien. Vielmehr ist in der Begegnung mit ihnen wahrzunehmen, wie sehr sie der Glaube stärkt, wie sehr die Sakramente sie tragen und wie sie von daher gerade im Glauben stark sind. Möglicherweise stärker als bei uns in einem relativ reichen Land, wo sich die Hoffnung auf der Basis von vielen guten Gegebenheiten entwickeln kann, während sich dort Hoffnung auch wider alle Hoffnung zeigt. Man wird erfahren, dass es nicht nur das Martyrium zugunsten der Diakonie gibt, sondern auch das weltweite Anwachsen des Martyriums zugunsten des Glaubens: wenn Christen in Pakistan sonntags in die Kirche gehen und wenn Christen in Nordnigeria sich zu ihrem Glauben bekennen.

Gnadenerfahrung als weltkirchliche Basis von Widerstand bzw. Verzicht

Ich habe bereits von den vielen weltweit aufblühenden gemeinschaftsbezogenen Sozialgestalten der Kirche gesprochen, in den unterschiedlichen sozialen Kontexten zwischen den gegensätzlichen Polen: seien es die Basisgemeinden vor allem der Armen in Lateinamerika, seien es die kleinen christlichen Gemeinschaften der Reichen in den Vereinigten Staaten. Sie alle verwirklichen in oft völlig gegensätzlichen Situationen ihren Glauben und ihre Hoffnung. Dabei haben sie im Verkündigungs- und Liturgiebereich globalisierte Probleme, die von der römischen Zentrale verursacht sind: nämlich dass es ihnen mehrheitlich aufgrund der Zulassungsbedingungen zum Weiheamt verwehrt

9 Der Gemeindebegriff ist hier zunächst ein normativer und benennt die explizite Verbindung von Leben und Evangelium in überschaubaren Sozialgestalten. Pfarrgemeinden können Gemeinden sein, müssen es aber nicht, vor allem wenn ihnen die Eucharistie entzogen ist bzw. wird. Der Begriff der Normativität beinhaltet nämlich nicht nur, was diese Gemeinde sein soll, sondern was sie gnadentheologisch *ist*: Gemeinschaft in Christus, noch bevor sie dafür etwas leistet. Dies feiert sie vornehmlich im Sakrament der Eucharistie.

ist, die Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament zu feiern, und zwar nicht in übergeordneten Struktureinheiten, sondern gerade in der Überschaubarkeit ihrer eigenen Gemeinschaftsbildungen.[10]

Die Blockade von Rom wirkt sich in einer globalisierten Weise katastrophal aus, so sehr, dass die Menschen in Afrika und in Lateinamerika und zunehmend auch in Asien Zuflucht nehmen zu anderen christlichen Denominationen, in denen sie heilende Sakramentalität, Präsenz von Liturgen und Überschaubarkeit der Beziehungen erleben. Erfahren die lokalen Gemeinden dies als globalisiertes Problem, dann kann sich mit einer ganz anderen Wucht ein Widerstand gegenüber der blockierenden strukturellen globalen Verordnung von Seite der römischen Zentrale ergeben; auch als Unterstützung der Bischöfe, die längst dieses Problem lokal und global erkannt haben, aber keine mitbischöfliche Basis hinter sich erkennen.

Von solchen zunächst glaubensbezogenen Verbindungen zwischen christlichen Gemeinden ergibt sich dann mit Sicherheit die entsprechende Dynamik in die jeweilige Diakonie hinein, nämlich dass aus der Erfahrung, wie woanders Glaube und Ungerechtigkeit miteinander verbunden werden, auch das entsprechende im eigenen Bereich gelernt werden kann, auch zugunsten globaler Verantwortung bis hinein in die entsprechenden politischen Optionen. Sodass von solchen Begegnungen her die Gemeinden in reichen Ländern – wie in Deutschland – umso mehr von ihrem Glauben her begreifen: Wer nicht teilen will, muss später töten. Wer jetzt nicht fähig wird, nicht nur zum Eigennutz, sondern auch zum eigenen Nachteil für andere solidarisch zu sein, wird später es noch als Notwehr hinstellen, wenn in Hunger- und Durstkriegen Millionen von Menschen vernichtet werden.

Aber die Fähigkeit zum Teilen kommt nicht vom Befehl her, sondern von einem Glauben, in dem sich die Gläubigen primär auf Gott und seine Liebe verlassen und sich deshalb verausgaben können. Sieht man also, wie sich anderswo in bedrängten Gemeinden der Glaube mit dieser Bedrängnis verbindet, so kann man hierzulande mit einiger Beschämung lernen, den eigenen Glauben mit der Bedrängnis zu verbinden und zu teilen, und dies auch wirtschaftsstrukturell und politisch zu vertreten. Die Klimaproblematik verschärft und beschleunigt diese Zusammenhänge bis zum Äußersten und bis zur nähesten Zeit. Es geht also nicht um bloße Proselytenmacherei, und auch nicht

---

10 Vgl. Fuchs, O.: Wie lange zögert Ihr noch, Ihr Bischöfe?, in: Theologische Quartalschrift 187 (2007), 1, 77–79.

um integralistische Gelüste der Kirche, auch nicht darum, nun wieder die Verkündigung gegenüber der Diakonie stärker zu machen, sondern darum, die Solidarität der Menschen und vor allem der Christen und Christinnen nicht von ihrem Ermöglichungsgrund abzulösen, theologisch gesprochen von der Gnade Gottes.[11]

Wo reiche Gemeinden im interpastoralen Vergleich und Gespräch lernen, dass sich der Glaube an die Gnade Gottes (im Sinne der paulinischen Rechtfertigungstheologie) nicht nur mit Prosperität, sondern auch mit Armut und Hoffnungslosigkeit verbinden kann, wird dies seine eigenen diesbezüglichen Wirkungen haben: zugunsten ihrer in der gleichen Beziehung zu Gott geschenkten Befähigung, Verlust und Verzicht um anderer willen zu riskieren. Auf diesem Hintergrund erweist es sich als umso problematischer und destruktiver, wenn den weltweit entstandenen und entstehenden Gemeindeformen die sakramentale Symbolgestalt der Gnade insbesondere in der Feier der Eucharistie entzogen bleibt.

So plädiere ich, bei gleichzeitiger Unterstützung der bisherigen Vernetzungen, für eine verstärkte Vernetzung in diesem Bereich, nämlich im Austausch jener Sozialformen der Kirche, in der in einer expliziten Weise Glaube und eigenes Leben, so unterschiedlich es weltweit ist, miteinander verbunden werden, wo Gläubige auf der Basis sakramentaler Gnade diese Verbindungen gestalten. Und ich plädiere dafür, dass es gesteigerte, gegenseitig schützende und unterstützende Quervernetzungen zwischen diesen jeweiligen Beziehungssträngen (siehe oben „Weltkirchliche Vernetzungsformen“) gibt, wobei die Möglichkeiten dazu je nach Institution oder lokaler Situation genauer zu konkretisieren sind.

Biblische Vergewisserung: Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt (Offb 2,29)

Die Apokalypse des Johannes adressiert im neuen Testament, im Gegensatz zu den anderen Texten, nicht nur eine, sondern mehrere, nämlich sieben Ge-

11 Manche diakonieorientierten Vernetzungsgestalten (wie z. B. Partnerschaftsgruppen) haben sich wegen der Unfähigkeit von Pfarrgemeinden, dieses Engagement im eigenen Bereich wichtig zu nehmen, oft genug aufgrund dieses schlechten Beispiels von der Quelle ihrer eigenen Solidarität, ihres Durchhaltens und ihres Verzichtes auf Resignation, wenn sich Misserfolg einstellt, abgelöst.

meinden und meint darin eigentlich alle Gemeinden in Kleinasien.[12] Die Gemeinden werden dabei beim Namen genannt und in ihren konkreten Unterschieden wahrgenommen, vor allem dadurch, dass jeweils andere Probleme angesprochen werden. Alle werden jedoch in gemeinsamer Weise auf die Erinnerung hin angesprochen, die ihre Gegenwart ist: nämlich auf ihre Wirklichkeit „coram Deo", das heißt auf jene Wirklichkeit, die sie vor aller Leistung durch Christus in Gott haben. „Es zeigt sich, dass die Apk sowohl mit einer irdischen wie auch mit einer himmlischen Wirklichkeit rechnet."[13] Der Autor der Offenbarung ist es, der von diesem Geist her die Wirklichkeit der Gemeinden genau sehen und kritisieren und sie zugleich aufrufen und ermutigen kann, diese Wirklichkeit ihrer selbst auch in ihren konkreten Situationen zu leben, seien dies Situationen der Bedrängnis, seien dies Situationen einer zu großen Angleichung an die damalige gesellschaftliche und politische Umgebung. So sieht der Seher die Krisen, deckt sie aber dort auch auf, wo sie in den Gemeinden noch nicht gesehen werden.[14] Dabei erweist sich der Seher zutiefst als Realist, „indem er die Vermeintlichkeit der vorgegebenen Realität aufdeckt und auf die Gemeinden als den Ort der wahren, weil von Gott gesetzten, Realität verweist."[15]

Es geht darum, dass die Gemeinden und die Gläubigen in ihrer eigenen Identität den Glauben an diese ihnen vorgegebene Wirklichkeit ihrer selbst nicht aufgeben, sondern darauf vertrauen und so Bedrängnisse ertragen oder Risiken auf sich nehmen können, wie zum Beispiel das Risiko, ökonomische, politische und gesellschaftliche Verluste auf sich zu nehmen, wenn es darum geht, diesen Glauben in seinem Inhalt und in seiner Praxis nach innen und nach außen zu vertreten.[16] Mit der Ermutigung, „dass die ekklesiale Existenz als Sein bei Jesus Christus um keinen Preis aufzugeben ist, auch nicht um den Preis des endlichen Lebens",[17] steht aber „weniger die Orthodoxie der Chris-

---

12 Vgl. Ulland, H.: Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes, Tübingen 1997, 29, hier mit der Begründung der Siebenzahl der Gemeinden als Symbol der Vollständigkeit.

13 Ebd. 28.

14 Zum leeren Kontext vgl. Kampling, R.: Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs?, in: Backhaus, K. (Hg.): Theologie als Vision, Stuttgart 2001, 121–150, 126ff.

15 Ebd. 134.

16 Vgl. ebd. 133; vgl. auch Ulland, Vision 159.

17 Kampling, Gemeinde, 141.

ten als die Gnade Gottes und Christi“ im Vordergrund.[18] Denn damit gilt den Gemeinden „die Zusage, dass Gott und sein Gesalbter sie nicht allein lassen werden.“[19]

Die Unsicherheit in der exegetischen Forschung, ob es sich bei den Gemeinden eher um bedrängte und auch akut verfolgte Christen und Christinnen handelt, denen Trost und Ermutigung zugesprochen wird, damit sie nicht fallen,[20] oder eher um wohlhabende Kaufleute, die sich im Marktangebot schon zu stark in die griechisch-römische Gesellschaft und ihre heidnischen Gebräuche hineinbegeben haben und so erst die Aufdeckung der Krise nötig haben,[21] vermittelt eine aufschlussreiche Offenheit für unsere heutige Aufnahme dieser Texte: Denn weltweit befinden sich die Gemeinden auf der einen und darin nochmals die Christen und Christinnen selbst auf der anderen Seite zwischen den beiden Polen von Bedrängnis und Wohlstand, von Armut und Reichtum, von Bedrohung durch Gewalt und vorhandener Machtmöglichkeiten. In dieser Differenz und zwischen diesen Polen geht es gleichwohl immer um „das gleiche“, nämlich um die Verbindung des eigenen Glaubens und der darin erfahrenen Gnade mit diesen unterschiedlichen Herausforderungen und Gegebenheiten.[22]

Ich denke in unserem Zusammenhang deswegen an die in der Apokalypse angesprochenen Gemeinden, weil hier bereits im neuen Testament, jedenfalls was Kleinasien anbelangt, so etwas wie eine Wahrnehmung vieler Gemeinden, gewissermaßen eine kleine Globalisierung stattfindet, über den Seher vermittelt, aber doch auch so, dass die Gemeinden jeweils den ganzen Text lesen können und damit auch von den anderen etwas erfahren.

Noch wichtiger ist das Grundanliegen der Offenbarung, wo und wie immer sie sich in einen Kontext hinein verwirklicht, niemals die ausdrückliche Verbindung zwischen Leben und Glauben, und damit die Verbindung zwischen dem eigenen Handeln und widerstehen Können und der solches Leben ermöglichenden Gnade Gottes aufzugeben. Der Geist dieser Gnade kann dann

---

18 Ulland, Vision, 337.

19 Giesen, H.: Studien zur Johannesapokalypse, Stuttgart 2000, 99.

20 Vgl. Söding, Th.: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im neuen Testament, Freiburg 1997, 164ff.

21 Vgl. Kampling, Gemeinde, 131.

22 Zu einer entsprechenden Ethik der Apokalypse vgl. Ulland, Vision, 340–350.

im erzwungenen Widerstand tragen und trösten oder aber in anderen Zusammenhängen zum Widerstand aufrufen und zu Nachteilen um des Glaubens und um der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Menschen gegenüber Willen befähigen.

„Die christliche Gemeinde wird zur Widerstandsgruppe, wo sie im Bekenntnis des einen Gottes dafür eintritt, dass die Freiheit der Religion und des Gewissens im politischen Gemeinwesen gewahrt bleibt. Die Treue zum Gott Jesu schließt dann freilich die Bereitschaft zum Leiden um seines Namens Willen ein.“[23] In dem Glauben, „dass das eschatologische Heil in Jesus Christus angebrochen ist, gewinnt man nicht nur ein kritisches Kollektiv gegenüber Versuchen, sich zu schnell mit Erreichtem zufriedenzugeben, wie es in Laodizea der Fall gewesen zu sein scheint. Es verlieren auch die Herrschenden jegliche Legitimation, (quasi-)religiöse Ansprüche zu erheben und einzufordern. Darüber hinaus zeigt die Apk das Ende der Herrschenden an und beraubt sie ihrer übermächtig erscheinenden Gestalt.“[24]

In diesem Sinn sind die Gemeinden im Zusammenhang einer ganz bestimmten Ortsgegebenheit und Vernetzungsfähigkeit konkrete Orte der Geistesgegenwart, in den Stimmen der Alten und der Jungen, in der Stimme des Volkes Gottes und darin in den Stimmen derer, die für das Volk Gottes im Dienst stehen. Sie sind dies immer in einem vorläufigen Status, oft armselig, aber oft auch als Arme von Christus selig gepriesen. In dieser Weise stehen die Gemeinden selbst im Dienst an der Kirche, indem sie in ihren Lebenszusammenhängen die Erinnerung und damit die Vergegenwärtigung des Evangeliums nicht aufgeben, sondern diese Erinnerung basisbezogen leben und weitergeben. Sie sind im Schoß der Kirche entstanden, in einer Unmittelbarkeit zum Heiligen Geist, der sie auch unverfügbar für die macht, die in der Kirche Macht haben. Auch sie werden auf die Gemeinden hören, um die „Weltkirche von unten“ begreifen zu können.

Epilog

Ich möchte nicht schließen, ohne diesen Beitrag ausdrücklich mit dem Motiv und dem Grund seiner Entstehung in Verbindung zu bringen: nämlich mit dem 25-jährigen Bestehen der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg.

---

23 Söding, Blick, 167.

24 Ulland, Vision, 344.

Als mich Klaus Hagedorn vor einigen Jahren dorthin zu einem Vortrag einlud, habe ich wahrgenommen und gespürt, dass hier die Hochschulpastoral tatsächlich in der Verschränkung von lokaler und weltweiter Verantwortung verwirklicht wird. Selbstverständlich sind alle Mitglieder dieser Gemeinde Subjekt dieser Pastoral. Gerade deswegen werden sie es sicher gerne hören, vor allem auf dem Hintergrund eines immer schnellen Nacheinanders der Engagierten in einer Hochschulgemeinde, wenn ich hier Klaus Hagedorn ausdrücklich als den nenne, der in dieser Zeit die Kontinuität einer solchen Identität der Hochschulgemeinde immer wieder neu durchgetragen, und wenn nötig, provoziert hat. So gratuliere ich der Hochschulgemeinde von Oldenburg genauso wie ich Klaus Hagedorn dazu gratuliere, hier wirklich ein „Biotop" christlicher Ermutigung und Herausforderung mitgeführt, mitgetragen und mitgelebt zu haben.

Ich wünsche der Hochschulgemeinde Oldenburg und überhaupt allen Hochschulgemeinden in unserem Land, dass sie sich in diese Spannung zwischen Gebet und sozialer Verantwortung, zwischen Glaube und lokaler wie globaler Diakonie hineinbegeben: damit die jungen Menschen, die hier aus vielfältigen Richtungen und in vielfältigen Gruppen zusammenkommen, diese Erfahrung für ihr ganzes Leben nicht vergessen, nämlich aus der Gnade Gottes heraus die Kraft zu bekommen, sich über den Eigennutz hinaus solidarisch zu verausgaben, auch wenn es zunehmend für unsere Hemisphäre das Teilen-Lernen und Verzicht bedeuten muss.[25] Für eine Solidarität, die verzichtsfähig ist, reichen rationale Begründungen nicht aus, dafür reichen auch nackte Postulate nicht aus. Heutzutage haben viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen begriffen, dass eine lokale und weltumgreifende Gerechtigkeit zwischen Menschen und Völkern von denen, die mehr als die anderen haben, das entsprechende, strukturabgesicherte Teilen erforderlich macht.

Und sie ahnen zugleich, dass die Triebkraft dafür aus Quellen kommt, die wir nicht selber hergestellt haben. So ist es nicht nur eine Identitätsfrage christlicher und kirchlicher Existenz, sondern auch eine Überlebensfrage der Gesellschaften, wie weit sie all jene Religionen, Konfessionen und religiösen Anteile nicht nur tolerieren, sondern unterstützen, in denen in Familien und Gemeinschaften die religiöse und spirituelle Motivation zur Solidarität über den Eigennutz hinaus aufgebaut werden. Gerade deswegen ist es für die Zukunft

---

25 Vgl. Fuchs, O.: Wohin mit der „Angst im Abendland"?, in: Loretan, A./Luzatto, F. (Hg.): Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung, Münster 2004, 119–135.

aller Sozialgestalten der Kirche so elementar, das Artikulationsniveau des eigenen christlichen Glaubens und seiner Symbolkraft nicht gering zu achten, sondern zu hegen und zu pflegen, in einer nicht zwingenden und nicht dominierenden, sondern anerkennenden und kreativen Weise, und auch in jener schon eingangs erwähnten Verantwortung, alles, was an Diakonie und Solidarität geschieht, genau so hoch zu achten wie sich selbst und dies auch im religiösen und theologischen Sprachspiel zu vermitteln und dann so vielleicht jene, die in diese Richtung bereits handeln, auf die Inhalte des Evangeliums neugierig werden zu lassen, ohne Wenn-Dann-Bedingungen, sondern im anwachsenden Bewusstsein gegenseitiger Notwendigkeit.[26]

26 Vgl. (mit entsprechender Replik auf Jürgen Habermas) Fuchs, O.: Solidarität auf der Basis christlicher Spiritualität, in: Biesinger, A./Fuchs, O./Kießling, K. (Hg.): Solidarität als interkultureller Lernprozess, Münster 2005, 21–52.

Guido Groß

Hochschulgemeinden als politische Orte

Politische Verantwortung von Hochschulgemeinden?

„Auch politische Verantwortung, d. h. Sorge für das Gemein- und Einzelwohl in Hochschule und Gesellschaft, ist den Hochschulgemeinden nicht abzusprechen“ formulierte im Jahre 1974 die Würzburger Synode (Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich 8.3.2.). Diese eher vorsichtige Formulierung entstand in einer Zeit, in der es genau um diese politische Verantwortung heftige Meinungsverschiedenheiten gab. Hauptstreitpunkte waren die Frage der Mitbestimmungsstrukturen innerhalb der Gemeinden und die Möglichkeit politischer Positionierung nach außen. In den über dreißig Jahren, die seitdem vergangen sind, hat sich vieles verändert. Die damaligen Auseinandersetzungen um die politische Verantwortung von Hochschulgemeinden sind Geschichte. Politische Themen haben in den meisten Hochschulgemeinden stark an Bedeutung verloren wie ein Vergleich aktueller Semesterprogramme mit Programmen aus den siebziger Jahren zeigt.

Diese Entwicklung trifft auch auf die Katholische Hochschulgemeinde in Koblenz zu. Als ich hier Mitte der achtziger Jahre meinen Dienst als Pastoralreferent antrat, gab es noch sehr aktive Arbeitskreise mit einem ausgesprochen politischen Selbstverständnis. Ob es sich nun um Arbeitskreise zu den Themen „Frieden“, „Dritte Welt“ oder „Umwelt“ oder um diakonisch orientierte Arbeitskreise wie „Straffälligenhilfe“ oder „Menschen ohne Wohnung“ handelte: Bewusstseinsbildung, Öffentlichkeitsarbeit und Veränderung gesellschaftlicher Strukturen waren erklärte Ziele dieser sehr engagierten Gruppen. Neben den kontinuierlich tätigen Arbeitskreisen gab es außerdem in jedem Wintersemester eine „Friedenswoche“ und in jedem Sommersemester eine „Eine-Welt-Woche“, die mit Vorträgen, Diskussionen und Filmveranstaltungen weitere politische Akzente im Semesterprogramm setzten. Spätestens mit Beginn der neunziger Jahre lösten sich die meisten Arbeitskreise allmählich auf. Dennoch haben wir in der Hochschulgemeinde Koblenz daran festgehalten, dass bis heute auch politische Veranstaltungen einen Schwer-

punkt in jedem unserer Semesterprogramme darstellen. Nicht, weil wir Vergangenes nicht loslassen können, sondern weil es unserer Meinung nach gute Gründe dafür gibt, politischen Themen in einer Hochschulgemeinde auch heute noch Raum zu geben.

Dazu soll in diesem Artikel zunächst einmal der schillernde Begriff des Politischen reflektiert werden. Danach geht es um biblisch-theologische Gründe, die für eine Auseinandersetzung mit politischen Themen in Hochschulgemeinden (und in der Kirche überhaupt) sprechen. Nach einem Blick auf die aktuelle Situation an den Hochschulen sollen abschließend einige Beispiele politischer Veranstaltungen in der Hochschulgemeinde Koblenz aus der jüngeren Zeit genannt werden. Letztendlich soll dieser Artikel ein Plädoyer dafür sein, dass politische Themen auch in Zukunft einen wichtigen Stellenwert in Hochschulgemeinden behalten bzw. wieder gewinnen sollten.

Politik als kritische Auseinandersetzung mit lokalen und globalen Strukturen

„Als ‚Kirche an der Hochschule' orientiert sie (die Katholische Hochschulgemeinde Koblenz) ihr Profil an der biblischen Botschaft. Dieses Profil zeigt sich ... in der Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen auf der Grundlage des ökumenisch-konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung." So steht es in einem Grundsatzpapier aus dem Jahr 1998, das unser Selbstverständnis als Hochschulgemeinde in Koblenz zusammenfasst. Mit politischem Denken und Handeln ist also weder Politik im Sinne von Staatslenkung gemeint noch im Sinne von Versuchen, an die Macht zu kommen und an der Macht zu bleiben (Macchiavelli). Vielmehr geht es darum, sich auf biblischer Grundlage darüber zu verständigen, in welchem Gemeinwesen, in welcher Gesellschaft, ja in welcher Weltgemeinschaft wir leben wollen. Um es mit einer Unterscheidung der III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) zu sagen: Es geht nicht um Politik mit kleinem Anfangsbuchstaben, also um die Vertretung und Durchsetzung von Interessen bestimmter Gruppen. Es geht um Politik mit großem Anfangsbuchstaben, d. h. um ein Denken und Handeln, das sich Menschenwürde und Gerechtigkeit für alle Menschen zum Ziel setzt.

Ein politisches Engagement, das sich als öffentliche Auseinandersetzung über das Ziel versteht, allen Menschen ein gerechtes Zusammenleben zu ermöglichen, setzt voraus, sich mit lokal und global vorhandenen Strukturen

nicht abzufinden, sondern sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. Das aber ist gerade nicht selbstverständlich. In meiner Tätigkeit als Hochschulseelsorger stelle ich fest, dass die Bereitschaft Studierender, Zumutungen hinzunehmen und zu ertragen, zugenommen hat, aber die Fähigkeit und der Wille, Widerstand zu leisten und Verhältnisse verändern zu wollen, zurückgegangen ist. Im Lebensraum Hochschule lässt sich dies etwa in Bezug auf überfüllte Hörsäle oder schlechtere Betreuung feststellen. Vieles wird hingenommen; man ist froh, trotz allem doch einigermaßen erfolgreich und heil durch das Studium zu kommen. Manche Studierende trösten sich damit, dass es der nachfolgenden Studentengeneration eher schlechter als besser ergehen wird. Als Hochschulgemeinde sehen wir unsere Aufgabe darin, junge Menschen daran zu erinnern, dass bestehende Strukturen weder naturgegeben und erst recht nicht gottgegeben sind. Da sie von Menschen gemacht sind, sind sie grundsätzlich hinterfragbar und veränderbar. Paulo Freire, der brasilianische Befreiungspädagoge, unterscheidet in diesem Zusammenhang „naives" Denken, das auf Anpassung an das Bestehende zielt, von „kritischem" Denken, das Bestehendes in Frage stellt. Menschen erfassen die Welt nicht wie Tiere durch Reflexe, sondern durch Reflexion. Sie existieren nicht nur *in* der Welt, sondern stehen in einer kritischen Relation zur Welt. Für Theodor W. Adorno steckt im Denken bereits der Impuls zur Veränderung: „Denken ist nicht die geistige Reproduktion dessen, was ohnehin ist. ... Offenes Denken weist über sich hinaus. ... Eigentlich ist Denken schon vor allem besonderen Inhalt die Kraft zum Widerstand."[1] Politisch zu denken und zu handeln heißt also nicht nur, die Bedingungen des Zusammenlebens zu erkennen und zu überdenken, sondern auch, diese Bedingungen mit zu bestimmen und aktiv zu gestalten.

Diese kritische Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen erscheint umso notwendiger, als mit dem Frankfurter Politikwissenschaftler Joachim Hirsch von einem „Abschied von der Politik" gesprochen werden kann. In einem gleichnamigen Dossier aus dem Jahr 2000 schreibt er: „Was heute Politik heißt, reduziert sich immer deutlicher auf ... Anpassung an scheinbar unbeeinflußbare Sachzwänge – seien es die einer entfesselten Technologie oder eines unkontrollierbaren Weltmarktes. In der politischen

1 Adorno, Th.W.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt 1971, 150.

Debatte geht es nicht mehr um alternative gesellschaftliche Ziele."[2] Im politischen Alltagsbetrieb hat sich ein Politikverständnis in den Vordergrund geschoben, das sich auf die Anpassung der nationalen Gesellschaften an den globalen Wettbewerb reduziert, wobei der Staat eine aktive Rolle spielt. Diese Anpassung wird von den Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft als nicht hinterfragbar und alternativlos bezeichnet. Wie Hirsch haben auch andere darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Verlust an politischem Denken und Handeln häufig durch Inszenierungen kompensiert wird.

Biblische Gottesrede als Grundlage für politisches Handeln

Die Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Fragestellungen hat in einer Hochschulgemeinde eine biblische Grundlage und erhält von dort ihr besonderes Profil. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang daran, dass die Gottesrede in der jüdisch-christlichen Tradition untrennbar mit der Leidensgeschichte von Menschen und ihrem Schrei nach Rettung und Befreiung verbunden ist. Sie bekennt einen Gott, der den Schrei der Menschen hört. Besonders in der Geschichte des aus der Sklaverei befreiten Volkes Israel sowie im Leben, Sterben und des von Gott auferweckten Messias Jesus von Nazareth wird ein Gott sichtbar, der an der Seite der ausgegrenzten und in ihrer Würde verletzten Menschen steht.

Der *Auszug* des Volkes Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten hat in der Interpretation des Volkes Israel seinen Grund im befreienden Handeln Gottes. Weil Gott befreit hat, soll das Gottesvolk dieser Befreiung entsprechend leben. Nie wieder darf sich ‚Ägypten' in Israel wiederholen. Im befreiten Gottesvolk dürfen Menschen nicht ausgebeutet und in ihrer Würde verletzt werden. Aus diesem Grund gibt es zahlreiche Bestimmungen zum Schutz der Schwachen, der Witwen und Waisen, der Armen und Fremden: das Zinsverbot, das Verbot, die Handmühle oder den Mantel zum Pfand zu nehmen, der allgemeine Schuldenerlass alle sieben Jahre, die zeitliche Befristung der Schuldsklaverei usw. Auch wenn diese Befreiungsagenda oft nicht eingehalten wurde, wie die Propheten beklagen, ging doch die Erinnerung daran in der Geschichte des Gottesvolkes nie ganz verloren.

---

2 Hirsch, J.: Dossier: Abschied von der Politik. Krise als Chance, in: Jungle World Nr. 8, 16.02.2000.

Jesus Christus sieht sich in der Tradition dieses befreienden Gottes. In ihm wird der Gott sichtbar, der sich voller Mitgefühl und Barmherzigkeit den Opfern zuwendet und für sie Partei ergreift. Bewusst beginnt Jesus sein öffentliches Wirken mit den Worten des Propheten Jesaja und verkündet den Armen die Frohe Botschaft (Lukas 4). Er will das in Reiche und Arme, Mächtige und Ohnmächtige gespaltene Gottesvolk wieder sammeln und erneuern. Sein Reden und Handeln zielen nicht auf innere Befindlichkeiten, sondern richten den Blick auf den Menschen, der Not leidet. Wo Menschen in ihrer Würde verletzt werden, wo sie Hunger leiden, mischt sich diese Liebe Jesu ein, protestiert und ergreift Partei. In den Reden vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit wiederholen sich Bilder, in denen alle Menschen satt werden. Alle haben das Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Dazu gehört der Zugang zu Ressourcen, die sie zum Leben brauchen, ebenso wie das Recht auf Anerkennung.

Kirche als Volk Gottes im Einsatz für das Reich Gottes

In der Zeit des Nationalsozialismus kritisierte der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer mit scharfen Worten eine Kirche, die sich auf religiöse Innerlichkeit und ihre Selbsterhaltung zurückzogen hatte, aber in der Judenfrage schwieg. „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere'."[3] Wo die Würde und das Leben Unschuldiger auf dem Spiel steht, forderte Bonhoeffer, dem „Rad in die Speichen zu greifen". Für ihn war christlicher Glaube keine „Schrebergartenexistenz", sondern gehörte in die Mitte des Lebens und beanspruchte den Menschen auch in seiner politischen Verantwortlichkeit.

In diesem Sinne hat auch das II. Vatikanum deutlich gemacht, dass Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Welt da ist. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."[4] Die irdischen Wirklichkeiten sind Wirklichkeiten des Lebens der Kirche. Kirche residiert nicht über der Welt, sondern gehört zu ihr

---

3 Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1978, 191f.

4 Gaudium et spes 1.

und hat ihren Beitrag zur Lösung der Probleme zu leisten. Ganz deutlich wird dies im zentralen Kirchenbegriff des II. Vatikanums: Kirche als Volk Gottes.

- Kirche als Volk Gottes ist „nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen“, sondern „in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“[5]
- Kirche als Volk Gottes findet den biblischen Gott nicht in grandiosen Naturerfahrungen, sondern in der Geschichte der Menschen. In dieser Geschichte voller humanitärer Katastrophen sucht sie nach hoffnungsvollen Zeichen des Reiches Gottes.
- Kirche als Volk Gottes sucht nicht das verlorene Paradies und sehnt sich auch nicht nach den Fleischtöpfen Ägyptens. Als eine „Kirche des Wagnisses“ (Dietrich Bonhoeffer) und nicht als eine „societas perfecta“ macht sie sich auf den Weg und richtet den Blick in die Zukunft – auf den Weg des Volkes in das gelobte Land, unterwegs in die neue Stadt.
- Kirche als Volk Gottes hält die Verheißungen des Magnificat und der Seligpreisungen sowie die Vision vom neuen Himmel und der neuen Erde lebendig und hofft auf die Vollendung durch Gott.

Auf einen Punkt gebracht lässt sich mit Lumen gentium (Nr. 9) über die Kirche als Volk Gottes sagen: „Seine Berufung endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde.“ Eine Hochschulgemeinde, die sich als „Kirche an der Hochschule“ versteht, kann sich diesem Anspruch nicht entziehen.

Bildung und Hochschulen in Zeiten der Globalisierung

In den deutschen Hochschulen der Gegenwart ist von biblischen Verheißungen weniger die Rede, dafür umso mehr vom Bologna-Prozess und der Umstellung auf Bachelor- und Master-Studiengänge. Mit diesem Prozess einher geht eine zunehmende Konkurrenzsituation und ein Wettbewerb der Hochschulen untereinander: „Hochschulreform heute zielt nicht auf den Zusammenhang von *Wissenschaft und Verantwortung*, auf Aufklärung oder gar den Abbau von Herrschaft, sondern auf ‚Standortsicherung‘, ‚Wettbewerbsfähigkeit‘ in der globalisierten Ökonomie und ‚Selbstverantwortung des Einzelnen

5 Lumen Gentium 8.

für seine Erwerbstätigkeit'."[6] Zunehmend werden privatwirtschaftliche Steuerungsprinzipien im öffentlichen Sektor eingesetzt, die Hochschulen wie kapitalistische Wirtschaftsunternehmen agieren lassen. Der Bamberger Soziologe Richard Münch spricht vom „Akademischen Kapitalismus"[7], sein Kollege Heiner Keupp von der „feindlichen Übernahme der Humboldtschen Hochschule durch die neoliberale Dominanzkultur"[8]. An kritischen Stimmen angesichts dieser Entwicklung fehlt es nicht, wie etwa die „Fünf Einsprüche" von Erziehungswissenschaftlern um den Frankfurter Hochschullehrer Frank-Olaf Radtke Ende 2005 gezeigt haben.

Wie kann diesem Trend entgegen gesteuert werden? Bildung, so erinnert z. B. Ingrid Lohmann, war einmal der klassischen liberalistischen Grundidee zufolge und im Zuge der Stein-Hardenbergschen Reformen politisch gesetzt: „Bildung selbst sollte jedoch gerade nicht in der Logik kapitalistischen Wirtschaftens aufgehen, sondern dieser gegenüber eine relative Autonomie behalten. ... Mittels ‚Bildung' als neuer Konzeption gesellschaftlichen und individuellen Umgangs mit Wissen sollten alle ‚Staatsbürger' in die Lage versetzt werden, die ökonomischen Rahmenbedingungen zu kontrollieren."[9] Heute liegt in der Tat die Frage nahe, wer wen kontrolliert. Bei ihrem Festvortrag anlässlich des Festaktes zur Präsentation des Forums Hochschule und Kirche (April 2002) stellte Gesine Schwan die These auf: „Die gegenwärtige Wissenschaft braucht Religion zu ihrer Befreiung." Zwar habe die Aufklärung die Wissenschaft von institutionellen Autoritäten wie Kirchen oder staatlicher Zensur befreit. Aber zusammen mit der exponentiellen Partialisierung in Spezialwissen werde die Wissenschaft vor allem durch die ökonomische Verwertbarkeit im globalen Wettbewerb bedroht. Religion solle daher einen Horizont eröffnen, der es der Wissenschaft ermöglicht, ihrer Verpflichtung auf Wahrheit gerecht zu werden. Dass die beiden großen Kirchen diese Herausforderung erkannt haben, zeigt eine von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gemeinsam veranstaltete Fachtagung „Tempi-Bildung im Zeitalter der Beschleunigung"

---

6 Lohmann, I.: Humboldts Bildungsideal vs. marktförmige Universität? Vortrag in der Veranstaltungsreihe „Konsequenzen der Hochschulstrukturreform und der Internationalisierung von Bildung" des AStA der Universität Kassel am 5.11. 2002.

7 DIE ZEIT vom 27.9.2007.

8 Blätter für deutsche und internationale Politik 10/2007.

9 Vgl. Lohmann, I./Rilling, R.: Die verkaufte Bildung, Opladen 2001.

in Berlin am 16.11.2000. In einer Pressekonferenz sprach der Vorsitzende der DBK, Kardinal Karl Lehmann, von einem neuen „Totalitarismus“. d. h. einem „Überspringen des marktförmigen und funktionalistischen Denkens auf Lebensbereiche, die früher frei davon waren“. Diesem Totalitarismus stellte er das biblische Gottesverständnis gegenüber, das all diesen Absolutheitsansprüchen widerspricht.

Hochschulgemeinden als politische Orte – Beispiele aus Koblenz

Kann angesichts dieser Entwicklungen in den Hochschulgemeinden politisches Denken und Handeln möglich sein? Sind Studierende überhaupt noch gewillt, sich mit den Veränderungen lokal und global kritisch auseinander zu setzen? Der Bielefelder Sozialwissenschaftler Klaus Hurrelmann hat wiederholt dem Eindruck widersprochen, dass Studierende heute unpolitischer seien als früher. Zwar interessieren sich junge Menschen in der Tat weniger für Politik in Parteien und Parlament. Die grundsätzliche Bereitschaft aber, sich z. B. bei Umweltorganisationen punktuell politisch zu engagieren, ist nach seinen Beobachtungen nicht gesunken. Umfragen zeigen, dass sich das Interesse Studierender an politischen Themen in den vergangenen 14 Jahren noch immer auf einem hohen Niveau bewegt.[10]

Auch unsere Erfahrungen in der Hochschulgemeinde Koblenz haben gezeigt, dass es tatsächlich auch heute noch politisch interessierte Studierende gibt, die oft sehr dankbar sind, wenn sich Hochschulgemeinden als politische Orte präsentieren. Ähnlich erklärten bei einer Fortbildungstagung von Hochschulseelsorgern im Frühjahr 2004 einige der eingeladenen Studierenden, dass es für sie auch heute noch gute Gründe gäbe, sich zum Beispiel für Nord-Süd-Themen zu interessieren. Genannt wurden die Suche nach Lebenssinn, die Bereitschaft zu solidarischem Handeln, aber auch die Karriereplanung. Allerdings, so räumten die Studierenden ein, werden Informationen und Unterstützung in politischen Fragen oft nicht mehr in den Hochschulgemeinden gesucht, sondern z. B. bei Netzwerken wie attac. Natürlich darf nicht verschwiegen werden, dass es nicht die große Zahl der Studierenden ist, die sich für politische Themen ansprechen lässt. Doch es gilt, dem Angebot-Nachfrage-Dogma zu widerstehen und sich in diesem Punkt nicht an den Plausibilitäten des Marktes zu orientieren.

---

10 Vgl. HISBUS Kurzinformation Nr. 15 vom Oktober 2006.

Im Folgenden sollen anhand von jüngsten Beispielen aus der Hochschulgemeinde in Koblenz Möglichkeiten gezeigt werden, wie politischen Themen in Hochschulgemeinden Raum gegeben werden kann.

Studierende als politische ReferentInnen

In unserer Hochschulgemeinde ermutigen wir Studierende immer wieder, anderen ihr eigenes politisches Engagement zu präsentieren. Ein Beispiel: Eine Studentin des Studiengangs Internationale Sozialarbeit absolvierte ein Praxissemester auf Malta; ihr Schwerpunkt war die Arbeit mit Flüchtlingen. In der Hochschulgemeinde referierte die junge Frau unter dem Thema „Die schmale Pforte zur Festung Europa“ über die Arbeit von Menschenrechtsorganisationen, die sie hautnah erlebt und aktiv mitgestaltet hatte. Für die teilnehmenden Studierenden verlor das Thema Migration den Charakter trockener Gesetzesbestimmungen. Das tragische Schicksal der afrikanischen Flüchtlinge im Mittelmeer erhielt durch die engagierte Darstellung der Studentin vielmehr einen sehr persönlichen Zugang. Am Beispiel der Arbeit der Menschenrechtsorganisationen wurden Möglichkeiten aufgezeigt, diese Betroffenheit in politisches Handeln umzusetzen. In einer anderen Veranstaltung berichtete ein Student über seine Erfahrungen, die er im Auftrag einer Menschenrechtsorganisation als Wahlbeobachter der Präsidentschaftswahlen in Guatemala gemacht hatte.

Mit Veranstaltungen dieser Art wird das politische Engagement Studierender ernst genommen und wert geschätzt. Es gelingt, junge Menschen als Subjekte ernst zu nehmen und sie zu ermutigen, sich auch weiterhin für Fragen der Gerechtigkeit einzusetzen.

Exkursionen an politische Orte

Eine sehr lohnende Möglichkeit für politische Lernerfahrungen in der Hochschulseelsorge sind nach unserer Erfahrung Fahrten und Exkursionen. In Kooperation mit der Hochschulgemeinde in Oldenburg fand in der Karwoche 2004 eine mehrtägige Fahrt nach Auschwitz und Birkenau statt. Dabei ging es nicht nur darum, der Opfer zu gedenken, sondern in Begegnungen und Gesprächen die eigene Bereitschaft zum Widerstand zu stärken, wenn die Würde von Menschen verletzt wird.

Aber auch kleinere Exkursionen stellen gute Möglichkeiten dar. In der Regel liegen im näheren Umkreis jeder Hochschule Orte, die für eine politische Auseinandersetzung sehr geeignet sind und oft nur einen halben Tag benöti-

gen. Die Hochschulgemeinde Koblenz organisierte in diesem Sinne eine Exkursion in das eine knappe Autostunde entfernte Hadamar (Westerwald). Dort befand sich in nationalsozialistischer Zeit eine Tötungsanstalt, wo psychisch Kranke oder Menschen mit geistiger Behinderung in einer Gaskammer ermordet wurden. Nach einer Führung durch die noch vorhandenen Räume und einer Besichtigung der Ausstellung ergaben sich spannende Gespräche über die Rolle helfender Berufe als Handlanger des Todes. Eine Tagesexkursion mit vergleichbarem Schwerpunkt ging in das KZ-Außenlager Cochem.

Andere Exkursionen mit energiepolitischer Thematik führten zum Atomkraftwerk Mülheim-Kärlich sowie zu einem Windkraftanlagenbauer im Westerwald.

Projektgruppen mit politischem Schwerpunkt

Politische Arbeitskreise, die einmal das Standbein der Koblenzer Hochschulgemeinde bildeten, sind heute zwar selten geworden, aber es gibt immer noch positive Beispiele. Bis vor wenigen Jahren organisierte eine Projektgruppe Israel/Palästina, die nach einer Fahrt nach Israel entstanden war, in Kooperation mit der Evangelischen Studierendengemeinde über mehrere Semester hinweg Veranstaltungen zu den religiösen und politischen Hintergründen des Nahostkonflikts.

Vor vier Jahren konstituierte sich unter dem Namen „GATS stoppen“ (GATS = General Agreement on Trade in Services) eine neue Projektgruppe, um die Verhandlungen im Zusammenhang mit der Liberalisierung und Privatisierung bisher öffentlicher Aufgaben (Wasserversorgung, Bildung usw.) kritisch zu begleiten. Nach der Lektüre und Diskussion von Sachliteratur wurden Kommunalpolitiker zu Gesprächen eingeladen. Die Auseinandersetzung mit der Rolle von Coca Cola bei der Wasserprivatisierung in Indien führte zu einem Wechsel des Cola-Anbieters in der KHG-Kellerbar. Der Produktwechsel wurde ausführlich den Besucherinnen und Besuchern in der Kellerbar vorgestellt und begründet. Die Schwerpunkte in den darauffolgenden Semestern waren die Lektüre und Diskussion der Bücher „Schwarzbuch Markenfirmen“ sowie „We feed the world.“ Im gerade zu Ende gegangenen Sommersemester 2007 ging es um eine kritische Vorbereitung des G8 Gipfels in Heiligendamm.

Christlich-islamischer Dialog als politische Herausforderung

Seit einigen Semestern gibt es in der KHG Koblenz regelmäßig Veranstaltungen zum christlich-islamischen Dialog. Die politische Brisanz dieses Themas muss spätestens seit dem 11. September 2001 nicht eigens erwähnt werden. Konkret bieten wir die Möglichkeit, dass Christen und Muslime gemeinsam wechselweise entweder eine Moschee oder eine Kirche besuchen. Beide Seiten laden sich dabei gegenseitig zum Gespräch und gemeinsamen Essen ein. Solche Begegnungen sind durch keine Lektüre oder Vorträge zu ersetzen. Durch die persönliche Begegnung werden nachhaltige Lernprozesse initiiert, die anders so nicht möglich wären. Zusätzlich zu diesen Begegnungen gibt es Gesprächsabende für Muslime und Christen sowie Vortragsveranstaltungen (Rolle des Kopftuches; Darstellung des Islams in den Medien).

Film und Theater als politisches Medium

Aus unserer Erfahrung sind Filme ein geeignetes Medium, um auch solche junge Menschen für politische Themen anzusprechen, die bisher noch wenig aktiv waren. Mittlerweile gibt es eine ganze Reihe von Filmen, die politische Themen mit guter Unterhaltung verbinden. In jedem Semester nehmen wir mindestens einen solchen Film in unser Programm auf. Dabei handelt es sich z. B. um Spielfilme über historische Persönlichkeiten wie etwa den Hitler-Attentäter Georg Elser, Bischof Oscar Romero oder Mahatma Gandhi. An solchen Filmen kann aufgezeigt werden, welch positive Auswirkungen politisches Engagement für eine gerechtere und humanere Welt haben kann. Eine weitere Möglichkeit sind Spielfilme, die für den Umgang mit Minderheiten und Schwachen sensibilisieren, etwa zum Thema Judenvernichtung oder zur Flüchtlingsthematik. Bei Filmveranstaltungen mit politischem Schwerpunkt achten wir auf eine kurze inhaltliche Einführung und auf ein Nachgespräch.

Auch das Theater kann ein geeignetes Medium sein, um politische Themen ins Gespräch zu bringen. So besuchten wir gemeinsam mit Studierenden im Stadttheater ein Stück mit dem Titel „Weiße Rose“. Dem Besuch ging eine Information über die Widerstandsgruppe voraus; anschließend fand ein Austausch über das Theaterstück statt. Ähnlich war es auch bei einem Besuch der Aufführung „Schattenmenschen“ in der Koblenzer Kulturfabrik, das sich mit den Zuständen eines KZ-Außenlagers in der Nähe von Koblenz beschäftigte. Hier war es möglich, vor Beginn der Aufführung mit dem Autor des Theaterstücks ein Gespräch zu führen.

Veranstaltungen mit Kooperationspartnern vor Ort

Angesichts der veränderten Situation an den Hochschulen werden Kooperationspartner für politische Veranstaltungen immer wichtiger. Als ein sehr gelungenes Beispiel in Koblenz sei hier auf eine gemeinsame Veranstaltungsreihe aus dem Jahr 2005 hingewiesen. Aus Anlass des 60. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges am 8. Mai organisierten wir in Zusammenarbeit mit dem Allgemeinen Studierendenausschuss der Fachhochschule, der örtlichen Antifa-Gruppe und dem städtischen Kino verschiedene Gesprächsabende, einen Filmabend, ein Politisches Nachtgebet und eine Exkursion.

Eine bereits über 20-jährige Tradition hat die Kooperation mit dem Weltladen Koblenz. In jedem Semester gibt es zwei bis drei gemeinsame inhaltliche Veranstaltungen, die sich mit Themen der Entwicklungspolitik und des fairen Handels beschäftigen. Dabei geht es immer wieder darum, komplexe Zusammenhänge und die Verantwortung der Industrienationen (z. B. Textilweltmarkt) zu erkennen und Chancen und Grenzen des fairen Handels aufzuzeigen.

Veranstaltungen mit Kooperationspartnern auf Bundesebene

Bestimmte politische Veranstaltungen sind nur mit den Ressourcen einer überregionalen Ebene durchführbar. Hier ist an erster Stelle die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Hochschulgemeinden (AKH) im Forum Hochschule und Kirche zu nennen, die in jüngster Zeit gleich zwei sehr politisch interessante Angebote erfolgreich durchführte.

Der „Sommerschule 2006“ in Guatemala unter dem Thema: „Was ist Entwicklung?“ ging eine intensive Vorbereitung in Deutschland voraus. Im Rahmen des zweiwöchigen Aufenthalts in Guatemala lebten die Studierenden einige Tage lang in guatemaltekischen Familien. Anschließend fanden zahlreiche Auswertungsgespräche mit guatemaltekischen Vertretern der kirchlichen Sozialpastoral statt. Ziel dieser intensiven Begegnung war es nicht nur, einen Dialog auf Augenhöhe zu initiieren. Es ging auch darum, die deutschen Studierenden zu einer gleichermaßen kompetenten, biblisch geerdeten und persönlich engagierten Solidaritätsarbeit zu ermutigen.

Schwerpunkt der „Hospitation im Deutschen Bundestag“ im Frühjahr 2007 war eine zweitägige Hospitation bei Bundestagsabgeordneten. Sie bot den Studierenden die Möglichkeit, ihre Kenntnisse über die politischen Strukturen auf Bundesebene zu vertiefen. Noch wichtiger aber waren die persönli-

chen Gespräche mit Bundestagsabgeordneten über deren Motivation, aber auch über grundsätzliche Fragen wie den täglichen Umgang mit der Macht oder die Bedeutung von Wertorientierungen für das politische Handeln.

Beide Veranstaltungen stießen auf eine so große Nachfrage von Studentinnen und Studenten, dass nicht alle Interessenten berücksichtigt werden konnten. Die Möglichkeiten der Sommerschule und der Hospitation im Bundestag sollen daher auch in Zukunft regelmäßig angeboten werden.

Ausblick

Wer sich in Zeiten einer im Wesentlichen durch die Logik der Gewinnmaximierung angetriebenen Globalisierung politisch für Gerechtigkeit und Solidarität engagiert, braucht Ermutigung. Studierende erhalten solche Ermutigung (von positiven Ausnahmefällen abgesehen) nur selten – weder von ihren Professoren, noch von ihren Kommilitonen. Hochschulgemeinden haben die Möglichkeit, Studierende zu politischem Engagement zu ermutigen – ohne Profit oder Parteiinteressen oder sonst eine Absicht zur Vereinnahmung. Wer sonst an den Hochschulen kann ein solches Forum bieten? Wer anders sollte dazu ermutigen, dass junge Menschen Gesamtzusammenhänge verstehen und kritisch in Frage stellen?

In Koblenz haben wir die Erfahrung gemacht: Nur wer politische Themen aufgreift, findet auch die politisch wachen Studierenden. Wir haben mittlerweile als Hochschulgemeinde ein Profil entwickelt, so dass Studierende bei politischen Anliegen von sich aus auf uns zukommen und uns als Kooperationspartner anfragen. Wir gelten in diesen Fragen als kompetent und erfahren. Interessanterweise erreichen wir auf diese Weise gerade auch die Studierenden, die noch nie oder schon lange nicht mehr in Kontakt mit Kirche waren. Politische Themen eignen sich ausgezeichnet dafür, gerade diese jungen Erwachsenen mit Kirche in Berührung zu bringen. Sie lernen Kirche als Anwalt der Schwachen kennen – auch wenn sie damit nicht unbedingt über Nacht zu frommen Kirchgängern werden. Letztlich geht es darum, dass junge Menschen den Blick für das Größere nicht verlieren, biblisch gesprochen den Blick für das Reich Gottes.

Winfried Gebhardt

Über „christlich-fundamentalistische“ Gruppierungen und die Empfänglichkeit für „einfache Antworten“ *

Als ich angefragt wurde, darüber nachzudenken, wie die zunehmende Attraktivität von sogenannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppierungen unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen – nicht nur, aber auch in der katholischen Kirche – zu erklären sei, und ob diese mit einer anwachsenden Empfänglichkeit für „einfache Antworten“ verbunden sein könnte, habe ich, ohne mich vorher wirklich damit beschäftigt zu haben, spontan ja gesagt, weil diese Frage auch mich interessiert. Beim Nachgehen dieser Aufgabe habe ich allerdings schnell gemerkt, dass es auch auf diese Frage leider keine „einfachen Antworten“ gibt, und, vor allem, dass der Begriff „fundamentalistisch“ kaum dazu geeignet ist, Gruppierungen wie das *Neokatechumenat,* die *Schönstattbewegung*, *Jugend 2000*, *Totus Tuus*, die *Fokolarbewegung*, *Sant' Egidio*, *Taizé* und andere in ihrem „Wesen“ zu beschreiben. Zwar treffen einige der Kennzeichen fundamentalistischer religiöser Bewegungen (vgl. Küenzlen 2003, 50f.) wie zum Beispiel der Rückgriff auf vorneuzeitliche Traditionen, die Annahme eines „geschlossenen Weltbildes“, das eine Erklärung des „Weltganzen“ bietet, eine dualistisch-manichäische Weltsicht, eine heilsgeschichtliche Interpretation der Weltgeschichte sowie der Glaube an die „absolute Wahrheit“ heiliger Schriften auch auf diese Gruppierungen zu, aber nie vollständig und – vor allem – immer nur bedingt. Das heißt: Bei vielen der oben genannten Gruppierungen lassen sich durchaus – allerdings meist unterschiedliche – „fundamentalistische Tendenzen“ feststellen; diese insgesamt aber mit dem Etikett „fundamentalistisch“ zu belegen, ginge an der Wirklichkeit vorbei. Besser wäre es aus meiner Sicht, die herkömmlichen Kategorien „traditionalistisch“ oder „spiritualistisch“ zu benutzen, um die Eigenart dieser Gruppen zu beschreiben.

---

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf der Herbsttagung 2007 der Konferenz für Katholische Hochschulpastoral zum Thema „Neue Übersichtlichkeit?! Christlich-fundamentalistische Gruppierungen als Herausforderung für die Hochschulpastoral“ vom 11.–13. September 2007 in Münster gehalten wurde.

„Einfache Antworten“, die den zunehmenden Erfolg dieser Gruppen erklären können, gibt es auch deshalb nicht, weil die hier zur Diskussion stehenden Gruppierungen sich sowohl von ihrer Struktur und von ihren Inhalten als auch von der von ihnen praktizierten Pädagogik deutlich unterscheiden. Das *Neokatechumenat* lässt sich eben nur bedingt mit der *Schönstattbewegung* vergleichen und *Jugend 2000* nur bedingt mit *Totus Tuus* und diese vier wiederum nur bedingt mit *Taizé*. Hinzu kommt, dass es für den Erfolg dieser Gruppen keine eindimensionalen Erklärungen gibt, dass sich vielmehr ein heterogenes Ursachenbündel identifizieren lässt, das sich zusammensetzt aus allgemeingesellschaftlichen Entwicklungen und religionsspezifischen bzw. kircheninternen Prozessen, die zudem noch vielseitig dialektisch miteinander verknüpft sind.

Aus diesem Grund habe ich mich für eine eher abstrakte Vorgehensweise entschieden, um die mir gestellte Aufgabe zu bewältigen. In einem ersten Schritt will ich versuchen, vier typische Entwicklungstrends zu benennen, denen sowohl moderne Gesellschaften im Allgemeinen als auch die in ihnen existierenden Religionsgemeinschaften unterliegen. In einem zweiten Schritt werde ich dann versuchen, anthropologische, soziale und kulturelle Ursachen für den Erfolg dieser sogenannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppierungen zu identifizieren. Hier wird sich zeigen, dass es sich um eine spezifisch religiöse Variante allgemeinerer anti-modernistischer Protestformen gegen eine als lebensfeindlich eingeschätzte, weil zunehmend sich partikularisierende Welt handelt.

1 Dimensionen der Transformation des Religiösen

Gleichwie man die religiöse Gegenwartskultur in spätmodernen Gesellschaften beschreiben will, in einem Befund stimmen fast alle „Experten“ überein, nämlich in der These, dass die institutionalisierte Religion ihre sichtbare Kontur verliert. Das gilt für das etablierte Christentum genauso wie für die großen organisierten Weltanschauungen. Wir kennen Religion in unserem Kulturkreis weitgehend nur als organisierte Religion, als Kirche oder Sekte. Religiöse Kompetenz lag fast immer in den Händen von amtlich bestallten, intellektuellen Hütern der religiösen Wahrheit, die diese Wahrheit – zumeist in Kooperation mit dem staatlichen Gewaltapparat – für sozial verbindlich erklärten und Abweichler sozial sanktionierten – teilweise auch unter Einsatz drastischer Mittel. Genau diese institutionelle Kompetenz und die damit zusammenhängende Machtposition werden aber heute immer stärker in Frage

gestellt. Zunehmend macht sich der religiös interessierte Einzelne selbst zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung. Das Kompetenzmonopol der Kirchen und anderer Institutionen mit Wahrheitsanspruch fällt. Was Religion ist, und was die richtige Religion sein soll, entscheidet zunehmend jeder für sich allein oder glaubt dies zumindest zu tun – eine Entwicklung, die ich an anderer Stelle einmal als die akzelerierende „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ (Gebhardt 2003) beschrieben habe. Auch wenn das für viele auf den ersten Blick befremdend klingen mag: Die Attraktivität der so genannten christlich-fundamentalistischen Gruppen ist ebenfalls Ergebnis dieser religiösen Selbstermächtigung.

Diese „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ wird in der Soziologie mit Hilfe der beiden Termini „Individualisierung“ und „Deinstitutionalisierung“ erklärt. Beide Begriffe beschreiben denselben Prozess, betrachten ihn allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln: einmal aus dem Blickwinkel der betroffenen Individuen, einmal aus der Sicht der betroffenen Institutionen.

„Individualisierung“ ist ein umstrittener Begriff, der immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt. Hier soll unter Individualisierung verstanden werden: die *Steigerung der individuellen Wahlfreiheit* – wobei damit noch nichts darüber ausgesagt ist, inwieweit der Einzelne diese Wahlfreiheit auch in Anspruch nimmt und inwieweit er seine Wahl auch in eigener Entscheidung trifft. Gemeint ist damit nur, dass sich das Potential der Optionen erhöht hat und zwar für alle. Unter Deinstitutionalisierung soll hier verstanden werden: der *akzelerierende Bedeutungsverlust etablierter Institutionen*. Dieser Bedeutungsverlust lässt sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen beobachten: a) auf der Ebene der Sozialformen, b) auf der Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder. Für die Ebene der Sozialformen ist typisch, dass zum einen die Attraktivität der Mitgliedschaft in den etablierten Institutionen sinkt, zum anderen die Mitgliedschaftskriterien von den Mitgliedern zunehmend individuell interpretiert und festgelegt werden. Für die Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder ist typisch, dass zum einen ihre Akzeptanz sinkt, sie also an normativer Verbindlichkeit verlieren, zum anderen die Mitglieder sich zunehmend das Recht herausnehmen, diese Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder individuell zu interpretieren und zu gestalten.

Beide Prozesse sind nicht nur, aber auch im Feld des Religiösen zu beobachten – und hier nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der etablierten

Kirchen. Insbesondere auf den zuletzt genannten Tatbestand muss hingewiesen werden, weil religiöse Individualisierung von vielen Kritikern der „Individualisierungstheorie“ oftmals als ein rein außerkirchliches Phänomen betrachtet wird. Dass aber die traditionellen Sozialformen von Religion, wie die Kirchengemeinde, an Bedeutung verlieren, zeigen eben nicht nur die steigenden Kirchenaustrittszahlen, sondern auch die sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden, ohne dass diese Menschen die Kirche verlassen. Und dass die dogmatischen Wahrheitsansprüche und Lehraussagen der Kirchen an Bedeutung verlieren, erweist ihre mangelnde Relevanz im Alltagshandeln von Kirchenmitgliedern. Um ein Beispiel zu nennen: Als auf dem Weltjugendtag der katholischen Kirche in Köln 2005 bei den großen Gottesdiensten regelmäßig die Aufforderung über Lautsprecher verbreitet wurde, dass nur diejenigen, die in vollkommener Einheit mit den Lehren der katholischen Kirche leben, die Kommunion empfangen dürften, nahmen nicht wenige katholische Messdiener ihre protestantische Freundin an der Hand und sagten zu ihr: *„Lass die nur reden, komm einfach mit!“*[1]

Individualisierung und Deinstitutionalisierung als typische Kennzeichen der Transformation des Religiösen bezeichnen gesellschaftliche Prozesse von hohem Allgemeinheitsgrad. Es scheint deshalb notwendig, ihre einzelnen Bestandteile zu identifizieren und näher zu beschreiben.

1.1 Pluralisierung und Synkretisierung

In spätmodernen Gesellschaften steigt aufgrund wachsender Mobilität und des technischen Fortschritts im Medienbereich das Angebot „sinnstiftender Weltdeutungen“. Jeder hat – wenn er will – die Möglichkeit, sich über alles, was der Markt der Sinnstiftung offeriert, zu informieren und davon Gebrauch zu machen. Und dieser Markt ist ein Wachstumsmarkt – ein Blick in die

---

1 Dieses kursiv gesetzte Zitat entstammt, wie alle anderen, die noch folgen, zwei empirischen Forschungsprojekten, die beide von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurden. Das erste trug den Titel *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung evangelischer und katholischer Christen* und wurde von Christoph Bochinger (Bayreuth), Winfried Gebhardt (Koblenz), Wolfgang Schoberth (Bayreuth) und Ottmar Fuchs (Tübingen) geleitet (vgl. Gebhardt//Engelbrecht/Bochinger 2005). Das zweite lief unter der Bezeichnung *Situative Vergemeinschaftung durch Hybrid-Events. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005* und wurde betreut durch Ronald Hitzler (Dortmund), Andreas Hepp (Bremen), Winfried Gebhardt (Koblenz), Julia Reuter und Waldemar Vogelgesang (beide Trier), (vgl. Forschungskonsortium WJT 2007).

entsprechenden Regale der Buchhandlungen oder ins Internet genügt, um dies zu belegen. Die Angebote reichen von Rückgriffen in den reichen Bestand der christlichen Traditionen und die Revitalisierung traditionaler christlicher Gemeinschafts- und Glaubensmodelle über die nichteuropäischen Weltreligionen und „magischen Praktiken“ sogenannter „Naturvölker“ bis hin zu den immer noch nachgefragten „New Age“-Weisheiten und den gerade boomenden biogenetischen Fortschrittsutopien. Dabei hat der moderne Mensch die Möglichkeit, sich entweder für ein Angebot (vielleicht nur auf Zeit) zu entscheiden oder sich seine eigene Religion aus unterschiedlichen Bestandteilen „zusammenzubasteln“ bzw. sich den „Basteleien“ anderer „religiöser Virtuosen“ anzuschließen (vgl. Hitzler 1999). Folge ist eine von Tag zu Tag wachsende *Pluralität synkretistischer Sinnstiftungsangebote und Wahrheitsansprüche.* Und diese führt zusammen mit der Steigerung der Wahlfreiheit zu vielfältigen Ausformungen von Religiosität in unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung in kaum überschaubarer Fülle.

Das wiederum hat zum Ergebnis, dass einstmals „homogene“ Frömmigkeitsmuster und religiöse Kulturen diffundieren und sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Kulturen* entwickelt – eine Entwicklung, die sich auch auf die kirchliche Binnenstruktur auswirkt: Auch hier nämlich bildet sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher Frömmigkeitsstile*.

1.2 Verszenung und Eventisierung

Pluralisierung und Synkretisierung haben unmittelbare Auswirkungen auf die soziale Organisation von Religion. Die bisherigen Organisationsstrukturen (Parochial-, Dekanats-, Diözesanstrukturen, aber auch Vereins- und Verbandsstrukturen etc.) bestehen zwar weiter fort – vor allem auf Grund ihrer bürokratisierten und staatskirchenrechtlich fixierten Form –, werden aber zunehmend von „religiös Interessierten“, gleich ob es sich dabei um Kirchenmitglieder handelt oder nicht, als *„geistlos“*, *„beengend“*, *„kalt“*, *„distanziert“* und *„unpersönlich“* erlebt. Im subjektiven Empfinden vieler „religiös Interessierter“ herrscht die Meinung vor, dass die *„bürokratisierte Struktur“* der Kirchen und Kirchengemeinden den „*religiösen Geist*“, die „*Spiritualität*“ abgetötet habe. Immer öfter ist zu hören, man müsse sich *„mündig machen“,* sich befreien aus den *„einengenden Strukturen“* kirchlicher Unmündigkeit und Unselbstständigkeit.

Dementsprechend sind neue Organisationsformen des Religiösen zu beobachten. Individualisierung führt ja nicht, wie es oftmals heißt, in Strukturlosigkeit, sondern zu neuen – mitunter fundamentalen – Umstrukturierungen des sozialen Lebens. Diese neuen Organisationsformen des sozialen Lebens im Allgemeinen, des religiösen Lebens im Besonderen, lassen sich als „Szenen“ bezeichnen (vgl. Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001; Gebhardt 2002).

Szenen sind Gruppen von Menschen, die für eine gewisse Zeit ein gemeinsames Interesse teilen und deswegen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zusammenkommen. Im religiösen Feld gruppieren sich Szenen oftmals um „charismatische“, manchmal auch nur um hinreichend „prominente“ Personen. Der „etwas besondere Seelsorger und Prediger“, zu dem die Leute in den Sonntagsgottesdienst von weither anreisen, sprengt ebenso das Parochieprinzip und gründet religiöse Szenen wie Frère Roger Schutz mit seiner Taizé-Bewegung oder christlich-charismatische „Heiler“ und „Zen-Meditations-Benediktiner“. Religiöse Szenen gruppieren sich aber auch oft um sogenannte „offene Institutionen“, d. h. von der Amtskirche weniger kontrollierte Einrichtungen, wie es beispielsweise einige kirchliche Bildungswerke, Hochschulgemeinden oder der „Weltgebetsstag der Frauen“ sind. Selbst viele der traditionalistischen Gruppen und der sogenannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche lassen sich im gewissen Sinne als Szenen bezeichnen, auch wenn manche dieser Gemeinschaften eine feste hierarchische Struktur besitzen. Denn sie stellen die „Option“ entweder für den traditionellen Katholizismus oder für ein Leben in – weitgehend selbst definierter – katholischer Spiritualität zur individuell verantwortbaren Entscheidung und grenzen sich damit deutlich gegen die „geführte“ traditionelle Kirchengemeinde ab. Hinzu kommt – jedenfalls bei den Neuen Geistlichen Gemeinschaften –, dass diese aufgrund ihrer „spirituellen Orientierung“, die im Kern immer ein individualisierendes, wenn nicht sogar anarchistisches Element enthält, großen Wert auf eine innere Unabhängigkeit gegenüber der Amtskirche und einen gestaltungsfähigen Freiraum legen.

In der Regel lässt sich nun sagen, dass Menschen, die sich in religiöse Szenen begeben, am Leben ihrer Herkunftsgemeinde nicht mehr interessiert sind. Denn im Vergleich zu herkömmlichen religiösen Sozialformen wie der Parochie oder dem BDKJ sind Szenen weitaus offener, in ihrem Normierungsanspruch unverbindlicher und in ihrem Weltdeutungsanspruch individualistischer. In Szenen kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen

Bedürfnisse befriedigen, ohne sich wirklich dauerhaft binden zu müssen. Dementsprechend häufig lässt sich auch ein „Wandern“ von religiöser Szene zu religiöser Szene beobachten. Diese Aussage gilt auch für viele der so genannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppierungen und dies, obwohl sie deren Selbstverständnis widerspricht.

Eng mit der Verszenung hängt nun der Trend zur Eventisierung der Religion zusammen, weil locker und offen organisierte Szenen nur auf sogenannten „Events“ ihr zur Aufrechterhaltung der „Gemeinschaft“ notwendiges Wir-Gefühl aktualisieren, herstellen und intensivieren können. Events sind Veranstaltungsformen, die – perfekt organisiert und zumeist monothematisch zentriert – unterschiedlichste Erlebnisinhalte und Erlebnisformen zu einem nach primär ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen zusammenbinden (vgl. Gebhardt 2000). In einer sich zunehmend differenzierenden, ja partikularisierenden Welt scheinen Events eine der wenigen Möglichkeiten zu sein, die es noch erlauben, die Erfahrung von „Einheit“ und „Ganzheit“ zu machen, weil sie Erlebnisformen anbieten, die nicht nur den Intellekt, sondern alle Sinne ansprechen. Und in der Tat: Gerade in den letzten Jahren können wir eine sprunghafte Zunahme von religiösen Events feststellen: die Diözesanjugendfestivals „Jugend + Kirche + X“, die katholischen Weltjugendtage mit dem „Superpapst als Pop-Star“, die europäischen Jugendtreffen von Taizé, die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegung, Esoterikmessen mit christlich-mikrobiotischem Unterhaltungsprogramm locken Hunderttausende von Besuchern an. Auch die Kirchentage beider Konfessionen, einstmals Ausdruck eines organisierten Vereinschristentums, nehmen immer mehr den Charakter eines Events an. Interessant ist nun wieder die Beobachtung, dass an solchen Events sehr viele Menschen teilnehmen, die zu Hause mit ihrer lokalen Kirche nichts zu tun haben und auch nichts zu tun haben wollen.

1.3 Spiritualisierung und Ästhetisierung

Ebenso wie die bisher genannten Trends sind auch „Spiritualisierung“ und „Ästhetisierung“ keine auf das religiöse Feld beschränkten Entwicklungen, sondern gelten allgemein. Sie sind Teil der von Gerhard Schulze diagnostizierten *akzelerierenden Erlebnisorientierung* in „spätmodernen“ Gesellschaften, die sich dem Projekt des „schönen Lebens“ verschrieben haben. Kennzeichnend für diesen Prozess ist, dass der verantwortungsvolle Außenbezug auf das Ganze beziehungsweise auf die „Gemeinschaft“ zunehmend verloren geht. Erlebnis wird immer mehr als ein rein innen-, als ein rein subjektbezo-

gener Vorgang begriffen. Erlebnis bezeichnet jetzt den Willen des Menschen, sein Handeln an dem Ziel auszurichten, vorübergehende psychophysische Prozesse positiv gewerteter Art in sich selbst herbeizuführen. Damit aber schließen Erlebnisse nicht mehr länger die Wirklichkeit, die sich der Mensch außerhalb seiner selbst vorstellt, mit ein. Erlebnisse verlieren ihre Bedeutung als umfassende, reflexiv gesteuerte und kontrollierte Prozesse, sie werden geschichtslos, zu einem Produkt des Hier und Jetzt. Erlebnis bedeutet heute, das *„lebendige Ich“* zu spüren. Das momentane Glücksempfinden, die den Alltag sprengende „außeralltägliche“ Erfahrung, das „schöne Gefühl“, der „ultimative Kick“ – flüchtige Situationen dieser Art werden zum Inbegriff des Erlebnisses.

Der Trend hin zur „Spiritualisierung“ muss im Rahmen dieser allgemeinen Entwicklung einer wachsenden Subjektzentrierung betrachtet werden. Er ist – jedenfalls im amtskirchlichen Kontext – nur angemessen als *Protestbewegung* zu verstehen, beinhaltet er doch deutlich zu erkennende anti-institutionelle (gegen Kirche und Universitätstheologie gerichtete), anti-intellektuelle (gegen die sogenannte Wortfrömmigkeit gerichtete) und anti-rationalistische (gegen das Primat der Vernunft gerichtete) Elemente.

- *Spiritualisierung* verweigert sich der Unterwerfung unter die normativen Vorgaben der institutionalisierten Religion und dem Machtanspruch ihrer Führer und stellt die „*eigene religiöse Kompetenz*“ in den Mittelpunkt. Es ist der Einzelne, der seinen eigenen Weg hin zu „Gott“ zu finden hat – und der Weg, der dahin führt, ist ein individueller Weg. Das schließt freilich nicht aus, dass sich mehrere für eine gewisse Zeit gemeinsam auf den gleichen Weg machen (typischerweise in szeneartigen Gemeinschaftsformen).

- *Spiritualisierung* richtet sich gegen eine – unterstellte – starre und lebensfremde Universitätstheologie und Kirchendogmatik. Sie vertritt eine ich-zentrierte *Spaß- und Freude*-Religion, in deren Mittelpunkt „individuelles Wohlbehagen“ steht und die sich gegen die *„lebensfeindliche“* und *„lustfeindliche“* Lehre und Praxis der Amtskirche richtet. Dementsprechend spielen hier die klassischen Fragen der Religion wie „Schuld“, „Sühne“, „Sünde“, „Gerechtigkeit“, „Vergebung“, „Unterordnung“, „Gehorsam“ oder die Erklärung des „Bösen“ entweder nur eine unbedeutende Rolle oder aber werden – wie bei vielen der sogenannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppierungen – streng individualistisch,

selbstbezogen und d. h. letztendlich „elitär“ *(„meine Sünde“)* interpretiert.

- *Spiritualisierung* richtet sich gegen die Parzellierung der religiösen Erfahrung, gegen die Dominanz der Vernunft und des Wortes als einzig legitime Quelle religiöser Erkenntnis. Gesucht wird hingegen nach *„ganzheitlichen“, „authentischen“, „echten“* Erfahrungen des „Göttlichen“ – was in der Regel zur Orientierung an „pantheistischen“, „naturreligiösen“ oder traditionalistischen und urchristlichen Vorstellungsmodellen führt.

Insbesondere aus diesem letztgenannten Widerstand leitet sich der zweite Trend hin zur „Ästhetisierung“ der Religion ab. Ästhetisierung heißt, dass zunehmend alte *religiöse Rituale und Lebensformen* oder neue *religiöse performances* und *spektakuläre Inszenierungen von Religion*, wie es beispielsweise einige der neuen „Jugendkirchen“ tun, gesucht werden, die Religion auch körperlich und mit allen Sinnen, also anschaulich erfahren und gelebt werden lassen. Kerzengottesdienste, Lichterprozessionen, Laserprojektionen in der Kirche haben Konjunktur. Das mit Abstand attraktivste Angebot auf dem evangelischen Kirchentag in Frankfurt/M. war der „Feuergottesdienst“. Auf dem Weltjugendtag in Köln war für viele der jugendlichen Teilnehmer die ergreifendste Veranstaltung die Vigil mit dem Papst am Vorabend des Abschlussgottesdienstes. *„Da ging mein Herz auf, und ich habe Gott gespürt, als ich die vielen Lichter sah!“*, so fasste ein junges Mädchen ihre Erlebnisse zusammen. Kollektive Zen-Meditationen, liturgische und meditative Tänze, Liedchoreographien zu Sakro-Pop-Klängen finden immer mehr Interesse, weil sie im Bewusstsein der Teilnehmer die „ganzheitliche“ Erfahrung von „Körper-Seele-Geist“ ermöglichen. Gesucht wird überall das *„totale religiöse Erlebnis“*, das *„ganz einfach schön ist“*, das einem *„wohl tut“* und einen für einen Moment *„eins sein lässt mit dem Universum“* oder die Geborgenheit einer in der Sicherheit der Tradition aufgehobenen festen Gruppe. Gesucht wird also – angesichts der zunehmenden Parzellierung der modernen Lebenswelt – entweder die situative und deshalb außeralltägliche *Wiederverzauberung der Welt* im religiösen Event, die von der „kalten Rationalität“ der alltäglichen Lebenswelt entlastet oder der sichere Hort von Gesinnungsgemeinschaften, die vor den Zumutungen der parzellierten Moderne schützen.

1.4 Methodisierung und Technisierung

Als letzter Trend lässt sich schließlich die zunehmende „Methodisierung“ und „Technisierung“ des Religiösen nennen. In entdogmatisierten, ich-zentrierten Frömmigkeitsstilen, in denen Wahrheit nicht mehr dogmatisch festgeschrieben und institutionell gesichert ist, wird „Wahrheit“ individuell definierbar, interpretierbar und verfügbar und damit in letzter Konsequenz „unsicher“ und „ungewiss“. Wo es aber nur noch Wahrheiten gibt und keine Wahrheit mehr, verliert „Wahrheit“ an Wert und der *„Weg“,* der zur Wahrheit führt, gewinnt an Bedeutung. Wahrheit steht nicht für immer und ewig fest, sie muss vielmehr gefunden oder entdeckt werden. Glaube besteht nicht mehr in der Akzeptanz vorgegebener Wahrheiten, sondern ist ein *„lebendiger Prozess“* – dynamisch, ungerichtet und unabgeschlossen. Der Weg wird zum Ziel, die Art und Weise, wie der Weg bewältigt wird, also die Methoden und Techniken des je spezifischen „Voranschreitens“ treten in den Mittelpunkt des religiösen Erlebens. Die Form wird wichtiger als der Inhalt. Gleichzeitig – und damit verbunden – erobert eine pragmatische Einstellung zur Religion Terrain. Es geht darum, Angebote „auszutesten“ und zwar gemäß dem Motto: *„Was hilft, ist gut“.* Dementsprechend gewinnen Bewusstseinssteigerungstechniken (wie Yoga, Zen etc.), Psychomethoden (wie Enneagramm, Märchen-Psychoanalyse à la Drewermann, Heilungsgottesdienste etc.), Körper- und Körpererfahrungstechniken (wie meditativer, liturgischer Tanz, Bibliodrama, aber auch Sakro-Pop-Konzerte etc.) ebenso an Bedeutung wie die technisch vor- und durchorganisierte „totale“ Spiritualitätserfahrung in religiösen Events oder die gewollte Unterwerfung unter traditionale Werte und Regeln nicht nur in Schweigeseminaren oder Erlebnisexerzitien.

2 Sogenannte „christlich-fundamentalistische“ Gruppen als eine spezifische Variante spätmoderner religiöser Transformationsprozesse

Alle gerade beschriebenen Tendenzen gelten allgemein. Sie treffen für Jugendliche wie für Erwachsene, für Kirchenferne wie Kirchennahe, für Normalchristen wie Fundamentalisten zu. Wir finden sie im Christentum, in Europa wie in Amerika, wir finden sie ansatzweise auch schon in anderen Religionen wie beispielsweise dem Islam. Dies zu betonen ist mir wichtig. Auch wenn es für den einen oder anderen überraschend erscheinen mag, sie gelten auch für die Gruppierungen, die hier in den Blick genommen werden sollen.

Synkretisierungselemente finden sich in diesen Gruppierungen insofern, als sie sich an „überholten“ oder als „überwunden“ geglaubten Traditionsbestandteilen der christlichen Lehre orientieren und diese oftmals wahllos und unreflektiert kombinieren. Eventisierungselemente finden sich in diesen Gruppierungen insofern, als zunehmend erlebniszentrierte Massenveranstaltungen als identitäts- und zusammenhaltsstiftende Strategien eingesetzt werden. Die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegungen, die amerikanischen und koreanischen Mega-Churches, teilweise aber auch die katholischen Jugendkirchen und der Weltjugendtag, der ja zu einem Großteil von solchen Gruppierungen (in Köln mindestens 25 % der fest angemeldeten Besucher) geprägt war, sind Beispiele dafür. Spiritualisierungs- und Ästhetisierungselemente finden sich in diesen Gruppierungen vor allem in ihren anti-intellektuellen, anti-rationalistischen, ganzheitlichen, manchmal eher traditionalistisch, manchmal eher mystisch-magisch ausgeprägten Orientierungen, die alle auf das unmittelbare, mit allen Sinnen fassbare Erleben Gottes zielen. Das Wiederzulassen der lateinischen Messe als Akt der Wiederverzauberung der „entzauberten Kirche“ muss ebenso in diesem Zusammenhang gesehen werden, wie die Übernahme erlebniszentrierter Elemente aus der medial vermittelten Popkultur in die gottesdienstliche Praxis. Und Methodisierungs- und Technisierungselemente finden sich in diesen Gruppierungen im Einsatz vieler der oben genannten Psychomethoden wie auch in der Wiederbelebung traditioneller christlicher Heilungsrituale und Exerzitien.

So gesehen stellen christlich-fundamentalistische Gruppierungen eine spezifische, „antimodernistische“ Variante des spätmodernen religiösen Transformationsprozesses dar, die allerdings – und das ist wichtig – auch außerhalb der christlichen Kirchen in Jugendkulturen wie den Gothics oder der von Punk und Indie beeinflussten Straight-Edge-Bewegung mit ihrem moralischen Rigorismus oder in den Internet-Szenen „ProAna“ und „ProMia“ in religoiden Formen in Erscheinung tritt.

Das bisher Gesagte erklärt allerdings noch nicht hinreichend, woher die Attraktivität solch „anti-modernistischer Angebote“ im religiösen Bereich stammt. Treffgenaue Erklärungen hierfür anzugeben fällt allerdings schwer, weil die unterschiedlichen Gruppierungen, wie eingangs bereits gesagt, äußerst heterogen sind. Gleichwohl will ich drei Erklärungsansätze anbieten.

2.1 Akzelerierende Identitätsdiffusion

Eine erste Erklärung ist vielleicht trivial, aber immer noch von Bedeutung. Jugendliche und Junge Erwachsene durchlaufen notwendig eine Phase der Identitätsdiffusion. Die relativ sichere kindliche Identität wird brüchig in dem Maße, in dem sich Jugendliche vom Elternhaus lösen und sich in der Welt zurechtfinden, also eine eigene, personale Identität aufbauen müssen. Dieser Prozess der Identitätsfindung war schon immer problembeladen, weil das jetzt auf die Jugendlichen einstürzende Angebot an Identitätsoptionen zu Verunsicherungen und Handlungsunfähigkeiten führen kann. Gruppierungen, die in dieser Lebensphase mit dem Versprechen auftreten, definitive Wahrheiten anbieten zu können, waren deshalb schon immer attraktiv für viele Jugendliche. Einfache Antworten auf schwierige Fragen zu suchen, ist in diesem Sinne ein universelles, anthropologisches Merkmal der Jugendphase (die sich – und das ist in diesem Zusammenhang vielleicht nicht unwichtig – im Übrigen immer mehr nach hinten verschiebt).

Dieses Problem der Identitätsdiffusion verstärkt sich unter spätmodernen Bedingungen. Zum einen nimmt die Zahl der vor allem von den Medien angebotenen Identitätsoptionen laufend zu; zum anderen müssen immer mehr Jugendliche auf in der Vergangenheit Sicherheit gebende Sozialisationsagenturen wie die Familie oder traditionelle Einrichtungen verbandlicher Jugendarbeit (die Entscheidungen zwar nicht abnahmen, aber zumindest Entscheidungshilfen anboten) zunehmend verzichten, weil diese an Bedeutung verlieren. Zudem steigen die technokratischen Zumutungen einer sich immer mehr ökonomisierenden und bürokratisierenden Gesellschaft, die für Jugendliche ständig neue Zwänge und Belastungen produziert. Heute zeigt sich das Doppelgesicht der Individualisierung immer deutlicher. Individualisierung bedeutet eben nicht nur Freiheitsgewinn, sondern auch Sicherheits- und Gewissheitsverlust. Damit steigt die Sehnsucht nach definitiven Wahrheiten und Beheimatungsnischen als „außeralltäglichen“ Sicherheitszonen.

2.2 Zunehmender Anti-Intellektualismus – von einer Kultur des Wortes zu einer Kultur des Bildes

Eine zweite Erklärung bietet ein fundamentaler kultureller Wandel, der sich als Abkehr von einer Kultur des Wortes und einer Hinwendung zu einer Kultur des Bildes beschreiben lässt. Neil Postman hat in seinem berühmten Buch „Wir amüsieren uns zu Tode“ diesen Wandel schon vor Jahren angekündigt und in seinen Konsequenzen beschrieben. Die mediale Durchdringung des

Alltags führt zunehmend dazu, dass jene für die Kultur des Wortes typischen Fähigkeiten wie zum Beispiel eigenständiges, reflektierendes Denken in historischen und systematischen Zusammenhängen, Transferleistungen durch theoretische Abstraktion oder Selbstdistanz durch vergleichenden Perspektivwechsel verschwinden bzw. an Wertschätzung verlieren. An ihre Stelle tritt das Verlangen nach Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit, die Bilder – so glaubt man – angeblich vermitteln können. Ohne Visualisierung geht heute in der Lehre nichts mehr. Nur noch die wenigsten Jugendlichen und Jungen Erwachsenen sind heute in der Lage, einem 30-minütigen Vortrag zu folgen. Und mit dem Schwinden der Abstraktionsfähigkeit sinkt auch die Fähigkeit und die Lust auf die diskursive, fragende Auseinandersetzung. Als ich einen Jugendlichen, der vom Äußeren her als Schönstatt-Mitglied erkennbar war, auf dem Weltjugendtag in Köln danach fragte, warum die doch spannenden Podiumsdiskussionen seiner Meinung nach so schlecht besucht seien, meinte er trocken: *„Ey Mann, wir wollen hier nicht diskutieren, wir wollen Spaß haben!“*

Diese Aussage erscheint nur im ersten Augenblick als eindeutig. Denn auch in der Verwendung der Spaßmetapher zeigt sich ein deutlicher Wandel. Während wir Erwachsenen „Spaß“ eher negativ bewerten und in gut bildungsbürgerlicher Manier zwischen einer Welt des Ernsthaften und Seriösen und einer Welt des Spaßes und des rauschhaften Erlebnisses explizit trennen und keine Verbindungen zwischen diesen beiden Welten zulassen wollen, heben Jugendliche diese Trennung bewusst auf. Sie haben nicht nur keine Probleme mit der Vereinbarkeit dieser beiden Welten, für sie sind sie untrennbar miteinander verbunden als integrale Bestandteile ihres Lebensentwurfs und Lebensgefühls. Sie haben nicht nur keine Probleme damit, einen Gottesdienst zu besuchen und anschließend so richtig „*abzufeiern*“ oder vom stillen und andächtigen Gebet unmittelbar zur „*geilen Party*“ zu wechseln. Nein, ihr Ideal geht über diese Vereinbarkeit sogar noch hinaus: Sie wollen den Gottesdienst als „Party“ erleben und dieses „Ansinnen“ können sie stellen, weil für sie „Party“ mehr ist als ein billiges Vergnügen. „Party“ ist für sie nicht – wie für die meisten Erwachsenen – eine Bezeichnung für ein „sinnfreies“ geselliges Ereignis, sondern der Name für eine Veranstaltung, die sie in all ihren Bedürfnissen „ganzheitlich“ und „authentisch“ anspricht. Ein Gottesdienst als Party ist dann ein Gottesdienst, der „Freude“ bereitet, ein Gottesdienst, in dem man sich ernst genommen fühlt, weil eigene, lebensrelevante Probleme thematisiert werden, ein Gottesdienst, an dem man eigenständig mitwirken darf und nicht nur zuhören muss, ein Gottesdienst, der es ermöglicht, die

Erfahrung des Göttlichen mit allen Sinnen genießen zu können, ein Gottesdienst also, der nicht nur den Geist, sondern auch den Körper anspricht, indem er durch adäquate ästhetische, vor allem musikalische und choreographische Gestaltung das „Ganze des Seins“ und die eigene, individuelle Verortung in diesem unmittelbar erfahrbar macht. Insofern wollen Jugendliche nicht einfach nur Spaß, sondern sie wollen, dass auch der „Ernst des Lebens“ noch Spaß machen soll (vgl. Forschungskonsortium WJT 2007, 205ff.). Viele der sogenannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppen haben dies bereits begriffen und bewusst in ihren pädagogischen Konzepten umgesetzt.

2.3 Sich ausbreitende Marginalisierungserfahrungen unter jungen Christen

Eine dritte und letzte Erklärung für die Attraktivität sogenannter „christlich-fundamentalistischer“ Gruppierungen liegt aus meiner Sicht in den zunehmenden Marginalisierungserfahrungen, denen junge Menschen, die sich selbst als Christen sehen, in ihrem Alltag ausgesetzt sind. Auch hierfür wieder ein Beispiel vom Weltjugendtag. Ein junges Mädchen aus einer Taizé-Gruppe meinte auf die Frage, was für sie das Wichtigste auf dem Weltjugendtag war, simpel: „*Einmal natürlich einfach aus aller Welt Leute sehen, aus aller Welt Jugendliche, die feiern und dann auch vielleicht auch mal zu sehen, dass es doch gar nicht so schlimm ist, wenn man vielleicht auch mal ein bisschen an Gott glaubt. Ich meine, ich bin ja auch Messdiener und da kommt man sich bei uns in ... schon manchmal ein bisschen dämlich vor. Dann gucken einen Leute dann so an, so, was bist du denn für eine. Dass man sieht, es gibt wirklich genug coole Leute, die aber deswegen trotzdem an Gott glauben können*“. Viele junge Christen umschreiben heute ihre Situation als Gläubige im Alltag als eine „Diasporasituation“, die sie dazu zwinge, ihre religiöse Haltung aus Furcht vor Diskriminierung auf die „Hinterbühne“ zu verbannen (vgl. Forschungskonsortium WJT 2007, 82ff.). Die Zugehörigkeit zu einer eindeutig konturierten Gruppe von Gleichgesinnten ist deshalb für diese Jugendlichen von großer, identitätsstiftender Bedeutung, ebenso wie religiöse Event-Erlebnisse, die die Erfahrung vermitteln, im Glauben nicht allein zu stehen, als Katholik keine marginalisierte Stellung in seinem persönlichen Umfeld einzunehmen, sondern Teil einer großen, fröhlichen und selbstbewussten Gemeinschaft zu sein. Nicht umsonst nehmen die sogenannten „christlich-fundamentalistischen“ Gruppen regelmäßig und mit großem Vorbereitungsaufwand an den Weltjugendtagen teil.

3 Schlussbemerkung: Ein neuer Generationenkonflikt?

Die Schwierigkeiten in der Jugendpastoral im Allgemeinen, in der Hochschulpastoral im Besonderen lassen sich aus meiner Sicht als Produkt eines Generationenkonflikts fassen – auch wenn es kein richtiger Konflikt, sondern eher ein Aneinander-vorbei-Reden und gegenseitiges Ignorieren ist. Die gegenwärtige Hochschulpastoral wird von einer Generation (und ihren Konzepten) geführt, die man als Post-68er bezeichnen kann, von einer Generation also, die mit der Befreiungstheologie und einer Theologie, die die demokratische, soziale und ökologische Verantwortung der Kirchen betonte, von einer Generation, der Institutionenkritik, Intellektualität, Theorie, Diskursivität und Reflexivität hohe Werte waren und immer noch sind. Es sind genau diese Werte und Fähigkeiten, gegen die sich die heutige Jugend – aus durchaus nachvollziehbaren Gründen – wendet. Ihnen sind andere Dinge wichtig: Geborgenheit, Wärme, Ganzheitlichkeit, Authentizität, Gemeinschaftserlebnisse als Gegenpole zu einer sich immer mehr partikularisierenden, weil ökonomisierenden Welt – Werte, die die Generation der Post-68er mit Misstrauen und Skepsis beäugt. Es bleibt den Verantwortlichen in der Hochschulpastoral nichts anderes übrig, als diese neuen Bedürfnissen ernst zu nehmen. Viele der neuen „christlich-fundamentalistischen“ Gruppen nehmen sie nämlich ernst und entwickeln – wie zum Beispiel die Schönstatt-Bewegung – pädagogische Formen, die innerhalb eines starren dogmatischen Rahmens Freiräume für das Ausleben der Bedürfnisse junger Menschen zulassen. Das macht sie attraktiv. Die Frage ist also: *Was* können wir *wie* und *warum* hier dagegensetzen?

Literatur

Forschungskonsortium WJT: Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007.

Gebhardt, W.: Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen, in: Gebhardt, W./Hitzler, R./Pfadenhauer, M. (Hg.): Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 17–32.

Gebhardt, W.: Die Verszenung der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies, in: Göttlich, U./Albrecht, C./Gebhardt, W. (Hg.): Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies, Köln 2002, 287–305.

Gebhardt, W.: Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung, in: Pöhlmann, M. (Hg.): Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen, Berlin 2003, 7–19.

Gebhardt, W./Engelbrecht, M./Bochinger, Ch.: Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2/2005, 133–152.

Hitzler, R.: Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler, in: Honegger, C./Hradil, St./Traxler, F. (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft, Opladen 1999, 223–233.

Hitzler, R./Bucher, Th./Niederbacher, A.: Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute, Wiesbaden 2001.

Küenzlen, G.: Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003.

Haltungen und Hintergründe

Fulbert Steffensky / Dorothee Sölle

Solidarität und Nächstenliebe

In dem mittelalterlichen Lied „Wo die Liebe (caritas) und die Sehnsucht (amor) ist, da ist Gott“ sind zwei Formen der Liebe in merkwürdiger Vermischung genannt, nämlich Erotik und Nächstenliebe. Das griechische Wort „Eros“, Sehnen oder Verlangen, bezeichnete in der Antike einen Dämon, der den Menschen über sich selber hinaustrieb zu Erfüllung und Vollendung. Eros entstammt dem Empfinden der Unvollkommenheit, des Mangels, der Sehnsucht nach dem, was jetzt nicht ist, was aber sein will. Diese erotische Kraft lebt in allen Menschen, insofern sie auf Beziehung hin angelegt oder – frömmer gesagt – geschaffen sind.

Neue Lebenskonzepte wählen sich oft neue Grundwörter. So hat das ursprüngliche Christentum, um seinen Grundbegriff und seine Praxis von Liebe zu beschreiben, nicht auf den Eros zurückgegriffen sondern das sehr viel unscheinbarere griechisches Wort „Agape“ gewählt. Dieser Begriff stammt aus der Tradition des geschwisterlich geteilten Essens, der Feier des Abendmahls. Agape bedeutete: Sklavinnen und Herren; Färberinnen, die den Gestank der Tierhäute nicht loswurden, und Geschäftsinhaber; jüdische und griechische Menschen; Ortsansässige und Fremdlinge teilten miteinander in ihrer Feier des Glaubens, was sie zu essen hatten. Das Essen war der sinnliche Ausdruck ihres Miteinanders, das Liebesmahl verband sie.

Zusammensein in der Liebe bedeutete also diese Agape, nicht nur die Herabneigung des einen zum anderen. Agape ist die Fähigkeit der Selbsthingabe des Menschen: die Fähigkeit, aus der Selbstverschlossenheit herauszutreten und das Gesicht eines anderen wahrzunehmen. „Im Anfang war die Beziehung“, so drückt der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber dieses Grunddatum menschlicher Existenz aus. Wir sind nicht einfach der wirtschaftsfähige Mensch, für den es genügt, seinem erleuchteten Selbstinteresse zu folgen. „Am Anfang“ war nicht der homo oeconomicus, dieses geschäfts- und genussfähige Einzelwesen, zu dem wir gemacht werden sollen, sondern die Selbsttranszendenz der Liebe. Das Merkmal dieser Liebe ist also die Gegenseitigkeit. Es gehört zum Wesen der Liebe, die Einteilungen in Geben

und Empfangen, in Handelnde und Behandelte, in aktiv und passiv zu unterlaufen und gerade die Einheit von Handeln und Beschenktwerden zu leben.

Die Liebe aber denkt nicht nur interpersonal, sondern sie lebt in der strukturellen Beachtung von Wirklichkeit. Sie ist untrennbar verbunden mit Gerechtigkeit, ihrem politischen Namen. Wenn diese Liebe langfristig ist und ihre politische Naivität abgeschüttelt hat, dann weiß sie, was der Markt, die Ökonomie und die Ökologie den Menschen antun können. Diese öffentlich gewordene und an Öffentlichkeit interessierte Liebe verdient am ehesten den Namen Solidarität. Solidarität also ist die Haltung, die die Bedingungen und die Strukturen des menschlichen Lebens bedenkt. Sie meint nicht nur einen einzelnen Menschen, sie denkt menschheitlich. Die Nächstenliebe meint eher den Hungernden, die geschändete Frau, das verlassene Kind, die in mein Blickfeld gekommen sind und die mich adoptiert haben, indem ich sie angesehen habe. Zwischen Nächstenliebe und Solidarität besteht höchstens ein Unterschied in der Pointierung, nicht aber im Wesen. Solidarität ohne Liebe in reiner moralisch-politischer Mechanik wird leer. Liebe ohne Intelligenz, Liebe ohne den Blick für die Strukturen des Rechts und des Unrechts wird blind und hilflos.

Aber wir haben keine Zeit mehr, Solidarität und Nächstenliebe in Konkurrenz zueinander zu lassen. Denn beide sind gefährdet. Wenn kulturelle Welten ihre Selbstverständlichkeit verlieren, dann stürzen mit ihnen auch ihre Schlüsselworte und mit diesen die Inhalte, die sie ausdrücken. Das Wort Solidarität ist über die französische Revolution und die Geschichte der Arbeiterbewegung das Erkennungswort des Sozialismus gewesen. Das Wort Liebe oder Nächstenliebe war die Parole des Christentums. Diese beiden Wörter waren nicht nur irgendeine technische Benennung, sie waren die Kurzformeln der Bewegungen, in denen sie hauptsächlich zu Hause waren. Wer das Wort Solidarität gebrauchte, vielleicht sogar in der Verbindung „international“, roch nach Sozialismus. Wer das Wort Nächstenliebe gebrauchte, roch religiös. Was aber, wenn die kulturellen Heimaten verschwinden oder verblassen, in denen diese Wörter zu Hause waren? Können programmatische Wörter und Bilder herrenlos umherirren? Werden sie nicht mit ihren Heimaten untergehen? Ist damit nicht auch die Sache gefährdet, die diese Wort-Bilder einmal meinten? Menschheitliche Absichten werden nicht nur von Einzelnen vertreten. Große Lebensoptionen wie die von Solidarität und Liebe halten sich nur, wenn sie in Kulturen eingebettet sind.

Wir sehen uns neuen Lebenslagen gegenüber, in denen der Grund der beiden Worte bedroht ist. Es gab einmal einen vom Christentum, vom Sozialismus von humanistischen Gruppen getragenen Horizont, eine Lesart von Geschichte und Welt, einen Normenkanon, welcher Solidarität, Liebe, Achtung des Lebens und Gedächtnis der Toten gebot. Menschen unter diesen Horizonten waren gewohnt, normativ zu denken. Diese Normen hielten sich nicht allein durch Argumente, sie wurden eingeübt und einleuchtend gemacht durch Geschichten der Solidarität, die man sich in der Gruppe erzählte, etwa von Franz von Assisi oder von Joe Hill, von Elisabeth von Thüringen und von Rosa Luxemburg. Man hatte einen Kanon von Erinnerungen an das, was Menschen der eigenen Bewegung einmal geträumt und versucht hatten, und das Scheitern hat ihre Versuche nicht ungültig gemacht. Man hat Lieder gesungen und Gedichte gewusst, die die Träume und die Absichten der eigenen Gruppe ausdrückten. Die Erinnerung an die Siege und an die Untergänge in der Geschichte hat den eigenen Absichten Nahrung gegeben. Es gab Würdetraditionen, auf die man sich berufen konnte und vor der die Würdelosigkeit, das Unrecht und das Vergessen es nicht ganz leicht hatten. Man hat natürlich in allen Gruppen und Kulturen gegen diesen Kanon verstoßen, aber es gab ihn, und damit hatte das Unrecht seine Mühe.

Was aber, wenn in einer posttraditionalen und postmoralen Gesellschaft; in einer Gesellschaft eines rasenden Individualismus, die keine Gruppen, keine Zusammenhänge und keine Herkünfte mehr kennt, diese Normenhorizonte mit ihren Dramatisierungen selber zusammenbrechen? Wir erleben im Augenblick den Zusammenbruch oder die Entwichtigung zweier großer Lesarten der Geschichte, des Sozialismus und des Christentums. Den Anteil dieser beiden Lesarten an der Beleidigung des Lebens kann niemand unterschlagen. Aber das Christentum konnte den Christen in den Weg treten, wie gelegentlich die Idee des Sozialismus den real existierenden Sozialismus irritieren konnte. Rosa Luxemburg und Franz von Assisi konnten nie ganz verscharrt werden. Man hatte ihre subversiven Lieder und Geschichten, und es gab immer wieder Gruppen, die sie ausgruben. Es gab einen Kanon, es gab verpflichtende Texte, auch wenn sie noch so oft gefälscht oder unterschlagen wurden. Diese Texte befahlen, die Welt von den Opfern und Beleidigten her zu lesen. Was aber, wenn die Kultur untergeht, in der diese Texte beheimatet sind? Was, wenn die Gruppen verschwinden, in denen solche Texte gelesen und gewusst werden? Wenn nichts mehr zu lesen ist, wird die Welt selber unleserlich. Wenn die Lieder verstummen, verstummt auch der Geist. Der neue Feind der großen Worte Solidarität und Nächstenliebe könnte die unge-

störte Heutigkeit der Menschen werden, das traditionsfreie Individuum, das sich selber Horizont und einzige Norm ist.

Solidarität, Nächstenliebe und der Widerstand gegen das Unrecht brauchen eine Spiritualität, um langfristig und intensiv zu werden. Eine Regel solcher Spiritualität heißt: Kenne deine eigene Herkunft und die Traditionen der Freiheit! Man muss viel wissen, um der Hoffnungslosigkeit und dem Zynismus zu entkommen. Wir sind auch für unseren Mut verantwortlich. Dieser aber nährt sich von den Geschichten des Gelingens. Man muss wissen, dass schon einmal Menschen aus den Sklavenhäusern entkommen sind, um daran zu glauben, dass man selber entkommen kann. Man muss wissen, was die Toten, die wir zu uns rechnen, geträumt haben, damit sich unsere Träume und unser Gewissen an ihren Träumen schärfen. Solidarität entsteht nicht in dem Augenblick, da sie nötig ist. Man muss sich in der Liebe bilden, und Bildung ist ein langfristiges Unternehmen.

Eine andere Regel spiritueller Bildung heißt: Wisse, was Menschen an dem Ort und in der Region, in der du lebst, gelitten haben! Ein Moment spiritueller Bildung ist das Gedächtnis der Toten. Heimat heißt, in ausgeleuchteten Räumen leben; in Räumen, die man sich bekannt gemacht hat. Und das Herz jeder Erzählung ist das Gedächtnis der Leiden und die Erinnerung an die Toten, die aus unserer Solidarität nicht entlassen werden dürfen. Die Erinnerung an die Toten ist der Appell an die Solidarität mit Lebenden. Wo die Geschichte der Leiden erzählt wird, wird mit jedem Satz gesagt: So soll es nicht weiter sein! „Wir wollen das Recht!“ ist das Lied, das immer mitgesungen wird, wo der Opfer gedacht wird.

*

Wir beide sprechen als Christen, und uns wird die christliche Tradition und die Bildungswerkstatt Kirche immer wichtiger. Nicht dass Christen besser wären als andere, aber die Kirchen gehören zu den letzten Institutionen mit einer zusammenhängenden Sprache mit Geschichten der Freiheit und des Entrinnens. Dort stehen die Bücher, die sie aufbewahren. Dort ist eingerichtet, jeden Sonntag und auf allen Kirchentagen in ihnen zu lesen. Religion ist der Ort der verfemten Begriffe und Bilder: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Freiheit, Gnade, Schutz des geknickten Lebens, Trost, Sturz der Tyrannen, Erzählungen der Niederlagen und der Rettungen. Was gegen diese Kirchen einzuwenden ist, wissen am besten die, die drin sind. Aber vielleicht war die Religionsfeindschaft der alten Linken doch ein Fehler. Sie wollten vernünftig und rational handeln, zielorientiert und funktional. Und viele haben dies mit

Konsequenz und Leidenschaft getan. Sie konnten kämpfen, aber sie konnten den Sieg des Rechts nicht spielerisch vorwegnehmen. Sie konnten arbeiten, aber sie haben ihre eigene Hoffnung zu wenig ernährt. Noch einmal: man kann nicht aus dem Stand mutig und widerstandsfähig sein. Dazu braucht man eine langfristige Bildung, und für diese Bildung muss man vorher sorgen.

Die Liebe und die Solidarität brauchen eine Sprache, die uns mit anderen und mit einer Tradition verbindet, die über die reine Subjektivität hinausgeht. Wir sind alle „unheilbar religiös“, wie Nicolai Berdjajew gesagt hat. Sich von dieser Krankheit zu verabschieden, ist zugleich eine Aufgabe der Erotik Gottes, ohne die Leben nicht lebt. Die Zweifel an den Menschen, die sich von dieser Krankheit „geheilt“ glauben, sind mit der Totalisierung der Ökonomie immer mehr gewachsen. Können wir denn ohne „die Liebe Gottes, die höher ist als alle Vernunft“ leben? Ist nicht der Verzicht auf Religion ein Verzicht auf Eros? Von einem Menschen zu sagen, er oder sie sei unerotisch, scheint eine Art Todesurteil. Die Zerstörung unserer Wünsche und Träume vom Leben aller auf diesem Planeten schreitet mit der Erübrigung von Religion voran. Ist nicht das, was viele für aufgeklärtere Intelligenz halten, eher nach dem Muster zu beschreiben: Behandlung (der Krankheit Religion) erfolgreich, Patient tot!?

Gotthard Fuchs

Revolutionäre Geduld
Demut – eine alte Tugend neu entdeckt

Forscht man für die Gegenwart nach „Biotopen der Ermutigung“ – und dies auf den Spuren christlicher Lebens- und Glaubenserfahrungen –, dann stößt man in den Quellen christlicher Überlieferung auf ein zentrales Programmwort, das uns freilich umgangssprachlich fast abhanden gekommen ist und inhaltlich gründlich missverstanden, ja desavouiert wird und schier unbrauchbar gemacht scheint. Schon in den frühesten Quellen-Regionen des Christlichen gilt nämlich „Demut“ als Schlüssel zum gelingenden, zum wahren Leben. Ohne solche Demut keine Freiheit, ohne derart geläuterte Freiheit keine Liebe und Gerechtigkeit, ohne Demut also keine Ermutigung, die Hand und Fuß hätte! Aber was kann das heute heißen? Nicht erst seit Nietzsche und Freud ist gerade dieses Zentralwort biblischen Glaubens unter grundsätzlichen Verdacht gestellt: Wo denn sonst spiegelte sich die Aggressionshemmung und Triebverleugnung mehr als in solch einer Aufforderung, sich ständig zurückzunehmen und kleinzumachen? Wo zeigte sich mehr jene Ressentiment-Struktur und neurotische Konfliktvermeidungsstrategie des realexistierenden Christentums wie hier? Hier herrscht Aufklärungsbedarf. Zu zeigen ist nämlich, dass sich im Stichwort „Demut“ jene Widerständigkeit äußert, die christlichem Auferstehungsglauben entspricht und entspringt. Demut heißt lateinisch „humilis“, das kommt von humus (Humor!): geerdet sein, illusionslos realistisch.

Um also unnötige Missverständnisse zu vermeiden und lästige Erblasten abzutragen, sei konkret mit einem Lebenswerk begonnen, das für sich spricht. In jedem Satz und jeder Tat wird hier nämlich der freilich nicht unbegründete Verdacht widerlegt, Demut stünde im Gegensatz zu Freiheit und Selbstbestimmung, Demut sei rückgratlose Ganzhingabe in autoritären oder gar totalitären Kontexten, benachbart dem berüchtigten Kadavergehorsam. Nichts davon bei Dag Hammarskjöld. Aber Wort und Sache waren sein Lebensthema (I). Danach folgen ein paar Blitzlichter aus Bibel (II) und Mystik (III), um schließlich Dietrich Bonhoeffer zu erinnern (IV).

I

Gegen mächtige Widerstände vor allem seitens der Großmächte USA und UDSSR kämpft der UNO-Generalsekretär Dag Hammarskjöld (1905–1961) für eine gerechte und friedfertige Weltinnenpolitik. Deshalb hat er mit Vorrang die Situation der armen und ärmeren Völker im Blick. Es ist, so gesehen, kein Zufall, dass er just bei seiner Friedensmission im gerade befreiten Kongo ermordet wird – just in der Zeit, als die rohstoffreichste Provinz der Erde, Katanga, sich auf Druck der belgischen Kolonialmacht vom Gesamtkongo wieder abspalten soll und will. Bekanntlich fand man zur Überraschung aller nach Hammarskjölds Tod ein geistliches Tagebuch, das den spirituellen Subtext seines politischen Handelns erahnen lässt. Wenige Monate vor seiner Ermordung – im Hintergrund ökonomische und machtpolitische Interessen und Initiativen einiger Großmächte – hatte er zu Pfingsten 1961 notiert, und es liest sich wie eine Lebenssumme zur Selbstvergewisserung: „Geleitet durch das Lebenslabyrinth vom Ariadnefaden der Antwort, erreichte ich eine Zeit und einen Ort, wo ich wusste, dass der Weg zu einem Triumph führt und zu einem Untergang, der Triumph ist; dass der Preis für den Lebenseinsatz Schmähung und dass tiefste Erniedrigung die Erhöhung bedeutet, die dem Menschen möglich ist. Seither hat das Wort Mut seinen Sinn verloren, da ja nichts mehr mir genommen werden konnte“ (Hammarskjöld, 170). Nicht zufällig mit identifikatorischem Blick auf die Gestalt Jesu diagnostiziert Hammarskjöld in seiner Biographie eine unbedingte Gewissheit, die alles andere relativiert – selbst das, was „Mut“ genannt wird – und hier nicht zufällig konnotiert wird mit der Vorstellung, dass einem etwas genommen werden könnte, was einem unendlich wichtig ist. Hier hat ein Mensch eine radikale Befreiung von seinem Ego erfahren. Selbstbewusstsein *und* Selbstlosigkeit, Gottesbewusstsein *und* absichtslose Bereitschaft eben hier und jetzt: Diese Haltungen sind für ihn mit Evidenz zusammengekommen und prägen sein Selbstverständnis wie seine politische Motivation. Nicht zufällig werden für Hammarskjöld auch die gängigen Verhältnisbestimmungen von „Leben“ und „Tod“ relativiert. Nicht einmal von Lebensmut oder Todesmut lässt sich demnach sinnvoll noch sprechen, „da ja nichts mir genommen werden konnte“. Kein Zufall ist es, dass Hammarskjöld diese Gewissheit mit dem Selbst- und Sendungsbewusstsein Jesu verknüpft.

Was Hammarskjöld – wohlgemerkt, an Pfingsten in seinem Todesjahr – resümiert, hat eine lange Vorgeschichte. Von früh an nämlich ist der hochbegabte Adelssohn mit dem Problem des Elitären konfrontiert. Seine Biogra-

phie lässt sich klassisch reformulieren als „Drama des begabten Kindes“ – mit der ganzen Spannung von Erwählung einerseits und Ausgrenzung andererseits. Immer Primus, immer frühreif und an Spitzenpositionen, durch Bewunderung und Erwartung anderer aufs Podest gestellt, hat sich Hammarskjöld von früh an mit dem Problem des Hochmutes auseinandergesetzt – der Versuchung, etwas Besonderes sein zu wollen und sein zu sollen. Wie so oft, wohl auch im Schatten einer starken Mutterbindung, tut sich Hammarskjöld schwer mit verbindlich gelebten, konkreten Beziehungen. Er bleibt zutiefst Einzelgänger, so sehr er – in den Rhythmen des Wachsens und Reifens erst Recht – Freundschaften findet und pflegt und ohne jede Berührungsangst sich in gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Kontexten einbringt. Aber das Thema ist lebensgeschichtlich zentral. Es spiegelt sich in seinem Tagebuch, seitdem es der 20-Jährige begann – wohlgemerkt als „Weißbuch meiner Verhandlungen mit mir selbst und mit Gott“ (Hammarskjöld, 21). Das Grundproblem aller Eliteschulung wird in seinem Leben und Wirken höchst anschaulich: An immer herausgehobeneren Posten, mit mehr politischer Verantwortung, immer mehr Vor-Gesetzter, schwankt das Selbstgefühl lange zwischen durchaus selbstherrlicher Lust an den eigenen Möglichkeiten und so etwas wie Ekel davor, Freude auch an gesellschaftlichen Positionen und politischen Wirkmöglichkeiten, aber stets mit dem Geschmack einer eher resignativen Weltflüchtigkeit. Erst in jenem Entscheidungsjahr 1952/1953, kurz vor Amtsantritt in der UNO, findet Hammarskjöld zu jener Berufungsgewissheit, deren Datum und Dynamik wir im Einzelnen nicht kennen. Nie hat er darüber direkt geschrieben oder gesprochen, aber die Wirkungen dieser Lebenswende und Bekehrung sind im Tagebuch nunmehr vielfältig spürbar, in seiner politischen Tatkraft in ebenso mutigen wie fantasiereichen Auseinandersetzungen mit den groß- und kleinmächtigen politischen Entscheidungsträgern und Interessengruppen. „Die Demut, die aus dem Vertrauen anderer geboren wird“ – so lautet ein bezeichnender Eintrag nach der Amtsübernahme (Hammarskjöld, 86). Typisch für Hammarskjölds Grundhaltung ist die folgende, sozusagen trinitarische Notiz: „Vor dir in Demut, mit dir in Treue, in dir in Stille“ (Hammarskjöld, 95).

Denkend und betend, lesend und notierend, wandert stets die Frage mit, was den Menschen authentisch zum Menschen mache – in christlicher und das heißt für Hammarskjöld in interkonfessioneller, ja interreligiöser Perspektive. „Keiner ist demütig als im Glauben. Denn die Masken der Schwäche und des Pharisäertums sind nicht der Demut nacktes Gesicht. / Keiner ist stolz als im Glauben. Denn die Spielarten geistig unreifer Anmaßung sind kein Stolz.

/ Demütig und stolz im Glauben: das heißt dies *leben*, dass ich nicht in Gott bin, aber Gott in mir“ (Hammarskjöld, 85). Dieser kontrastive Chiasmus markiert deutlich jene Einsicht, die auch in der Pfingstnotiz zum Ausdruck kommt: Der Mensch, der Christenmensch zumal, ist authentisch erst dann, wenn er beides ist: demütig und stolz, unendlich nichtig und unendlich wichtig, absolut frei von sich selbst im Sinne von Eigensucht und Selbstherrlichkeit, zugleich selbst- und sendungsbewusst in einem schier unglaublichen Ausmaß. Demut ist gerade nicht Feigheit vor dem Feind, faule Anpassung oder jenes gespaltene Duckmäusertum, das in historisch völlig ungerechter Weise mit den Pharisäern verbunden wird. Und jenes stolze, christliche Erwählungs- und Sendungsbewusstsein ist das genaue Gegenteil von Angeberei und inflatorischer Selbstinszenierung. Nicht zufällig spielt bei Hammarskjöld die Kategorie der Reinheit und hier der Nacktheit eine zentrale Rolle. „Demut“ ist für Hammarskjöld vor allem die grundlegende Haltung der Empfänglichkeit, der Offenheit, der inneren Bereitschaft – „ein Empfangender bleiben –. Aus Demut. Und um deine Biegsamkeit zu bewahren. / Ein Empfangender bleiben – und danken. Dafür: horchen, sehen, verstehen zu *dürfen*“ (Hammarskjöld, 106). Diese Haltung ist die Bedingung fruchtbaren Schaffens und glaubwürdiger Führungskraft. Es ist kein Zufall, dass Hammarskjöld in diesem Zusammenhang auf Jesus zu sprechen kommt. „Mit der Liebe dessen, der alles weiß, / mit der Geduld dessen, dem das Jetzt ewig ist, / mit der Gerechtigkeit dessen, der niemals enttäuschte, / mit der Demut dessen, der alle Falschheit erfuhr“ (Hammarskjöld, 119) – gilt es, den Jesusweg, den „Weg der inneren Zeichen“ (Hammarskjöld, 111) zu gehen. Ohne solche „Demut“ kein fruchtbares Schaffen, keine „Rettung“ des eigenen Lebens: „Immerfort / Auge in Auge, mit dieser Liebe / die alles sieht / doch übersieht / in Geduld, / was rechtens ist / doch nicht urteilt / wenn unser Blick / spiegelt den ihren / in Demut“ (Hammarskjöld, 122f). Demut ist die Voraussetzung überzeugenden Lebens und fruchtbaren Handelns: „Wie demütig das Werkzeug, wenn es für das gepriesen wird, was die Hand ausführt“ (Hammarskjöld, 123). Wir könnten auch sagen: Demut ist christliche Einübung in die Endlichkeit, in Größe und Grenze des Menschen, in die Widerstands- und Auferstehungskraft Jesu. Deshalb ist auch für uns unerlässlich, was für Hammarskjöld zentral war: der Blick in die Bibel.

II

Paulus, der sich in Korinth den Vorwurf niedriger Gesinnung und servilen Auftretens zugezogen hatte (2 Kor 10,1), verzichtet ausdrücklich auf das Recht, von der Gemeinde seinen Lebensunterhalt zu bekommen – mit dem Ziel, „dass ihr erhöht werdet“ (2 Kor 11,7). Indem Paulus das Evangelium kostenlos vermittelt, zeigt er seine Freiheit zum Dienst (1 Kor 9,4–18) und macht sich klein, um die Gemeinde zu erhöhen (1 Kor 4,10; 2 Kor 4,12). Die ganze Auseinandersetzung im Tränenbrief (2 Kor 12,19–21) dreht sich um die gottgemäße Erniedrigung, die darin besteht, dass die Gemeinde ihm ablehnend gegenüber steht und das Werk seiner Mission sogar gefährdet. Insofern ist Phil 4,12f ein Schlüsselsatz: „Ich weiß mich niedrig zu machen, ich weiß in Fülle zu leben. In alles und jedes bin ich eingeführt: satt werden und hungern, in Fülle leben und darben. Alles verkrafte ich in dem, der mich stärkt“ (nach: Das Neue Testament übersetzt von Fridolin Stier). Also Demütig-Sein heißt, innerlich so frei und verwurzelt zu sein, dass der Mensch sich in jeder Lebenslage kreativ verhalten kann, von nichts und niemandem unterzukriegen, willens und fähig, Gottes Gegenwart zu bezeugen. In diesem Kontext steht der Hymnus Phil 2,6–11: Die Erhöhung Christi setzt seine Selbst-Erniedrigung voraus; der heruntergekommene Gott zeigt sich in Christus solidarisch mit allen Unterdrückten.

Auch Paulus steht ganz in der Linie des Alten Testamentes: „Gott tröstet die Erniedrigten“ (2 Kor 7,6) und fordert: „Seid eines Sinnes miteinander: habt nicht die hohen Dinge im Sinn, sondern lasst euch von den niedrigen einnehmen. Haltet euch nicht selber für verständig“ (Röm 12,16). Das führt zu dem Zentralbegriff, der schier unübersetzbar ist – vielleicht am besten mit: richtige Selbsteinschätzung vor Gott (vgl. Phil 2,3: tapenophrosyne). Das bedeutet auch: „Den anderen höher schätzen als sich selbst“ und daraus folgernd, wie im Kolosserbrief: „Herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut“ (3,12; vgl. 1 Petr 2,18–3,7).

Bei den Evangelisten ist die dreimalige Überlieferung dieses Spruches bezeichnend: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14). Es ist die Grunderfahrung jener Umwertung der Perspektiven, die Jesus praktiziert. Entsprechend wird von Gott der erhöht, der sich zum Diener der anderen macht, also solidarisch für sie und mit ihnen ist (vgl. Lk 22,25–27; Mk 9,35; 10,42–44 samt Parallelen).

Bedeutsam ist auch der dreifach belegte Spruch: „Jeder, der sich erniedrigt wie dieses Kind, der ist der Größte im Reich der Himmel.“ (Mt 18,4). Demut heißt hier: Vor Gott wieder Kind werden, das heißt, sich ihm ganz anzuvertrauen und alles von ihm zu erwarten, gerade auch den Mut zu Widerstand und Engagement. Wer groß werden will in der Königsherrschaft Gottes, muss sich in seiner Kleinheit wahrnehmen, akzeptieren und sozusagen veröffentlichen – eine radikale Umwertung der Werte. Es geht dabei nicht um eine sichtbare Selbsterniedrigung in Lebensweise, Gebärde und Tracht, sondern um Anerkennung dessen, was ist, im Lichte der Veränderung, die mit Gott im Kommen ist.

Für Matthäus ist zentral auch 11,29: Jesus ist demütig gegenüber Gott, ihm ergeben, und das „von Herzen“, also nicht nur äußerlich auferlegt, sondern in Freiheit und Zustimmung; er ist der gewaltlos wirkende Messias, der Friedensbringer. So ist er demütig auch den Mitmenschen gegenüber, deren Diener und Helfer er ist (vgl. Lk 22,27; Mt 20,28; Mk 10,45).

III

Seit den biblischen Aussagen ist Demut ein Christus-Prädikat, Grundhaltung der Christen. Origenes und viele Kirchenväter legen die Liebe Gottes aus, die sich in Jesus Christus zeigt und voller Empathie, Sympathie und Mitleiden ist. Folgenreich ist besonders die Benediktsregel geworden. Für das, was man im engeren Sinne Passionsfrömmigkeit und Passionsmystik nennt, steht die gigantische Gestalt Bernhards von Clairvaux (1090–1153). In dieser Achsenzeit des 12. Jahrhunderts vollzieht sich jene Wende zur Innerlichkeit, zur subjektiven Glaubenserfahrung, zur intimen Christusimitation auch affektiver Art, die die Moderne einleitet und ohne die die Gestalt des Christentums heute gar nicht verständlich werden kann. Nehmen wir wenigstens ein Beispiel dieser Christus-Mystik, voller Empathie mit dem widerständigen Mann aus Nazareth: „Christus, der Herr, verlangte nach Mühsal und Schmerz, um sie in seine Hände zu nehmen (Ps 9,35), vielmehr, um sich ihren Händen auszuliefern, als er im tiefen Schlamm versank (Ps 68,3), und die Wasser bis an seine Seele drangen (Ps 68,2). ‚Sieh meine Demütigung und meine Mühsal’ (Ps 24,18), sprach er zum Vater, denn ‚ich bin arm und in Mühen von meiner Jugend an’ (Ps 87,16). Mit Geduld hat er Mühen auf sich genommen, und seine Hände dienten unter Mühen. Beachte ferner, was er über den Schmerz gesagt hat: ‚O ihr alle, die ihr am Weg vorüberzieht, schaut und seht, ob ein Schmerz dem meinen gleich ist.’ (Klagelieder 1,12). ‚Wahrlich,

er hat unsere Leiden getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen' (Jes 53,4), ein Mann der Schmerzen, arm und voll Qualen, in allem versucht, aber frei von Sünde. Im Leben zeigte er ein leidendes Wirken, im Tod ertrug er ein wirkendes Leiden, als er Heil schuf inmitten der Erde (Ps 37,12). Solange ich lebe, werde ich also jene Mühen in Erinnerung bewahren, die er bei seinen Predigten ertrug, jene Anstrengungen auf seinen Wegen, die Verheißungen bei seinem Fasten, die Nachtwachen im Gebet, die Tränen bei seinen Mitleiden. Ich werde auch seine Schmerzen im Herzen bewahren, die Lästerworte, das Bespeien, die Schläge ins Gesicht, die Verhöhnungen, die Kränkungen, die Nägel und alles andere, was durch ihn und über ihn hinaus in reichem Maße weiter wirkte" (Bernhard von Clairvaux, SW VIII, 199). Der Fromme will konsequent den Spuren Christi folgen.

Bernhards „höchste Philosophie" ist es, „Jesus zu kennen, und zwar als Gekreuzigten" (SW VI, 101: Predigten zum Hohenlied 43,4). Der eben zitierte Text könnte auch übersetzt werden: „Sein Leben war eine passive Aktion (in vita passivam habuit actionem: ein Handeln durch Leiden), und in seinem Sterben hat er eine aktive Passion erlitten (in morte passionem activam sustinuit: er hat sich vorsätzlich ins Leiden begeben), als er mitten auf der Erde unser Heil wirkte" (Bernhard von Clairvaux, SW VIII, 198). Jesus ist, ganz biblisch, der Inbegriff des demütigen, des geerdeten Menschen.

Für Bernhard ist humilitas faktisch identisch mit der Inkarnation. „Die ‚humilitas' der Geburt ist bei Bernhard der Ausgangspunkt des demütigen Lebens Jesu" (Freyer, 85). Empfängnis, Geburt, alle Mysterien des Lebens Jesu bis hin zu Passion, Leiden und Sterben sind ein einziger Ausdruck über diese „Niederkunft". Was Jesus lebt, ermöglicht und empfiehlt er denen, die ihm glauben: humilitas und patientia. Gegenüber dem Stolz und der Abwehr der sündigen Menschen zeigt dieser Gott eben seine Geduld, seine Langmut, sein Abwarten und seine Einfühlung – bis sie eben im Weg Jesu ihren Höhepunkt und Offenbarungsort erreichen. Für den Christenmenschen geht es um die Nachfolge, um die empathische und emphatische Nachahmung Jesu Christi. Ohne diese schöpferische Identifikation mit dem Leidenden gibt es keine österliche Zielfindung – nicht weil Leiden schön ist, sondern weil die Verhältnisse so sind, wie sie sind. Weil Bernhard in den Mysterien des Lebens Jesu das Geheimnis der göttlichen Liebe und des wahren Lebens selbst entdeckt, kann er es auch wagen, explizit von der Demut Gottes selbst zu sprechen. Franz von Assisi knüpft hier ebenfalls an: Demut ist die zentrale Eigenschaft Gottes, Maßstab gelingenden Lebens. Der – wortwörtlich – herunter-

gekommene Gott offenbart den Weg zum wahren Leben. Ihm gilt es nachzugehen.

Nehmen wir wenigstens noch ein weiteres Zeugnis aus der Schatzkammer des Christlichen. Bezeichnenderweise geht Meister Eckhart (1260–1328) vom etymologischen Bildsinn des lateinischen Wortes aus: humilis, humus, humor: geerdet sein. Dem mittelalterlichen Weltbild gemäß steht die Erde fest und der Himmel ist über ihr. Die alten erotisch konnotierten Archetypen von der Hochzeit zwischen Himmel und Erde sind noch präsent. „Die Erde ist das vom Himmel Allerfernste und ist in einen Winkel zusammengekrochen und schämt sich und würde gern dem schönen Himmel entfliehen von einem Winkel zum anderen. Was (aber) wäre dann ihr Halt? Fliegt sie niederwärts, so kommt sie zum Himmel; fliegt sie aufwärts, sie kann ihm doch nicht entfliehen. Er jagt sie in einen Winkel und drückt seine Kraft in sie und macht sie fruchtbar“ (EW 167: Predigt XIV). Im Sermo XXXVIII („Freund, steig höher hinauf“ Luc.14,1) spricht Eckhart der Erde die Fähigkeit zu, das Innerste des Himmels zu versöhnen, „weil sie sich demütigt und dem Himmel gleichsam ganz unterwirft, so dass dieser sich ganz und gar mit allen Sternen und Planeten in und über die Erde ergießt“ (LW IV, 327f). Geerdet sein, heißt am niedrigsten Punkt sein, heißt unten sein. Aber was oben ist, soll unten sein; was unten ist, soll oben sein. Freilich ist das Untere im Oberen auf die Weise des Oberen, das Obere im Unteren auf die Weise des Unteren (vgl. Mieth, 82). Diese kosmologische Gleichnishaftigkeit ist nun bedeutsam für das Verhältnis von Gott und Mensch.

Im Blick auf den Menschen: „Ganz so ist es mit dem recht demütigen Menschen, der alle Kreaturen sich unterworfen hat und sich unter Gott drückt: Gott unterlässt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen solchen Menschen zu ergießen; er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. Willst du nun hoch sein und erhoben, so muss du niedrig sein… die Demut ist eine Wurzel alles Guten…“ (EW I 167: Predigt XIV).

Im Blick auf Gott bedeutet dies: „Das Allerhöchste in seiner unergründlichen Gottheit antwortet auf das Allerniedrigste in der Tiefe der Demut. Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen, als auf die Tiefe der Demut… Der demütige Mensch und Gott, das ist Eins; der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das *ist er*: *ein* Leben

und *ein* Sein; und darum sprach unser lieber Herr: ‚Lernet von mir, dass ich sanftmütig und eines demütigen Herzens bin' (Mt 11,29)" (EW I 169).

Im genannten Sermo heißt es: „Wo der Mensch in Gehorsam aus einem Ich herausgeht und sich das Seine loslässt, eben da muss Gott notgedrungen (von nôt) hin wiederum eingehen" (DW 5, 187,1–2: Reden der Unterscheidung). „Die Demut ist Fundament und Wurzel" (Sermo 327). „(Gottes) Sein hängt daran, dass er uns gebe, wenn wir unten sind" (DW 1 73,12f). Die Demut ist das Fundament des Aufstiegs, der Heimkehr, der Wiedervereinigung.

Insofern ist die Verhältnisbestimmung der kosmotheandrischen Wirklichkeit (Gott, Mensch, Welt) trotz aller inkarnatorischen Umkehrung von oben nach unten und unten nach oben durchaus noch traditional. Die für Eckhart typische Zuspitzung besteht einmal in einer radikalen „Verinnerung" bzw. „Innigung" und Aneignung dieses Geschehens und andererseits in einer radikalen Durchkreuzung traditionaler Gottesprädikate.

Zum Ersten genüge der Grundsatz: „Was oben war, wurde innen, du sollst geinnigt werden und aus dir selbst in dich selbst, so dass er (Gott) in dir sei" (EW I, 169: Predigt XIV). Zum Zweiten gibt Eckhart selbst sozusagen den Entdeckungspunkt seiner Neuorientierung an: „Mir kam der Gedanke gestern Abend. Gotteshöhe liegt an meiner Niedrigkeit: wo ich mich erniedrigte, da würde Gott erhöht. ‚Jerusalem wird erleuchtet werden', sagt die Schrift und der Prophet (Jes 60,1). Ich aber dachte gestern Abend, dass Gott *enthöht* werden sollte, nicht absolut, sondern viel mehr innen, und dies (dieses Enthöhen durch Verinnigung) besagt so viel wie ‚enthöhter Gott', was mir so gut fiel, dass ich es in mein Buch schrieb. Es besagt: ‚ein enthöhter Gott', nicht absolut, sondern *innen*, auf dass *wir erhöht* werden sollten. Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden (und zwar) von dir selber in dich selber, auf das er *in* dir sei, nicht, dass wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir sollen vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns (selbst) in uns selbst" (EW I, 169: Predigt XIV). Höhe und Tiefe, Oben und Unten, werden nochmals in eine Wandlungsbewegung hineingezogen: In der Demut ereignet sich die inkarnatorische Verwandlung: „Willst du, dass Gott dein Eigen sei, so sollst du sein Eigen sein, so wie meine Zunge oder meine Hand (mein Eigen ist), so dass ich mit ihm tun kann, was ich will" (ebd.). Bei dieser radikalen Gleichwertung, sozusagen wechselseitig auf gleicher Augenhöhe, geschieht auch diese Einwilligung in innigster Wechselseitigkeit. So wie der Demütiggewordene mit Gott machen kann, was er will, so kann „natürlich" und zuvor Gott mit dem Demütigen machen, was er will, denn

beide „wissen“, dass nie Willkür im Spiel ist, schon gar nicht sadomasochistischer Art, sondern reines Wohlwollen und wechselseitig schenkende Liebe. Dieser „wunderbare Tausch“, onto-theologisch begründet und realisiert, hat ethisch-spirituelle Folgen und Ausdrucksformen. Diese lassen sich mit Eckharts Worten zusammenfassen:

„Bei der Berührung, Begegnung und Vereinigung des in der Wesensordnung Oberen mit der obersten Stufe des Niederen (das ist in der Demut) küssen und umarmen Oberes und Niederes einander in innigster und süßester Liebe, wie es ihrer Natur und ihrem Wesen nach entspricht, nach dem Wort, dass der Gerechte zu der ungezeugten Gerechtigkeit spricht: ‚Sie küsse mich mit dem Kuss ihres Mundes’. Von ihr (der Gerechtigkeit), durch sie und in ihr wird er als Gerechter gezeugt und sehnt sich danach, ganz vollendet und ohne irgendein Mittel umgeformt zu werden. Das ist eben jene gegenseitige Berührung, in der das Obere das Niedere anblickt und umgekehrt. In dieser gegenseitigen Berührung und Begegnung aber küssen und umarmen Oberes und Niederes einander in der ihrer Natur und ihrem Wesen entsprechenden Liebe“ (EW II, 405).

IV

Für viele womöglich überraschend, spielt die Kategorie der Demut bei Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) eine entscheidende Rolle – nicht zufällig in der Christusnachfolge als der Alternative zum nationalsozialistischen Verführertum. Die Realisierung der Berufung durch Christus führt in jenes gemeinsame Leben der communio sanctorum, das die Kirche ist. Nachdem die Nazis Bonhoeffers Nachwuchsarbeit in der Bekennenden Kirche unmöglich gemacht und das „Bruderhaus“ in Finkenwalde aufgelöst hatten, nutzte er im September/Oktober 1938 vier Wochen im Göttinger Haus seiner eben emigrierten Zwillingsschwester Sabine Leibholz, um den Ertrag dieses höchst folgenreichen Glaubens- und Lebensexperimentes niederzuschreiben. „Gemeinsames Leben“ heißt der programmatische Titel. Was darin Demut heißt, erwächst aus dem Rhythmus von Einsamkeit und Gemeinsamkeit im Hören von Gottes Wort und dessen Realisierung.

In der elliptischen Spannung der Glaubensexistenz korrespondiert diesem Mut, sich von Gottes Wort allein hörend bestimmen zu lassen, die Demut, die sich vom Nächsten, vom Bruder (und der Schwester) belasten, bestimmen und rufen lässt. Den Nächsten zu ertragen und auszutragen ist diesbezüglich vielleicht das Schwerste: „Für die Sünden der Andern findet ja die brüderli-

che Liebe so viele Entschuldigungen, nur für meine Sünden gibt es gar keine Entschuldigung. Darum ist die die Schwerste. Bis in diese Tiefe der Demut muss hinab, wer dem Bruder in der Gemeinschaft dienen will. Wie könnte ich auch dem in ungehorchter Demut dienen, dessen Sünde mir ganz ernsthaft schwerer erschiene als meine eigene“ (DBW V 82).

„Die Beichte vor dem Bruder ist tiefste Demütigung, sie tut weh, sie macht gering, sie schlägt den Hochmut furchtbar nieder. Vor dem Bruder als Sünder dazustehen, ist kaum zu ertragende Schmach. Im Bekenntnis konkreter Sünden stirbt der alte Mensch unter Schmerzen einen schmachvollen Tod vor den Augen des Bruders. Weil diese Demütigung so schwer ist, meinen wir immer wieder, der Beichte vor dem Bruder ausweichen zu können“ (DBW V 99).

Nach Bonhoeffers Verständnis tritt an die Stelle des Gelübdes im katholischen Raum „im evangelischen Gemeinschaftsleben… der freie Dienst am Bruder“. Dieser wird konkret im Tragen und Ertragen des anderen gemäß Gal 6,2. „So ist das Gesetz Christi ein Gesetz des Tragens. Tragen ist ein Erleiden. Der Bruder ist dem Christen eine Last, gerade dem Christen. Dem *Heiden* wird der Andere gar nicht erst zur Last. Er geht jeder Belastung durch ihn aus dem Wege, der Christ muss die Last des Bruders tragen. Er muss den Bruder erleiden. Nur als Last ist der Andere wirklich Bruder und nicht beherrschtes Objekt. Die Last der Menschen ist Gott selbst so schwer gewesen, dass er unter ihr ans Kreuz musste“ (DBW V 85). Demut also ist die christliche Gabe und Aufgabe, den Anderen als Anderen auszuhalten und – wortwörtlich – auszutragen.

Der Glaube ist die Berufung zu einer unverwechselbar eigenen Antwort und Verantwortung: „Der Ruf Jesu in die Nachfolge macht den Jünger zum Einzelnen. Ob er will oder nicht, er muss sich entscheiden, er muss sich allein entscheiden. Es ist nicht eigene Wahl, einzelner sein zu wollen, sondern Christus macht den Gerufenen zum Einzelnen. Jeder ist allein gerufen, er muss allein folgen“ (DBW IV 87). Aus diesem Mut und dieser Demut, ein Einzelner zu werden, erst resultiert Willigkeit und Fähigkeit, den Anderen als Anderen wahrzunehmen und mitzutragen. „Darum ist die Fürbitte der verheißungsvollste Weg zum Anderen, und das gemeinsame Gebet im Namen Christi die echteste Gemeinschaft“ (DBW IV 91). „So wird der Christ zum Träger von Sünde und Schuld für andere Menschen. Er müsste darunter zusammenbrechen, wenn er nicht selbst von dem getragen wäre, der alle Sünde trug… Wie Christus unsere Last trägt, so sollen wir die Last der Brüder tra-

gen, das Gesetz Christi, das erfüllt werden muss, ist das Kreuztragen“ (DBW IV 81).

Nachdem Bonhoeffer Mitte der 30er Jahre durch die Entdeckung der Bibel und die persönliche Aneignung der Bergpredigt seine erste Bekehrung erfahren hatte, konkretisiert sich diese Lebenswende in einem zweiten Akt einer bewussten und kühnen Entscheidung Mitte 1939 – schon in der Vorausahnung des kommenden Weltkrieges. Die Brüder der Bekennenden Kirche hatten ihn in die USA geschickt, um ihn vor weiterer drohender Einschränkung oder gar Verhaftung durch die Nazis zu schützen. Er sollte dort weitere Kontakte knüpfen und theologisch lehren. Aber das Gefühl, irgendwie fahnenflüchtig zu sein, wühlte Bonhoeffer innerlichst auf. In diesen schweren Entscheidungsprozessen, ob er angesichts des drohenden Ausbruchs des II. Weltkrieges in den USA bleiben oder doch zu den Brüdern zurückkehren solle und müsse, um am Wiederaufbau mitzuwirken, fällt bekanntlich schließlich die Entscheidung zur Heimkehr. Bonhoeffer meditiert diese Erfahrung im Tagebucheintrag vom 9.7.1939 anhand des von ihm besonders geliebten Psalms 119. „Die Losung lautet: ‚Ich danke dir, dass du mich gedemütigt hast und lehrst mich deine Rechte’ (Ps 119,71). Aus meinem liebsten Psalm eins der mir liebsten Worte“ (DBW I, 101). Demut ist Einübung in die Endlichkeit und Einwilligung in Gottes konkreten Anruf. Deshalb kommt nach Bonhoeffer dem Schweigen eine große Bedeutung zu: „Das Schweigen des Christen ist hörendes Schweigen, demütiges Schweigen, das um der Demut willen auch jederzeit durchbrochen werden kann“ (Bonhoeffer, DBW V 68).

In den Gefängnisbriefen setzt sich Bonhoeffer bekanntlich mit der Zukunft des christlichen Glaubens und der künftigen Gestalt der Kirchen auseinander. „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (Bonhoeffer, Widerstand, 415). Entsprechend plädiert der gefangene Theologe für eine entschiedene Umkehr: „Speziell wird unsere Kirche den Lasten der Hybris, der Anbetung, der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Genügsamkeit, Bescheidenheit sprechen müssen.“ So notiert Bonhoeffer in einem Entwurf über die Zukunft der Kirche und des Glaubens (Bonhoeffer, Widerstand, 416). Ersichtlich ist auch hier die alles bestimmende Christozentrik, das Maßnehmen an dem Mut des demütigen Christus, der sich für andere und darin für Gott verschwendet. Diese Perspektive für die Konversion der Kirche als Ganze hat eine selbstverständliche ökumenische Weite, in der ohne jede Berührungsangst über

Größe und Grenze der protestantischen wie der katholischen Kirche nachgedacht wird. Angesichts des Leidens Gottes in der Welt und des Leidens der Menschen und der Kreatur lehnt Bonhoeffer es in diesen Gefängnisbriefen entschieden ab, die eigene Situation, so schwer sie ist, in den Mittelpunkt zu stellen. „Vielleicht haben wir an diesem Punkt überhaupt manches zu wichtig und feierlich genommen. Ich habe mich früher manchmal darüber gewundert, wie lautlos die Katholiken über diese Fälle hinweggehen. Sollte das aber doch vielleicht die größere Kraft sein? Vielleicht wissen sie aus ihrer Geschichte besser, was wirklich Leiden und Martyrium ist, und schweigen zu geringfügigen Belästigungen und Hemmungen… Es ist doch wohl ein großer Unterschied, ob die ‚Kirche leidet' oder ob einem ihrer Diener dieses oder jenes widerfährt" (Bonhoeffer, Widerstand, 260). Nicht zufällig ist in diesem Text auch von Demut die Rede.

Was für die Kirchen im Ganzen gilt, gilt erst recht für den Einzelnen. Man lese nur das vierstrophige Gedicht „Stationen auf dem Wege zur Freiheit", gleich nach dem 20. Juli 1944 geschrieben, oder auch das andere „Wer bin ich?" aus den Wochen davor, um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie sehr „Demut" und „Zucht" zum Konversionspunkt der persönlichen Christwerdung werden. Die „Freiheit eines Christenmenschen" ist offenkundig nicht zu haben ohne die Einübung des wohltuenden Unterschiedes zwischen Gott und Mensch: Je mehr der Mensch sich glaubend allein auf Gottes rechtfertigende Güte verlässt und sich im Dschungel der eigenen Innerlichkeit allein Seinem Wort anvertraut, desto mehr wird er frei gegenüber allen Instanzen dieser Welt, in sich und um sich. Der daraus erwachsende Seelenfrieden wird Bonhoeffer immer bewusster und ganzheitlicher bestimmen und begleiten bis zu seinem gottergebenen Martyrium. Solch gottgemäße Selbstlosigkeit und Demut in der Nachfolge Jesu setzt aber nun umgekehrt gerade jenen Mut frei, der kämpferisch ist und widerständig und sich mit den Verhältnissen, wie sie in uns und neben uns sind, nicht abfindet und nicht abfinden lässt. Entsprechend kreisen Bonhoeffers Gedanken gerade auch in dieser immer schwieriger werdenden Gefängniszeit fast ausschließlich um das Geheimnis Gottes und der Welt, um die möglichst glaubwürdige Gestalt kirchlicher Realität. Demut und Freimut, Selbstlosigkeit und Selbstbewusstheit aus Glauben, eben Widerstand und Ergebung sind ersichtlich zwei Seiten derselben Medaille. Demut und Leiden, Mit-Leiden vor allem, gehören jenseits von Eden faktisch notwendig zusammen, wie beispielhaft und grundlegend im Geheimnis Jesu zu bekennen und zu realisieren ist. Der Doppelsinn des deutschen Fremdwortes „Passion" tritt in den Blick: Leidenschaft und Mitleiden,

Gottes Passion im Kampf gegen alle unrechten und Leid verursachenden Verhältnisse, aber eben auch das Mitleiden mit dem leidenden Gott an dieser Welt und den ungerechten Verhältnissen und Menschen, also letztendlich die Bereitschaft zum Martyrium. Demut erweist sich auch hier als ein Schlüsselwort christlicher Existenz.

V

Zusammenfassend lässt sich betonen: Mit dem alten Zentralwort christlicher Spiritualität namens „Demut“ ist ein „Biotop der Ermutigung“ benannt. Nach Teresa von Avila handelt es sich um nichts anderes, als „das Leben in der Wahrheit“ (Teresa von Avila, 318). Je mehr der Mensch glaubend den wohltuenden Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf erkennt, kann er beides wahrnehmen: dass er völlig nichtig ist aus sich heraus, dass er unendlich wichtig ist von Gott her – mit einmaliger Berufung und Biographie, mit besonderem und unersetzbarem Auftrag im Leben der Welt. Je mehr zudem „Demut“ als das zentrale „Charakteristikum“ des lebendigen Gottes selbst erkannt wird, der sich in Jesus Christus erniedrigt und zum heruntergekommenen Gott wird, desto mehr sieht sich der Mensch glaubend gewürdigt, an Gottes ermutigender Demut teilzuhaben und sich von ihr so berühren zu lassen, dass er auf Gottes Bitten antwortet und nun seinerseits in diesem Sinne geerdet und demütig lebt und handelt. Es geht also gerade nicht um rückgratlose Ganzhingabe, feige Anpassung oder devote Passivität. Ganz im Gegenteil: es ist eine jener Haltungen, die aus dem christlichen Auferstehungsglauben erwächst und entsprechend Aufstand und Widerstand ermöglicht – freilich gerade nicht in der Form unfruchtbarer Gegenabhängigkeit oder bloß konfrontierender Positionierung. Gemeint ist vielmehr eine höchst schöpferische „Strategie“ des Unterlaufens und Irritierens. So wie der, dem auf die eine Backe geschlagen wird, aktiv – wie im Tai-Chi – die andere hinhalten soll, um den Gegner gerade dadurch zu irritieren und beiden eine Chance der Versöhnung einzuräumen, so soll der Demütige das Spiel der Mächtigen, der Wissenden und Vermögenden unterlaufen. Ein Franz von Assisi sucht freiwillig den letzten Platz bei den Ärmsten der Armen und gründet eine Gemeinschaft der Minderbrüder – Kontrastbewegung gegen den beginnenden Kapitalismus. Auch Meister Eckhart gehört jener Armutsbewegung an, die sich mit den neuen frühbürgerlichen und städtischen Verwerfungen zwischen Arm und Reich auf christliche Weise auseinandersetzt:

freiwillige Armut als Solidarität, Demut als Gemeinschaft mit den Armen und als Option für die Armen!

Geerdet sein heißt also, absichtslos und realistisch die irdischen Tatsachen in den Blick zu nehmen, die realen Verhältnisse im Menschen und in der Gesellschaft und natürlich auch in der Kirche. Demut ist dann jene Haltung revolutionärer Geduld, die gleichermaßen entschieden und absichtslos, durchaus hartnäckig und kämpferisch, aber ohne egoistische Interessen sich für das Wohl der anderen in einer gegebenen Situation einsetzt. Demut als Einübung in die Endlichkeit und als schöpferische Auseinandersetzung mit dem, was christlich Sünde heißt, ist also jene Haltung, die auf der Spur Jesu bleibt und in seinem Geiste handelt: nicht unterdrückend und nicht resignierend, nicht aggressiv gegenabhängig, aber auch nicht faul resignierend. Der Status quo wird gerade darin ernst genommen, dass er wachsam befragt und genau analysiert, dann aber gezielt auch unterlaufen und in Frage gestellt und dadurch hoffentlich verändert wird.

Solch revolutionäre Geduld ist also in der Tat ausgesprochen ermutigend. Auf der Spur Jesu und in der Kraft seines Geistes geht es um „Widerstand und Ergebung“ im Kampf mit vorherrschendem Unrecht und im Zeichen der kommenden Weltherrschaft Gottes. Dag Hammarskjöld und Dietrich Bonhoeffer sind Zeugen dafür, wie sehr Demut als das genaue Gegenteil von Hochmut zu jenem Freimut führt, den Paulus meint: jener Mut zum offenen Wort, jene Demut, nicht locker zu lassen und an bestehenden falschen Verhältnissen zu rütteln, jener Mut zu einer unverwechselbar eigenen Biographie, die alles ändert. Meister Eckhart ist in Leben und Werk ein signifikantes Beispiel dafür, wie sehr solche revolutionäre Geduld im Umgang mit sich selbst schöpferisch wird für andere. Seine Mystik der Innerlichkeit nimmt die äußeren Verhältnisse in den Blick, seine Mystik der geschlossenen Augen nötigt förmlich zu jener Mystik der offenen Augen, die nicht wegschaut, sondern hinschaut – illusionslos und analytisch genau, unbestechlich und kompromisslos, aber in jener absichtlosen Freiheit, die den Blick auf die Gegebenheiten nicht trübt durch Habgier, Eigensucht und Gewinnstreben. Nicht zufällig haben dann Theologen seit Bernhard von Clairvaux und vor allem Franz von Assisi „Demut“ zum Prädikat Gottes selbst gemacht: was im Leben und Handeln Jesu von Nazareth konkret wurde, ist die Offenbarung der Eigenart Gottes selbst. Wer ihm glaubt, darf an seiner revolutionären Geduld teilhaben und sie mitpraktizieren lernen. Gott selbst zeigt in solchen Menschen, wie es vorangeht: nicht mit Zwang, nicht von oben herab, sondern

im geduldigen Werben um die Zustimmung und daraus erwachsendem Engagement. „Gott will Mitliebende“ (Duns Scotus) – oder, mit den Worten von Simone Weil: „Die Zeit (in der wir leben und die uns bleibt) ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt“ (Weil, IV 139). Solche Demut ist mächtiger als die Macht der Mächtigen, solch revolutionäre Geduld verändert die Verhältnisse innen und außen. „Demut ist Warten“ (Weil, IV 90).

Literatur

von Avila, T.: Wohnungen der Inneren Burg, Freiburg 2002.

Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung, Studienausgabe, München 1977.

Bonhoeffer, D.: Sanctorum Communio, München 1986, (DBW I).

Bonhoeffer, D.: Nachfolge, München 1989, (DBW IV).

Bonhoeffer, D.: Gemeinsames Leben, München 1986 (DBW V).

von Clairvaux, B.: Sämtliche Werke (SW) I–X, Innsbruck 1990 ff.

Meister Eckhart: Werke (ed. N. Largier) I–II (EW), Frankfurt 1993.

Meister Eckhart: Deutsche Werke (DW) (ed. J. Quint), Stuttgart 1957 ff.

Meister Eckhart: Lateinische Werke (LW) (ed. K. Weiss u. a.), Stuttgart 1964 ff.

Freyer, J.B.: Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild – ein Vergleich mit der Tradition, Mönchengladbach 1991.

Fröhlich, M.: Dag Hammarskjöld und die Vereinten Nationen. Die Politische Ethik des UNO-Generalsekretärs, Paderborn 2002.

Hammarskjöld, D.: Zeichen am Weg, München 1963.

Mieth, D.: Meister Eckhart: Leidenschaft des Denkens, Spiritualität und Lebenskunst, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch I, Stuttgart 2007, 71–95.

Specker, A.: Leben als Opfer? Die geistliche Entwicklung Dag Hammarskjölds auf Grundlage seines Tagebuchfragmentes „Zeichen am Weg“, Augsburg 1999.

Stier, F.: Das Neue Testament, München 1989.

Weil, S.: Cahiers – Aufzeichnungen I–IV, München 1998.

Witte, K. H.: Der enthöhte Gott – Zur Demutslehre Meister Eckharts, in: Schiewer, H.J./Speer, H./Steer, G. (Hg.): Meister-Eckhart-Jahrbuch I, Stuttgart 2007, 43–53.

Johannes Gründel

Toleranz – eine Gratwanderung

Im Folgenden geht es um ein wichtiges Problem für unser persönliches wie auch für das gesellschaftliche Leben und Zusammenleben: um die Toleranz; sie ist eine Gratwanderung – was wird darunter verstanden? Das lateinische Wort „tolerare“ meint zunächst nur so viel wie: etwas ertragen, etwas erdulden. Diese mehr negative Bedeutung bezieht sich auf die Duldung anders gearteter Wertvorstellungen, Überzeugungen oder Verhaltensweisen, die man als lästig empfindet oder als „kleineres Übel“ hinnimmt. Im positiven Sinn kann „tolerare“ auch bedeuten: etwas erträglich machen, mittragen, aushalten, stützen.

Toleranz als Duldung

In der 1. Ausgabe des 1907 (also genau vor hundert Jahren) erschienenen Kirchlichen Handlexikons von *Michael Buchberger* (dem späteren Bischof von Regensburg) wird Toleranz nur unter dem Stichwort „Duldung“ behandelt; sie wird umschrieben als *„hochsinnige Ertragung eines fremden Glaubens mit dem sittlichen Willen, ihn und seine Anhänger öffentlich und privatim unbelästigt zu lassen*“. Doch soll die wahre Religion als hohes Gut geschätzt und gefördert werden! Hier wird eine positiv stützende Anerkennung nur der wahren Religion des christlichen Glaubens zugesprochen, dem fremden Glauben jedoch lediglich nur eine Existenzmöglichkeit zugebilligt. Eine solche Toleranz ist noch keine sittliche Grundhaltung. Erst recht gilt dies gegenüber einem Menschen. Wenn ich zu ihm nur sage: „Ich toleriere dich“, dann habe ich ihn noch nicht als Subjekt, als Person wahrgenommen und anerkannt. Eine solche *negative Toleranz* nur als „Duldung“ ist eine Minimalhaltung. Gegenüber einem Menschen reicht sie nicht aus, sondern verlangt nach Respekt und Achtung vor der Person, selbst wenn ich deren Meinung nicht teile. Zudem sitzt in uns die Neigung zur Intoleranz tief verankert. Gerade in politischen, noch stärker in religiösen Fragen erscheint es in einer offenen pluralen Gesellschaft nicht ausreichend, neben der eigenen inneren Überzeugung auch andersartige Einstellungen und erst recht Menschen, die mir nicht passen, „nur“ zu tolerieren. Ohne positive Anerkennung des Men-

schen als Person ist ein friedfertiges Zusammenleben in einer Gesellschaft nicht möglich.

Der Toleranzbegriff hat im Verlauf der Menschheitsgeschichte bis heute eine entscheidende Änderung erfahren.

Toleranzverständnis in der Antike und im Mittelalter

Unsere heutige Toleranzproblematik ist der *Antike* noch unbekannt. Sie ist besonders eine Fragestellung der Aufklärungsphilosophie des 17./18. Jh. Die *Bibel* kennt noch nicht den Begriff „Toleranz". Doch nennt sie Beispiele toleranten und intoleranten Verhaltens. Für das Volk Israel und für die frühchristliche Gemeinde kann man dies ablesen am geforderten Verhältnis zu den Fremden, den Sklaven und den Sündern. Im alten Israel galt der Fremde außerhalb der Mauern als Feind. Doch schloss man den Fremden als solchen nicht aus von der Lebensgemeinschaft mit Israel, sondern entwickelte für die im Lande Siedelnden ein eigenes Fremdenrecht. Es hatte sein Vorbild im Verhalten Gottes. So heißt es im 5. Buch Mose (Dt 10, 8): „*Gott verschafft Waisen und Witwen ihr Recht, er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – darum sollt auch ihr die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.*"

Während der Zeit der Christenverfolgung begegnen wir bei frühchristlichen Schriftstellern der Forderung des Rechts auf die Freiheit des Glaubens. So betont Anfang des 3. Jh. der afrikanische Theologe *Tertullian*, es sei gegen die Religion, die Menschen zu einem bestimmten Glauben zu zwingen. Durch die Verletzung der Religionsfreiheit werde der Staat selbst gottlos, da er das natürliche Recht des Menschen, zu glauben, was er für gut hält, verletzt. Ähnliche Auffassungen vertreten später die Theologen *Origenes*, *Cyprian* und *Laktanz*. Sie sind noch Ausdruck einer in der Verfolgung stehenden Kirche, die sich als Minderheit gegenüber der heidnischen Staatsreligion erfährt. Im Jahre 313 n. Chr. wird zwar staatlicherseits vom römischen Kaiser Konstantin durch das *Toleranzedikt von Mailand* die Religionsfreiheit hergestellt. Doch werden bereits um 380 (also knapp 70 Jahre später) durch *Kaiser Theodosius* alle Untertanen des römischen Reiches gesetzlich auf den christlichen Glauben verpflichtet: und zwar um der Reichseinheit willen.

Was während der Verfolgungszeit den Christen bewusst geworden war, nämlich: dass echte Glaubensüberzeugung nur in Freiheit wachsen kann, wird in dem Augenblick aufgegeben, wo die Christen selbst ihre Macht etabliert

haben und das Christentum an die Stelle des untergehenden römischen Reiches tritt. Es ist dies eine tragische Versuchung der Macht, der nicht selten die Besitzenden zum Opfer fallen.

Bis ins *Mittelalter* hinein bestimmte diese Einstellung abendländisches Denken; verständlich, dass um der Einheit des Reiches willen gewaltsame Heidenbekehrungen und Judenverfolgungen nicht ausgeschlossen waren. *Karl der Große* konnte sich zu Beginn des 9. Jh. bei seinen Bemühungen um die „Sachsenbekehrung“ auf das biblische Gleichnis vom Festmahl stützen, bei dem die Geladenen nicht erscheinen und der über das Ausbleiben der Gäste erzürnte Hausherr seinen Knechten befiehlt, von den Landstraßen und Zäunen alle zu „nötigen“, in den Festsaal hereinzukommen. *Bischof Augustinus* hatte dieses biblische Gleichnis auch bezogen auf die Bekehrung der Heiden, die gegebenenfalls zum Glauben „zu nötigen“ seien (lateinisch: „compelle intrare“ = treibt sie hinein!). Trotzdem wird jedoch auch den Theologen des Mittelalters zunehmend bewusst, dass der *Zutritt zum Glauben nur in Freiheit* möglich ist. Im 13. Jh. ist es *Thomas von Aquin*, der ausdrücklich betont, dass es nur Sache des freien Willens sein kann, den Glauben anzunehmen. Heiden und Juden zwingt man nicht (mehr) zum Glauben, sondern „duldet“ sie (wenigstens) am Rande der geschlossenen christlichen Gesellschaft. Dagegen aber verhält man sich immer noch intolerant gegenüber sog. Häretikern, die vom Glauben abgefallen sind; denn sie haben das einmal gegebene „Ja“ zum Glauben durch ihr Verhalten widerrufen und sollten durchaus mit Gewalt zur Rückkehr gezwungen werden; denn, so meinte man, durch ihr abtrünniges Verhalten würde die Glaubenseinheit der christlichen Gesellschaft bedroht.

Toleranz im Zeitalter der Reformation und der Aufklärung

Toleranz ist nicht selbstverständlich; sie ist kein fraglos anerkanntes Gut, kein absoluter, sondern nur ein relativer Wert, abhängig von der jeweiligen Weltanschauung, vom geschichtlichen Verhalten und von den anthropologischen Voraussetzungen. Wenn wir den Menschen als ein Freiheitswesen verstehen, dann kann ihm ein verantwortliches Verhalten zugemutet werden. Doch geschlossene Systeme weltanschaulicher Art, ob politisch oder religiös, stehen in Gefahr, anderen Gruppierungen keine Toleranz zu gewähren, selbst wenn diese beziehungslos nebeneinander existieren können.

Mit der *Reformation* zu Beginn der Neuzeit und der Spaltung der abendländischen Christenheit stellte sich die Toleranz-Frage erneut; denn jede der sich

bekämpfenden christlichen Konfessionen behauptete, die volle Wahrheit Jesu Christi zu besitzen. Dieser Streit ließ Zweifel aufkommen am objektiven Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung. *Luther* selbst lehnte das kirchliche Inquisitionsverfahren ab und trat für die Freiheit des Glaubens und des Gewissens ein – sowohl für Christen wie für Ketzer. So schreibt er: *„Obrigkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lügen“* und Ketzerei sei *„ein geistlich Ding, das man nicht mit Gewalt überwinden und austreiben kann. Nur das Wort Gottes ist mächtig wider sie!“* Allerdings sah Luther eine Grenze der Toleranz dort, wo die Ketzerei die gesamte Ordnung untergräbt und öffentlich gegen die allgemeine christliche Lehre auftritt. Hier solle die Obrigkeit eingreifen. Aus Sorge vor der Zerstörung der staatlichen Ordnung nahm Luther hier eine intolerante Haltung ein; zwar war er bereit, der reformatorischen Predigt in katholischen Gegenden Beschränkungen aufzuerlegen; doch forderte er umgekehrt für die evangelischen Gegenden, dass hier kein anderer Glaube öffentlich verkündet wird.

So sehr Luther und das orthodoxe Luthertum für die Gewissensfreiheit eintraten (wobei für sie persönliches Gewissen und geoffenbarte Lehre zusammenfallen), so sollten doch in der Folgezeit des 17. und 18. Jh. die Männer der Aufklärung konsequent dieselbe Freiheit des persönlichen Gewissens nun auch für sich in Anspruch nehmen, um ihre Leute aus dem Luthertum und überhaupt aus der christlichen Religion herauszuführen. In diesem Sinne fragt der deutsche Dichter und Philosoph *Gotthold Ephraim Lessing* (1729–1781): *„Was hatte Luther für Rechte, die nicht noch jeder Doktor der Theologie hat?“* So führt nun die Idee der Toleranz in der *Aufklärungszeit* zu einer von den Reformatoren nicht geahnten Auswirkung, die in keiner Weise der ursprünglichen Intention der Reformatoren entsprach.

Angesichts der religiösen Streitigkeiten stellte man jetzt die Frage, ob denn die drei positiven Offenbarungsreligionen – das Judentum, das Christentum und der Islam – überhaupt die wahre Gottesordnung widerspiegeln, jede höchstens nur in einer verzerrten Weise! Doch keine von ihnen könne mit einem Anspruch auf Ausschließlichkeit auftreten. Dieses Anliegen greift 1779 Lessing in seinem letzten Drama „Nathan der Weise“, in der berühmten Ringparabel, auf. Sie gilt als das „Hohelied der Toleranz“.

Im Hause des edelmütigen Juden Nathan sind beisammen seine angenommene Tochter Daja – sie ist eine Christin – und der Sultan Saladin, ein Musel-

mann. Letzterer fragt den weisen Juden Nathan, welche der drei großen Religionen wohl die rechte sei. Nathan aber antwortet mit folgender Erzählung:

Vor Zeiten lebte im Osten ein Mann, der einen Ring von unschätzbarem Wert besaß. Der Stein des Ringes – ein Opal – hatte die geheime Kraft, den Träger des Ringes vor Gott und den Menschen angenehm zu machen. Der Besitzer aber sollte diesen Ring stets dem geliebtesten Sohne weiter vererben. – Nun hatte einer der Nachkommen drei Söhne, die alle gleich gehorsam und gleich lieb waren. Der Vater dieser Söhne konnte sich nicht entscheiden, wem er diesen Ring übergeben sollte. Um nun die Tyrannei des einen Ringes in seinem Haus nicht mehr länger zu dulden und um keinen seiner Söhne zu kränken, lässt er weitere Ringe herstellen; diese glichen so sehr einander, dass man nicht mehr sagen konnte, welcher von ihnen wirklich der echte Ring ist. So gab er jedem seiner Söhne einzeln seinen Segen und einen Ring mit der Weisung: Jeder soll mit seinem sittlichen Bemühen, mit seiner Ergebenheit in Gott, also mit der reinen Menschlichkeit, (die die Frucht der Vernunft ist,) der Kraft seines Ringes zu Hilfe kommen. Keiner der Ringe hat eine Kraft, die aus sich wirkt; nur treibt der Besitz des Ringes an, die Kräfte der Vernunft freizumachen und zu entfalten. In tausend Jahren wird sich dann zeigen, was es mit den Ringen war ....

Übrigens eine kleine Nuance in der Überlieferung der Ringparabel: Bei Lessing geht der echte Ring verloren; keiner der drei Ringe ist mehr der echte. In einer Erzählung dieser Parabel aus Tausendundeinernacht ist der echte Ring nicht verloren gegangen; vielmehr erweisen sich am Ende alle drei Ringe als echt.

Bei dieser Diskussion der Toleranzproblematik tritt die Wahrheitsfrage gänzlich in den Hintergrund. Religion erweist sich als eine humanistisch sittliche Aufgabe. Lessing lässt durchaus die positiven Offenbarungsreligionen – Judentum, Christentum und die muslimische Religion – wegen ihrer Vernünftigkeit und ihrer inneren Wahrheit als historisch gewachsene Größen gelten; doch deren letztes Ziel ist die Aufklärung, d. h. die Überführung der Offenbarungswahrheiten in bloße Vernunftwahrheiten; erst dann komme die wahre Menschlichkeit und Toleranz zum Tragen.

Eine solche Gleichsetzung aller Religionen ist zahlreichen modernen Menschen aus der Seele gesprochen. Sie findet sich auch angedeutet im Briefwechsel Goethes mit Lavater vom 4. Oktober 1782, wo Goethe die tausendfältigen Religionen mit den vielfältigen Heilkräften der Apotheken für die

verschiedenen Krankheiten vergleicht. Diese Sicht hat sich das moderne säkulare Europa der Aufklärung zu Eigen gemacht.

Wenn sich jedoch, wie dies bei Lessing anklingt, nicht mehr ermitteln lässt, welcher der drei Ringe der echte und ursprüngliche ist, ja wenn der echte Ring verloren ging, dann ist folglich auch keine der drei Religionen die wahre und ursprüngliche, dann kann sich der moderne Mensch auch getrost von diesen Offenbarungsreligionen abwenden und in einer neu-heidnischen hedonistischen und unverbindlichen Spaßkultur sein Heil suchen. Diese radikal relativierende Toleranzidee gründet in einer unerlaubten Gleichsetzung der eigenen Religion mit der Wahrheit schlechthin. Die Wahrheitsüberzeugung der positiven Offenbarungsreligionen, d. h. auch die christliche Glaubensüberzeugung, werden hier in einem unversöhnlichen Gegensatz gegenüber gestellt wie geschlossene Systeme, von denen sich jedes allein im vollen Besitz der Wahrheit wähnt. Dann ist keinerlei positive Toleranz möglich. Dahinter steht ein fragwürdiges starres Wahrheitsverständnis, das so auch nicht für das Christentum gilt.

Das im 18. und 19. Jh. vertretene radikal relativierende Verständnis von Toleranz, wonach alle Religionen als gleich wahr und gleich falsch gelten, widerspricht dem Kern christlicher Glaubensüberzeugung und auch dem Selbstverständnis der übrigen positiven Offenbarungsreligionen. *Sören Kierkegaard* (1813–1855), der dänische Philosoph und Theologe des 19. Jh. und Begründer der Existenzphilosophie, bezeichnete die Forderung einer solchen *radikalen Toleranz* als *„die furchtbarste Beleidigung des Christentums“*. Wenn der Christ eine solche Toleranz ablehnt, tut er nichts weiter, als dass er seinem christlichen Glauben treu bleibt. Das ist kein Ausdruck von Intoleranz. Wer jedoch jede Form einer Transzendenz ablehnt und nur den rein innerweltlichen Bezug der radikalen relativierenden Toleranz als solche gelten lässt, verlangt vom Gläubigen im Namen der Toleranz, er solle seine Glaubensüberzeugung ablegen und alles als gleichwertig gelten lassen.

Auf dem Hintergrund einer solchen Polarisierung von Toleranz und Wahrheitsfrage haben dann im 19. Jh. in der katholischen Kirche die Päpste die Forderung einer Gewissens- und Religionsfreiheit sowie der Toleranz abgelehnt – allerdings mit der verhängnisvollen Begründung: *Die Kirche als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen; sie muss darum eine unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen. Nur die Wahrheit, nicht der Irrtum habe ein Recht auf Ver-*

breitung. Hier stehen sich zwei einander ausschließende Positionen gegenüber, zwischen denen ein Vermittlungsweg unmöglich erscheint.

Toleranz – Forderung der Mitmenschlichkeit
Begründung und Wandel des Toleranzverständnisses im 20. Jahrhundert

Gegenüber einem postmodernen Relativismus bedürfen wir heute einer Kultur der Toleranz. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jh. hat der Münchener Philosoph und Soziologe *Max Scheler* (1874–1928) in der Phase seiner Zuwendung zum katholischen Glauben Toleranz in einem positiven Sinne verstanden. Er schreibt: Toleranz ist

„*die Forderung, dass der Mensch denen die sittliche Treue halten soll, dass er diejenigen lieben und achten soll, die eben das verwerfen, was ihm das Teuerste ist: seinen Glauben und seine Weltanschauung, sein tiefstes Vertrauen und seine tiefste Hoffnung; und dass er diese Treue halte nicht aus Gleichgültigkeit, aus der Schwäche seines Glaubens und aus Kleinglauben heraus, sondern gerade kraft seines Glaubens und der in ihm eingeschlossenen Sittengesetze.*“

Die katholische Kirche hat zwar spät, dann aber doch klar und entschieden auf dem II. Vatikanischen Konzil eine radikale Abkehr von jener traditionellen Aussage vollzogen, wonach nur die Wahrheit, nicht aber der Irrtum ein Recht auf Anerkennung und Verbreitung besitze. Sie hat den positiven Toleranzbegriff aufgegriffen: *Toleranz als Achtung vor dem Freiheitsraum und der Würde der menschlichen Person*. Dies wird bereits im Grundrecht des demokratischen Staates jedem Menschen eingeräumt. Erst recht gilt dies für das christliche Menschenbild, das jeden Menschen als Geschöpf und Abbild eines Gottes versteht, der die Liebe schlechthin ist.

Christliche Wahrheitsüberzeugung und Toleranz widersprechen sich in keiner Weise; denn Toleranz als eine sittliche Grundhaltung des Menschen fällt kein Urteil über den Wahrheitsgehalt dessen, was toleriert wird, sondern lässt die Frage nach Wahrheit und Irrtum offen; sie räumt dem Mitmenschen das ihm von Natur aus zukommende Persönlichkeitsrecht ein, sein Leben entsprechend seiner Überzeugung zu gestalten.

Eine solche *positive Toleranz* ist anthropologisch ein grundlegendes Prinzip für ein gerechtes, friedfertiges und humanes Zusammenleben aller Menschen, gleichviel, welcher Weltanschauung und welchen Glaubens sie sind.

Für den Christen steht allerdings seine Glaubensüberzeugung in Spannung *zur Zeugnispflicht*. Das Bekenntnis des eigenen Glaubens darf nicht auf Kosten einer falsch verstandenen Rücksichtnahme oder Toleranz einfach unterschlagen werden; denn christliche Toleranz versteht sich auch als ein Stehen zur Wahrheit in Liebe, wie es im Brief an die Epheser heißt (Eph 4,15): *Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt!* Christliche Glaubensüberzeugung ist somit eng mit der neutestamentlichen Botschaft verknüpft, wenn Jesus sagt: *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.*

Dieser Wahrheit weiß sich der Christ absolut verpflichtet. Dennoch ist er nicht in einem satten Besitz der Wahrheit, er „hat nicht" die Wahrheit, sondern die Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geoffenbart ist, beansprucht ihn als Menschen. Diese Wahrheit aber kann auch stets nur perspektivisch, niemals aber in der ganzen umfassenden Fülle erkannt, erst recht nicht adäquat ausgesagt werden. Zudem schließt dieses Wahrheitsverständnis christlichen Glaubens nicht verschiedene Ausprägungen der Offenbarungswahrheiten aus. Das hat das II. Vatikanische Konzil auch im Ökumenismusdekret und in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen herausgestellt, dass unter den verschiedenen christlichen Konfessionen eine gemeinsame Basis gegeben ist; aber auch in nichtchristlichen Religionen wie dem Hinduismus und Buddhismus findet sich Wahres und Heiliges, was die katholische Kirche nicht ablehnt. Toleranz ist jedoch nicht einfach eine Haltung der Interesselosigkeit oder der Gleichgültigkeit anderen gegenüber im Sinne eines „laissez-faire", „lass' ihn doch machen, was er will!" Toleranz ist aber auch nicht erst eine Reaktion auf die Forderung anderer, die in der Gesellschaft Anerkennung oder zumindest Duldung vermissen und sie darum einfordern. Es ist auch zu einfach zu sagen: Die Grenze der Toleranz sei dort, wo uns Intoleranz begegnet. Ich kann und darf das eigene Verhalten nicht einseitig von der Überzeugung und Verhaltensweise des Anderen abhängig machen im Sinne von: „Wer sich mir gegenüber intolerant verhält, der verdient auch von meiner Seite keine Toleranz". Erst recht ist der Satz unsinnig: Nur die Wahrheit, nicht der Irrtum habe Anspruch auf Toleranz. Die Wahrheit ist weder tolerant noch intolerant. Man sollte die Toleranz nicht mit dem Wahrheitsbegriff vermengen. Der völlig indifferent Lebende hat eigentlich nicht die Grundhaltung der Toleranz; vielmehr bezieht er überhaupt keine Position oder er bezeichnet seinen Mangel an einer Überzeugung als Toleranz. Wer zudem jede Form einer transzendentalen, d. h. religiösen Veranke-

rung sittlichen Verhaltens ablehnt und sich mit einer rein innerweltlichen Ethik begnügt, sollte bedenken, dass eine letzte Verbindlichkeit für sein sittliches Verhalten nicht mehr gegeben ist. Selbst der religiös neutrale Staat lebt letztlich von Voraussetzungen, die er sich nicht selbst gegeben hat. Er weiß um den Wert der religiösen Verankerung unserer sittlichen Werte. Er schützt darum auch das Grundrecht der Religionsfreiheit; sie gilt sowohl für den Staat wie auch für den einzelnen Menschen. Wo einem Menschen die Freiheit, dem Glauben beizutreten, den er als den rechten versteht, verweigert wird, wird ihm das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht mehr gewährt. Wo sich aber Menschen damit begnügen, ihr Leben mit vordergründigen Zielsetzungen ohne eine letzte Verbindlichkeit zu gestalten, dürften sie bald von fragwürdigen Strömungen gesteuert werden. Die Geschichte hat uns hierfür genügend negative Beispiele gegeben.

Cristy Orzechowski

„…auf dass die Erde bewohnbar bleibe…“

PREGUNTAS DE UNA MADRE
Fragen einer Mutter

Zeitungsnotiz, August 87: Veronica Denegri Quintana, Mutter des jungen Fotografen RODRIGO ROJAS, der in Chile bei lebendigem Leibe verbrannt wurde, reist heute durch die ganze Welt in Sachen Menschenrechte und sagt: „Mein Sohn verbrannte sich nicht selbst. Soldaten verbrannten ihn, ermordeten ihn. Warum, mein Gott, warum?“

Seit diese Fackel mein Leben verdunkelte,
ist nichts mehr, wie es vorher war.
Ich frage:
„Wo ist mein Sohn?
Rodrigo, wo bist Du?“ –
„Komm wieder“, könnte ich
unschuldig sagen.
Aber es ist nicht möglich.
Du bist fort – für immer,
aber presente in mir,
in meiner Frage nach dem Leben,
nach der Schuld,
dem Sinn und dem Tod.
Warum, mein Gott, warum?

Ich weiß, mein Sohn,
was Folter ist,
kenne die Schmerzen,
die die Henker zufügen;
brannte doch mein Leib auch
einst unter diesen Qualen.
Aber ich leide mehr,
nun, da es Dich traf.
Du, mein Fleisch und Blut.
Dafür habe ich Dich auf diese Welt getragen?
Warum, mein Gott, warum?

Damit andere Dein Leben auslöschen,
mit der Macht der Sünde,
mit dem Schmerz des Feuers?
Warum, mein Gott, warum?

Sie wollen uns vernichten,
uns zum Verstummen bringen,
uns verfolgen, uns quälen und töten,
uns zur Rache verführen.
Ich werde nicht teilnehmen
an diesem gefährlichen Spiel
mit dem Feuer des Hasses unter den Menschen.
Doch die Fackel,
die sie aus Deinem Leben ansteckten,
soll mein immerwährendes Weglicht sein,
soll mein trauriges Herz herausführen
aus dem Tunnel und mich zum Fragen anstacheln,
rund um die Welt.
Sie wird mir den Weg licht machen,
um für alle kämpfen zu können,
die täglich ausgelöscht werden,
auf dass Du und sie wie Warnfackeln
unser Leben umzäunen,
und wir nie wieder fraglos und stumm werden.
Warum, mein Gott, warum?

So soll das Licht Deiner Todesfackel
meine Hoffnung anzünden über all jene,

die heute noch stumm sind,
die heute noch nicht weinen,
die heute noch taub sind,
über all jene, die heute noch nicht fragen.
Sie werden Deine Fackel sehen
und mit mir die Fragen beantworten:
„Warum ist es so dunkel geworden?

Ist es, weil wir das Leben vergaßen?
Ist es, weil wir die Toten aus unserem Leben ausschlossen?
Ist es, weil wir alleine hofften?
Ist es, weil wir den Tod verehrten?
Ist es weil ...
ist es ...
ist ...?“

… EINE KLEINE CHRISTUS-GESCHICHTE
ODER: ZUVIEL HOFFNUNG DANEBEN …

für fünf „grüne“[1] akzeptiert der 13-jährige
Jaimito den auftrag. er besorgt das ersatzteil.
doch unter dem lastwagen liegend,
kann er die raschen und eingeübten handgriffe
des abmontierens
nicht mehr zu ende bringen.
das monstergefährt, von unwissenden händen
gelenkt, überrollt ihn vierachsig.
die notwendigen auferstehungs-“grünen“
reichen nicht mehr in sein zermalmtes
leben hinein ... einige umstehende erinnern leise
den bauernjungen, wie er kam, angetan mit
sandalen an den füßen, das herz
vollbepackt mit mut, die schwarzen funkelnden
augen voller glanz von dem traum,
seine karriere von unten, als straßenjunge
zu beginnen und damit
seinen ländlichen hungertod
zu überlisten ...

JAIMITO ist tot.
es leben noch viele Jaimitos ...
die ihre zukunft, wie er, ins grab legen.
erwachsene streuen beschämt
tränenbesprengte blumen zum abschied,
nur die hebel zur veränderung betätigen
sie nicht.
ab und zu singen sie mit grausamer überzeugung:
„das grab ist leer“ ...
doch sind die helden müde geworden,
erwachen ohne unser zutun nicht mehr.

---

1 „die Grünen“ = „los verdes“ = US-Dollar.

LIEBES-RESTE
oder:
VIELLEICHT NOCH EINMAL FRIEDEN ZWISCHEN UNS?

Was wird
  ER
uns sagen,
die wir erstaunlich gelassen,
unsere Funzeln
Seinem Licht vorzogen?

Wie wird
  ER
unser Weinen
trocknen können,
welches die Erde
kummernass
überströmen wird
über den verlorenen Bräutigam?

Wann wird
  ER
es satt haben
unser Scheinwerfergehabe
zu ertragen,
mit dem wir unsere innere
Dunkelheit tarnen?

Was werden
  WIR tun wenn
  ER
unseren Leuchter
von der Stelle rückt?

Wie werden
  WIR
Seine Zärtlichkeit wieder
zum Schwingen bringen
zwischen
Himmel und Erde
Mensch und Gott
Leben und Lebensspender
Braut und Bräutigam?
Wie? Schwestern-Brüder
der verstockten Welt
  WIE?

STADT-LANDSCHAFT

I.
nur erzählt:

Auf dem Sonntagsnachmittagsplatz
vor dem Kölner Dom,
kann ein jeder,
den zum Himmel ausgestreckten
Obelisk sehen,
daran ist eine weiße Stoffbahn befestigt,
darauf flattert ein
trotziges „NEIN“.

Mein Blick wandert
herunter
auf einen jungen Mann,
der dort sitzt,
zu Füssen seines
ausgestellten „NEINs“.

Neugierig nähere ich mich
diesem standhaften
öffentlichen NEIN-Sager:
„Wann werden Sie abgelöst?“
„Ich werde nicht abgelöst,
ich bin allein“.
„Und was sagen die Leute?“
„Nichts.
Sie sind die Erste,
die heute zu mir kommt,
die Leute sagen nichts“. –
Es ist vier Uhr nachmittags!

II.
nur nachdenklich geworden:

Hunderttausende von Leben
forderte ein Krieg

im Januar 1991
und es war und ist
nicht der Einzige –
nur einer unter vielen –
und bei uns geht
alles weiter.

Auch sagen wir:
„Der Krieg ist ja nun vorbei“.
Damit erübrigt sich
ein jeder Eingriff –
auch das Nachdenken
kann ausfallen
bei so vielem
VOR-Gedachten –

Umso größeren Dank
für dieses
am Himmel
schwebende
einsame NEIN.

III.
nur vielleicht beherzigen:

Einsamer
Kölscher Jeck
Wer auch immer
Du bist

mich interessiert
Dein Nein
mich fasziniert
Dein Nein
mich tröstet
Dein Nein.

Ich bewundere
Dein Nein
Ich beherzige
Dein Nein
Ich nehme es mit
dieses Nein
als Anfang
vom
JA zum Leben.

FARBIGER PREDIGT-VERZICHT
gewidmet Hermano Bernardo

Da standen sie nun, die schwarzen Kreuze, stumme Zeugen der Schandtat. Meine Predigt bestand darin, eine Büchse grüner Farbe zu segnen und diese Kreuze grün auszumalen. Mehr war nicht mehr zu sagen. Und nun stehen sie da, die Kreuze des Lebens und verkünden auf ihre Art den ‚Porón' des kleinen Dörfchens, an dem sich der Wolf die Zähne ausgebissen hat.[2]

Der Treue übende Hirte
erklimmt die Höhen
des fünfmaligen
Calvarios
schwitzend,
doch aufrechten Ganges,
den auch die Last
des mitgebrachten Farbkübels
nicht beugt.

Die zwischen
den fünf
frischen Hügeln
eingepflanzte
Trauergemeinde erreichend,
geht der Hirte
in die Knie,
beschattet
von den fünf
SCHWARZEN KREUZEN.

Lieder, Gebete,
nicht linderbare
Hitze und Tränen
fließen sich gleißend

---

2 Porón = alter Brauch der Andenbevölkerung: „Tränensaat" an einem Ort „jungfräulicher Erde", wo noch nie gesät wurde. An den schwarzen Tatort eines fünffachen politischen Mordes gerufen, erspart der Priester sich die Predigt. Stattdessen streicht die Gemeinde während der Opferung, gemeinsam mit ihm, in beredter Form, fünf Kreuze grün.

hindurch zu den
zu Vorfahren
gewordenen Freunden.

Die Predigt erstickt
in ehrfürchtigem Schweigen.
Ein jeder fühlt den Balsam
der gesparten Worte
als Kraftquelle
in die Erde gleiten.

Da wächst
das Ofertorio
des Volkes:
Sie segnen das Gefäß
der grünenden Hoffnung
und streichen die
aufgerichteten Kreuze
mit SEINER Schutzmantelfarbe.

Mit dieser
grünleuchtenden Geste
holen sie die Schandtat
in die Kraft der
Wandlung hinein.

In der Dämmerung
kehrt heim
die wachende Kirche,
an der sich der Wolf noch die Zähne ausbeißen wird.

„PORÓN“ Geheimnis des Volkes

Geh an einen Ort,
wo noch nie gesät,
noch nie geerntet wurde,
wo die Erde noch ruht
und bebt in Erwartung
Deiner Tränen-Saat.
Gott wird sich
Deines Feindes erbarmen,
und ihn strafen
vor Deinen Augen.

Gehen wir
zum Porón-Porón!
Um Mitternacht,
wenn die Welt noch schläft,
zur Stunde der Wölfe.
Legen wir ein
in die Furchen Pacha Mamas
die Saat unseres Leidens.

Es summe die Trommel
Es weine die Quena
Es schluchze Dein Herz.

Gehen wir
zum Porón-Porón!
Bring Deine Schwestern mit
und Deine Brüder,
auf dass sie ausgießen ihr Tränenmeer
auf die wartende heile bereite Erde.

Es summe die Trommel
Es weine die Quena
Es schluchze Dein Herz.

Gehen wir
zum Porón-Porón!
Dort klagen wir
Gott unsere Rechte ein
und nässen den Saum unserer Erde.
Und unser Mütterchen
wird SEIN Gehör erden bis zu uns.

Es summe die Trommel
Es weine die Quena
Es schluchze Dein Herz.

Gehen wir
zum Porón-Porón!
Wo Pacha Mama
ihren guten Schoß öffnet
– und Gott ins Dunkle fällt wie ein Fackel-Sturm
wo unter der feuchten Saat der Tränen
das trockene Erdreich
von der wachsenden Gerechtigkeit
durchbrochen wird.

Porón-Porón
Es summe die Trommel
Es weine die Quena
Es juble Dein Herz.

UND UNTERSCHÄTZT EURE TRÄNEN NICHT.

KEINE FALSCHE BESCHEIDENHEIT

Vielleicht
ist Dir
unsere Bescheidenheit
anstößlich
und unverständlich.

DOCH:
uns gelingt es,
Ostern zu feiern,
denn es regnet
in unsere Dürre hinein
und die Gefangenen
sind frei ...

der immerwährende
Karfreitag
ist einen Moment
unserem Blick
entzogen.

Rupert Neudeck

Sich nie die Tat ausreden lassen

In Gefahr und bitterer Not ist die
Bürokratisierung das Ende der Tat

Bis heute schwingt mir das nach, was mir ein ahnungsloser Ministerialer mit großer markiger Stentorstimme vor einer allerersten Sitzung im Weltsaal des Auswärtigen Amtes prall ins Gesicht sagte; es muss – ich weiß den Tag nicht mehr genau – entweder der 31. Juli oder der 2., 3. oder 4. August 1979 gewesen sein. Damals war ich eingeladen zur Besprechung all dessen, was mit der nicht mehr wegzuretuschierenden Tatsache eines von deutschen Spendern gemieteten Rettungsschiffes im Süd-China-Meer auf die Behörden des Bundes und der Bundesländer zukommen würde.

Gegen alle Seerechtsreferenten auf die Barrikade!

Da war nun im sog. „Weltsaal“ in Bonn alles zusammen, was Rang und Namen hatte: das Länderreferat, das Referat 301, das die humanitäre Arbeit verwaltete, das See-3-Referat aus dem Verkehrsministerium, dann noch Abgesandte und Vertreter aus dem Innen- und dem Entwicklungsministerium. Der Saal war voll. Ich kam alleine. Wer sonst hätte mitgehen können? Es wurde ja doch niemand für diese Arbeit bezahlt. Ich selbst hatte irgendeinen Interviewtermin mit dem aus dem Auswärtigen Amt verbinden können.

Es stand jemand am Eingang des Saales, ich meine, es war der nette Beamte mit dem unvergesslichen Namen Nestroy, der da aufgereiht gerade stand, wie es sich für einen Diplomaten gehört. Und der mich mit bedeutender Stimme etwas fragte, was bei mir die größte Verlegenheit auslöste: „Sagen Sie, Herr Neudeck, wer ist eigentlich Ihr Seerechtsreferent?“

Ich durfte dem Beamten natürlich nicht zu erkennen geben, dass ich das Wort, diese Berufsbezeichnung, noch nie gehört hatte. Ich stammelte irgendetwas von „…wir sind da mit einigen Kandidaten im Gespräch…“ – oder so ähnlich.

Mir ist das ganze Räderwerk der nationalen Bürokratie da erst deutlich geworden. Und es führt dazu, dass so viel verhindert wird. Denn man stelle sich

nur für Sekundenbruchteile vor, dieser Verein – Ein Schiff für Vietnam e.V. – hätte einen festangestellten Seerechtsreferenten gehabt in der ersten Etage des Gebäudes, in dem die Organisation residierte! Dann wäre die verdammte festangestellte Pflicht und Schuldigkeit dieses Referenten gewesen, uns mit einem geballten Sachverstand unbedingt von dieser *Tat*, der *Rettung* von *Schiffbrüchigen* abzuhalten: wegen des noch nicht ausgereiften Seerechts, wegen des umstrittenen Festlandsockels vor Vietnam; wegen der gefährlichen vietnamesischen Küstenwache, wegen der Piraten im Golf von Thailand.

Ich kann nur allen, die sich an ein ähnliches Unternehmen heranwagen, immer wieder den Rat geben: „Verlassen Sie sich nicht auf Gutachter. Fordern Sie nicht Studien an, die Sie zum Agieren motivieren sollen. Wenn Sie wirklich auf dieser Welt etwas bewegen wollen, dann – bitte – hüten Sie sich vor Seerechtsreferenten!“

Das Schiff mit seinen 9.507 geretteten und aus dem Wasser gefischten Menschen wäre gar nicht ausgelaufen, hätten wir einen oder zwei Seerechtsreferenten beschäftigt. Hüten wir uns also beständig vor solchen *Seerechtsreferenten*!

Gunnar Myrdal: Vom Optimismus zum Pessimismus

Es war ein großes Erlebnis für mich. Am 24. Februar 1982 bin ich in Stockholm gewesen. Wir hatten beim Deutschlandfunk, bei dem ich über 25 Jahre festangestellt war, einen Sendeabend geplant, gemeinsam mit dem WDR-Fernsehen. Es war in diesen 1980er Jahren schon erkennbar: Man musste Fernsehen dabei haben, Bilder, laufende Bilder, Köpfe, Körper, Sensationen, damit man etwas wirklich mit Wucht und einem Ruck in die Öffentlichkeit bringen konnte.

Wir wollten einige Experten befragen und einladen zum Thema *Scheitern der Entwicklungshilfe*, das leider damals genau so wahr und virulent war, wie es heute weiter geblieben ist.

Gunnar Myrdal wollten wir einladen, der damals das Thema mit einigen prägnanten Thesen in die westliche Öffentlichkeit gebracht hatte. Die Stimme von Gunnar Myrdal war nicht so leicht wegzupusten wie die – sagen wir – von Brigitte Erler oder von Jean Ziegler, dem scharfzüngigen Globalisierungskritiker und UN-Sonderberichterstatter für das Menschenrecht auf Nahrung. Birgitte Erler hatte als Referatsleiterin für Entwicklungshilfe im Bun-

desministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) einen Aufenthalt in Bangladesh beendet mit der Bitte um Entlassung aus dem Ministeriumsjob und mit einem Buch: Der prägnante Titel lautete „Tödliche Hilfe“. Und an dieser tödlichen Hilfe wollte sie sich nicht mehr beteiligen.

Gunnar Myrdal konnte, wie er mir schrieb, nicht mehr eigens zu dieser Sendung nach Köln kommen. Er hätte sein „Deutsch einigermaßen verloren“, schrieb er mir am 26. Januar 1982 und könne deshalb an einer deutschen Debatte in deutscher Sprache nicht teilnehmen. „Sie können jetzt auswählen: Meine beiden einzigen Sprachen, die ich wirklich beherrsche, sind Schwedisch und Englisch.“ Er sei gern bereit, mich in Stockholm zu dem Thema für ein solches Gespräch zu empfangen. Im März allerdings sei er mit seiner Frau Alva Myrdal in Indien. Dort erhielt er, der so viel für Indien getan hatte, den Jawaharlal Nehru Preis.

Der Sender gab mir das Flugticket für Stockholm. Ich kam an einem Samstag an und blieb bis Montag und hatte außer dem Gespräch mit Gunnar Myrdal nichts dort zu tun und niemanden zu besuchen, weil ich in Stockholm niemanden kannte.

Es war eine halbe Stunde, die Gunnar Myrdal für mich Zeit hatte. Aber diese Zeit war so konzentriert, dass es kaum ein Gespräch gibt, das ich auf einem Tonband nach Hause trug, das so oft im Deutschlandfunk, ganz oder in Auszügen, gesendet wurde. Es kommt eben darauf an, ob Menschen etwas zu sagen haben.

„Kein Zweifel“, so hob der alte Mann an, der längst gestorben ist, „all die Ökonomen, die unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg mit ihren Studien über die unterentwickelte Welt starteten, waren ganz entschieden optimistisch. Wir gebrauchten die Modelle der entwickelten Welt und trugen nicht genug der Tatsache Rechnung, dass sich die Bevölkerungen der unterentwickelten Länder in einer irrsinnigen Geschwindigkeit änderten – und zwar Völker, die über ganze Jahrhunderte in einem stabilen stagnierenden Zustand verharrt hatten.“

Er hob einen Artikel hoch, den er für die schwedische „Ekkonomisk Debatt“ geschrieben hatte und fuhr mit seinem Vertrauen erweckenden Bariton fort: „Wir haben nicht entfernt an das Problem der Überbevölkerung gedacht, wie es nötig gewesen wäre. Nehmen Sie Indien“, sagte er und schaute in das abendliche Stockholm zum Fenster hinaus. Wir hatten uns im Institut für Internationale Wirtschaftsfragen verabredet, Vaesterlanggatan Nr. 31: „Bis

zur neuen Bevölkerungszählung von 1960 war man der Meinung, dass sich die Weltbevölkerung immer nur erneuere und regeneriere. Erst dann aber wurden wir dieses enormen Problems gewahr. Und genau dieser Bevölkerungszuwachs war ja schon wieder die Konsequenz des Gebrauchs westlicher, nicht konventioneller Medizin-Techniken in diesen Ländern. So gelang es noch während des Zweiten Weltkrieges, die Malaria zu bekämpfen – in der gleichen Zeit aber beschleunigten wir dadurch den Bevölkerungszuwachs um eine Erstaunen erregende Rate. So begannen wir pessimistisch zu werden."

Heute – 2007 – gibt es mehr Gründe, pessimistisch zu sein als zu Lebzeiten von Gunnar Myrdal. Denn die Welt hat sich radikal geändert im Westen und Osten, im Norden und im Süden. Wir sind in Europa weitaus unbeweglicher geworden. Wir scheinen nur noch exzellente Verwalter unserer ewigen Sorgenkreisläufe zu sein, die uns, mich, die Soldaten der Bundeswehr in Kabul und in Mazar i Sharif betreffen. Für letztere z. B. werden volle 30 Minuten zur besten Sendezeit eingeräumt (2. August 2006, 21.45 – 22.15 Uhr), um die logistische „Weltmeisterleistung" zu berichten, die darin besteht, eine Tonne von Leberkäse gekühlt in einem Kühlcontainer über die Strecke vom Flughafen Hahn im Hunsrück über Dubai, drei Tage Zwischenlagerung, dann nach Kabul, dann dort Zwischenlager, dann in LKW Container zum neuen Riesencamp der Bundeswehr nach Mazar i Sharif zu bringen, damit sie dort zur Entlastung der aus dem letzten Loch der Erschöpfung und Verzweiflung pfeifenden Truppe verzehrt werden kann.

Die anderen, in Afrika und auch in Asien und Lateinamerika versuchten, den Anschluss zu finden. Und wenn es – bei Afrika zumal – keinen Anschluss mehr gibt, dann gibt es wenigstens die Einwanderungs-Bürokratie, die Visa- und die Zoll-, die Ausländer- und die Asyl-Bürokratie, die unsere Unbeweglichkeit anzeigen.

Keine wirkliche Wende für die Entwicklungspolitik nach 1989

Noch ein Faktor war nicht vorauszusehen, der für die deutsche Entwicklungspolitik von ungeheurer Bedeutung werden würde: das Ende des Kalten Krieges. Der Kalte Krieg war ja das größte Gewinn-Summen-Spiel gewesen, das sich die Länder des Südens hatten vorstellen oder erträumen können.

Nehmen wir den Fall – pars pro toto – des Präsidenten von Somalia, Siad Barre. Bei uns wurde er berühmt und bekannt durch die Entführungsgeschichte der deutschen Geiseln, die im Oktober 1977 mit der Lufthansama-

schine Landshut von Mallorca aus entführt wurden und ausgerechnet am Endpunkt in Mogadiscio am Indischen Ozean landeten. Dieser Mann hatte erst die Sowjetunion eingeladen mit ihren Beraterbataillonen das Land zu übernehmen. Dann warf er 1977 die sowjetischen und alle anderen Beraterbataillone heraus und zwang die USA und die westlichen ‚Geber-Nationen' hinein.

Das, was wir den Menschen in der DDR zugemutet haben, haben wir uns im Westen nicht abgefordert. Beispiel Entwicklungshilfe:

Die alte Entwicklungspolitik war imprägniertes Herz- und Magenstück der sog. Hallstein-Doktrin. Die Hallstein-Doktrin – das muss man 2007 den Lesern schon erklären – war ein zur Doktrin gewordener und geronnener politik-finanzieller Belohnungs- oder Bestrafungsmechanismus. Jedes souveräne Land der Dritten Welt (Asien, Afrika, Lateinamerika), das sich weigerte, das „Gebilde" oder „Phänomen" DDR wahrzunehmen oder auch nur in Richtung dieses „Gebildes" (Kurt Georg Kiesinger) zu schielen, wurde von uns mit dem ausgegossenen Füllhorn von Entwicklungshilfe, Budgethilfe, Militär-Ausstattungshilfe überreichlich belohnt.

Jedes Land, das sich dieser unserer gebieterischen Bitte nicht fügte, sondern seine Augen benutzte und das „Gebilde" im Osten Deutschlands wahrnahm, wurde bestraft – durch Entzug der Entwicklungshilfe. Paul Frank, damals Staatsminister im Auswärtigen Amt, erzählt von einer Botschafterkonferenz der über 30 deutschen Afrika-Botschafter in Abidjan – als Willy Brandt Außenminister war. Paul Frank stellte zu Beginn die für ihn und Brandt wichtigste Frage: „Sagen Sie mit wenigen Sätzen, was der Hauptgrund dafür ist, dass Sie Vertreter der Bundesrepublik Deutschland in einem afrikanischen Land sind?" Alle bis auf einen nannten folgenden Hauptgrund: „…um zu verhindern, dass die DDR von meinem Gastland anerkannt wird!"

Entwicklungs-*Hilfe* als *Giesskannen*-Prinzip

Deshalb sind wir mit der Entwicklungshilfe auf den Hund gekommen. Wir gaben in der Zeit des Kalten Krieges Entwicklungshilfe an 117 Staaten. Selbst die Tonga Inseln, malerisch wie eine Grimmsche Märchenfigur, weit entfernt von Deutschland in den pazifischen Ozeanweiten, ausgerüstet mit einer markant-wohlbeleibten Königin, kamen in diesen Genuss; aber auch die Fidschi Inseln, Togo, Lesotho, Guatemala, der Tschad, Gabun wie Gambia, die Kapverdischen Inseln. Kurz: Alle, alle kamen und wurden und mussten

bedient werden, denn andernfalls wären sie zu dem ebenso mächtig wirkenden Konkurrenten im Osten Deutschlands und Europas gegangen: nach Moskau oder Ost-Berlin.

Nun war ja der beste Moment mit dem Mauerfall 1989/1990 gekommen, dieses morsche und längst abbruchreife Gebäude der Hallstein-Doktrin zum Einsturz zu bringen. Am einfachsten und klarsten hätte man das Gebäude zum Einsturz bringen können mit der Auflösung des viel zu hypertrophen großkotzigen Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklungspolitik (BMZ). Die SPD hatte solches in einem ihrer Wahlprogramme gefordert, diese Forderung aber in schöner Konsequenz wieder aus dem Programm genommen, als sie in der Regierung Schröder das „Neben-Außenministerium“ BMZ zugeschanzt bekam und dieses Ministerium bis heute besetzt.

Gemach: Nichts ist passiert. Es werden neue hilflosere Doktrinen geboren, die sich aber nicht durchsetzen können im Zeitalter der ökonomischen Globalisierung. Die Interessen unserer Großfirmen sind da auch immer prioritär.

Viel Entwicklungshilfe läuft jetzt über das Militär. Es hat sich, sagt uns der Filmbericht „Leberkäs nach Kabul“ eine ganze Beschaffungsindustrie parasitär festgemacht, die sich tatsächlich mit allem offenem Bewusstsein gegen die Urgesetze der Entwicklungspolitik absichtlich versündigt. Man kauft in Deutschland Leberkäse, Yoghurt, Käse, Salzbrezeln und Schokoriegel ein und bringt sie in den superteuren Flugtransporten nach Kabul, Mazar i Sharif und nach Kunduz. Verstehe das, wer kann. Die Zahl der Länder, in die man die mickrigen 3 Milliarden Euros „Entwicklungshilfe“ früher hineingepumpt hat, hat sich auf knapp 80 reduziert. Der Sprecher der CDU/CSU Fraktion, Christian Ruck, sagt, dass man – realistisch betrachtet – weiter von 90 bis 100 Empfängerländern ausgehen muss. Der Apparat mit all den Referaten besteht ja weiter fort. Deshalb kann man sich nur eine radikale Lösung vorstellen: sofortige Auflösung des BMZ und das Aufgehen in prägnanter und geballt-konzentrierter Form im Auswärtigen Amt. Die Forderungen an die Länder, die man noch mit solcher Zusammenarbeit bedenkt, werden dem entsprechenden Attaché in der Botschaft überlassen.

Es gab noch einmal den Versuch der sog. Spranger-Doktrin, die sogar von den alten linken Gegnern des Ministers hochgejubelt wurde. In diesem Katalog von Prinzipien, die sich in der Doktrin nach dem Namen des „Entwicklungsministers“ verdichteten, heißt es: Die Menschenrechte müssen geachtet werden in einem Land, das etwas von uns bekommt.

Die Ausgaben für Militär, Waffen und Verteidigung sollen in einem „ausgewogenen“ Verhältnis stehen zu den Ausgaben für Gesundheit und Erziehung. Im Zweifelsfall dürfen die Ausgaben für das Militär nicht größer sein als die für Gesundheit und Schulbildung.

Ich habe nur erfahren, dass die Grundsätze in das Protokoll der jeweiligen Regierungsverhandlungen eingingen. Schließlich waren das ja alles souveräne Länder, die das bedenken konnten. Aber Konsequenzen wurden daraus nicht gezogen.

Franz Nuschelers glänzendes Lern- und Arbeitsbuch „Entwicklungspolitik“ (Bonn 2005) weist auf S. 464 einen gravierenden Fehler auf bzw. beschreibt eine gravierende Fehleinschätzung:

„Die Zielorientierte Projektplanung (ZOPP) ist die von der GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit) praktizierte Methode des Projektmanagement, die zunächst Analysen der am Projekt Beteiligten, des zu lösenden Problems und des angestrebten Ziels anstellt, auf Teamarbeit der am Projekt Beteiligten setzt und die gemeinsame Erarbeitung der Planung durch Projektexterne moderieren lässt. ZOPP soll vor allem die Beteiligung der vom Projekt Betroffenen sichern.“

An dieser einen Stelle würde ich Franz Nuscheler eine Überarbeitung empfehlen. Es ist ja für die Journalisten wie für die publizistisch tätigen Wissenschaftler peinlich, wenn Diplomaten auf Leerstellen und Potemkinsche Veranstaltungen stoßen, Journalisten aber nicht. Der ehemalige deutsche Botschafter in Mozambique, Helmut Rau, hat mir voller Empörung Folgendes berichtet: In Mabane, also im kleinen Märchenland Swaziland, wurde in einem der vornehmsten Hotels ein ZOPP-Seminar veranstaltet. Das macht die GTZ periodisch in der Hauptstadt, wo sie ja meistens ihren Sitz hat, und lässt sich das einiges kosten. Zu der Eröffnungssitzung, die dann auch gleich zum einzigen Treffen erklärt wurde, kamen um 10 Uhr morgens die meisten Teilnehmer verspätet – bis zu einer Stunde. Der Botschafter war mit wenigen anderen als fast einziger pünktlich gekommen. Dieser Botschafter fragte nach den Kosten eines solchen Seminars. Die Antwort: „Ein solches ‚normales’ ZOPP-Seminar kostet 100.000 DM.“ Weitere Frage: Woher man das Geld habe? „Aus Restmitteln“, lautete die schöne Antwort.

Eine Entwicklungspolitik, die sich ein Verschleudern von Steuergeldern auf diese nonchalante Art nicht nur gefallen lässt, sondern die Verschleuderung mitorganisiert und einkalkuliert, ist gemeingefährlich.

Eine neue Mode in der Entwicklungspolitik

Das Gleiche gilt für die neue Mode unter den Entwicklungspolitik-Philosophen: Die Bundeswehr müsse her. Sie bekommt dann zwei neue Titel und Aufgaben aufgeklebt: „CIMIC Zellen und PRT“.

CIMIC: Das war noch die Entwicklung des damaligen Verteidigungsministers Volker Rühe, eine Vorstellung, die ich sehr geschätzt habe: Zivil-militärische Zusammenarbeit im Einsatz. In einer Armee, die von der UNO oder der EU für eine multilaterale Truppe ausgesucht wird, sind einige Bauhandwerker und andere Fachleute immer schon dabei, etwas aus dem Boden zu stampfen, Schulen zu bauen, Ambulanzen fertig zu machen, Straßen mit Brücken fertig zu stellen usw. Das war damals eine gute Entwicklung. Und ich dachte, das wird die Seele von unseren alten Kommissarmeen gründlich verändern. Die Soldaten stehen dann nicht mehr am Wolgastrand und sich nicht mehr die Beine in den Bauch. Sie dürfen etwas tun.

PRT: Unter diesem Abkürzungslabel ist das aber zur Karikatur seiner selbst geworden; Provincial Reconstruction Teams heißen die neuen ISAF-Kontingente. Und die tun so, als ob sie was täten. Sie bauen „natürlich“ keine Schulen mehr im freien Gelände, weil das in Afghanistan zu gefährlich ist. Sie lassen bauen. Nachweislich ist der Preis, den sie an eine Baufirma gegeben haben, um eine Schule, eine Oberschule in Qara Bagh, fertig zu stellen, dreimal so hoch wie der Preis der Schule, die in der gleichen Gegend die Grünhelme achtmal gebaut haben. Die Grünhelme bauen eine solche Schule für 40.000 Euro, die italienischen PRT-Soldaten lassen für 120.000 Euro bauen, so dass man davon ausgehen kann, dass außer einem irrwitzigen logistischen Hürden- und Hindernislauf eigentlich nichts mehr übrig bleibt für die Bevölkerung.

Der Kongoaufenthalt von 200 Bundeswehrsoldaten an einem festen Ort in der Nähe von Kinshasa sowie der Aufenthalt von 580 Soldaten in dem schönen Nachbarland Gabun für genau vier Monate werden an direkten Kosten 56,7 Mio Euro ausmachen. Es kann sein, dass die Kosten noch höher sein werden. Diese Maßnahme ist völlig nichtsnutzig, weil sie für die Bevölkerung absolut nichts bringt. Ich hatte mir erlaubt, diese Summe in Bezug auf den Preis für eine Schule einmal gegenzurechnen. Für 56,7 Mio Euro können die Grünhelme 1.244 Schulen oder 14.000 Mini-Kliniken mit kleiner Chirurgie bauen. Das heißt: bei den korrupten Verhältnissen in der Kongo-Bürokratie wird man die so einfach nicht bauen können. Aber wenn das BMZ oder die deutsche Bundesregierung wirklich ein Land zu „ihrem“ Land ma-

chen würde, dann müsste man natürlich ganz neue und völlig einfache Bedingungen für die Helfer einrichten. Als wir 2004 im Kongo die Registrierung beantragten, ist uns nach vier Monaten Wartezeit auf Kosten unserer Spender der Kragen geplatzt. Als uns nämlich zugemutet wurde, polizeiliche Führungszeugnisse für die Mitglieder unseres Kuratoriums beizubringen, da war uns das zuviel. In dem Kuratorium waren ja so wichtige und prominente Leute wie der damalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse und der Staatssekretär im Bundesverkehrsministerium Ulrich Kasparick. Ich wollte mich für eine solch unverschämte Zumutung bei der Bundesregierung beschweren. Auf Anraten von Prof. Pinger schrieb ich geharnischte Briefe an den Bundeskanzler Gerhard Schröder und die Ministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul. Keine unmittelbare Reaktion. Als wir dann das Land verlassen haben, schrieb uns der Außenpolitik-Berater des Kanzlers, Bernd Mützelburg, einen enttäuschten Brief. Man habe gehört, dass wir uns dort nicht mehr engagieren. Dann könne man auch für uns nichts mehr tun.

Keine Unterscheidung mehr zwischen *Entwicklungs*- und *Not*-Hilfe

Seitdem das BMZ in einem unaufhaltsamen Fortgang zu einem Neben-Außenministerium geworden ist, hat es neben Abteilungen für die sog. langfristige Hilfe ebenfalls große Abteilungen, die sich mit der populären Nothilfe befassen.

Die Not-Hilfe-Aktivitäten nehmen in einem schwindelerregenden Ausmaß zu, zumal die Politik manchmal gar keine andere Möglichkeit sieht und hat, als auf einen politischen Notstand so zu reagieren, dass man unter den Non-Governmental Organisations (NGOs) ein Regierungsbudget verteilt. Das führt schleichend dazu, dass die NGOs oder – wie man sie deutsch abgekürzt nennt – die NROs (Nicht Regierungsorganisationen) immer mehr Empfänger von Regierungsgeld und Regierungssubventionen werden. Sie werden, wie man sich im Anschluss an die schöne Definition von Franz Nuscheler angewöhnt hat zu sagen, QUANGOs genannt: „Quasi Non-Governmental Organisations“. Die Entwicklung weg von der alten guten NGO zur neuen, modisch gestylten QUANGO hat mit den unabdingbar gewordenen „Seerechtsreferenten“ zu tun.

Die früheren Versuche, Nicht-Regierungsinitiativen zu starten, mussten gebieterisch damit beginnen, dass man die eigene Bevölkerung für diese Anliegen gewinnt. Wenn man sie nicht gewinnt, ist das eine demokratische Erfahrung: nämlich die Erfahrung, dass man vergleichsweise eine Wahl nicht ge-

winnt. Bekomme ich also nicht die Zustimmung in Form von Spenden seitens meiner Mitbürgerinnen und Mitbürger, dann muss ich eben einmal zeitweise die Segel streichen. Jetzt treten aber im Fernsehen Personen von Nicht-Regierungsorganisationen auf, wie z. B. Frau Monika Hauser von Medica Mondiale und sagen: Es sei eine Unverschämtheit, dass das Auswärtige Amt oder das BMZ eine bestimmte Maßnahme in Kabul oder in Kigali, in Kinshasa oder in Grozny nicht mehr finanzieren würde. Und sie sagt das so, als ob das Auswärtige Amt gezwungen oder verpflichtet sei, ihr diese Finanzen aus dem Bundeshaushalt – also aus dem Steueraufkommen – zu geben.

Darin liegt eine totale Umkehrung der ursprünglichen NGO-Philosophie. Und da es die völlig selbstverständliche Gewohnheit geworden ist, dass man sich über große Büroeinheiten mit Staatsmitteln aus Budgets der Länder, des Auswärtigen Amtes, des BMZ, der Europäischen Union finanziert, braucht eine NGO heute gar nicht mehr die Anbindung an die Zustimmung der eigenen Mitbürger. Die EU vergibt füllige Projektbudgets so, dass sie sieben Prozent der Projektsumme der Organisation zum eigenen Wirtschaften überlässt. Das bedeutet letztendlich das wirkliche Ende dessen, was wir früher mit dem Ehrentitel „Nicht-RegierungsOrganisation“ genannt hatten.

Dazu kommen vor Ort noch einmal zusätzliche Regierungsgelder, nämlich die Gelder, die die UNO-Töchter von unseren Parlamenten in traditionell abgesicherten Haushaltstiteln empfangen. Diese Gelder geben diese völlig bürokratisierten und faulen und auf Wohlstand erpichten UN-Töchter unter Einbehaltung von 20 % der Summe an die kleineren NGOs weiter, die die Arbeit tun. Wozu man dann noch diese UNO-Agenturen braucht, hat sich der Haushaltsausschuss des Deutschen Bundestages noch nicht gefragt.

Um es noch einmal kurz zu sagen: Die Bürokratie der Staaten hat gesiegt, die Regierungen haben die NGOs aufgekauft, die NGOs haben sich das gern gefallen lassen, weil sie damit ihren großen Verwaltungsapparat gut rechtfertigen und auf Dauer stellen können. Die NGOs, die das nicht mehr sind, also die QUANGOs finden auch nichts dabei, wenn zu ihrer zusätzlichen Finanzierung erneut ein Verwaltungstrakt entsteht, der mit dem, was man mit dem guten deutschen Wort *Hilfe* meint, nichts mehr zu tun hat.

Als die Tsunami-Katastrophe an Weihnachten 2004 losbrach, gab es so viel Bereitschaft, Geld zu spenden, dass einige Organisationen sich zusammentaten und sagten: Wir wollen für diese Aktion gemeinsam werben und Geld sammeln, damit unsere Mitbürger als Fernsehzuschauer nicht verwirrt sind. Das waren: action medeor, ADRA, ASB, AWO-International, Care, Help, die

Johanniter, Malteser, der Paritätische Wohlfahrtsverband und World Vision. Wer nun aber an etwas Aktionistisches und eine Ad-hoc-Vereinbarung gedacht hatte, die sofort nach Ende der Aktionen vorbei wäre, sah sich getäuscht.

Diese 10 QUANGOs haben tatsächlich einen eigenen Dachverband gegründet, der sich in 2006 noch einmal sehr öffentlichkeitswirksam als neue Organisation in Erinnerung brachte: Er hat mittlerweile mehrere Abteilungen, einen Vorsitzenden, eine Geschäftsführerin. Aus einem großen schönen Gebäude in Köln sind sie in ein noch schöneres und größeres Villengebäude nach Bonn umgezogen und bauen darauf, dass sie damit eine größere Repräsentativität haben: „Aktion Deutschland hilft“ (ADH) heißt diese NRO, deren Aufgabe nur darin besteht, Gelder umzuschichten. Um dieser Organisation noch ein bisschen mehr an bürokratischer Arbeit und Existenzberechtigung zu verleihen, haben die Organisationen sich damit einverstanden erklärt, von den Spendern das Geld nicht nur einfach zu bekommen, sondern es noch über eine die Spender belastende Kopf-Büro-Organisation zu kanalisieren. Also, wenn „Help“ jetzt noch etwas in Sumatra Aceh tun will, muss die Vertreterin der Organisation einen Antrag im EU Format an die ADH richten, die das dann ‚prüft’, obwohl diese Leute alle nur Bürohengste sind, also auf die Papierform hin prüfen und dann bewilligen. Schon wieder sind da „Seerechtsreferenten“ am Werk!

So werden die Spenderinnen und Spender in meiner deutschen Gesellschaft hinters Licht geführt. Ich kann nur aufrufen dazu, so etwas nicht mehr zu unterstützen. Neben der bedenklichen Entwicklung von den alten guten NichtRegierungsOrganisationen hin zu QUANGOs ist das die zweite Degeneration: Man gründet Organisationen zur Unterstützung der Organisationen, die die Arbeit tun…

Ich war fasziniert davon, dass das mit der ADH niemandem auffällt. Sie laden ganz feierlich die Journalistengemeinde ein: für das leibliche Wohl ist gesorgt. Am 20. Juni 2006 um 13.00 Uhr zur Einweihung des neuen Aktionsbüros in Bonn, Kaiser-Friedrich-Str. 13. Und: Es spricht die ahnungslose Oberbürgermeisterin von Bonn, Bärbel Dieckmann.

Die „terms of relief“ werden immer schlechter

Früher war es klar: Die kleine Organisation kommt in das Land, um dort nur zu arbeiten und dann wieder zu gehen. Heute kommen Organisationen in die

Katastrophenländer, um ein Office- und Residenzgebäude aufzubauen; um dann später noch ein Gästehaus zu errichten, wo dann die Ehefrauen oder Männer und Kinder auch zum Urlaub kommen können.

Früher kam man herein und konnte bei der entsprechenden Botschaft ein „visa de courteoisie“, also ein kostenloses Visum erhalten, weil die betreffende Regierung ja wusste, dass der Betreffende keinen Handel und keine Geschäfte machen wollte, sondern nur Geschenke mitbrachte für die ländliche und arme Bevölkerung. Das ist alles längst vorbei.

Früher hatte die deutsche Botschaft noch die Aufgabe, sich um ein Rahmenabkommen zu bemühen, das allen deutschen Organisationen und Helfern zur Verfügung stand. Das ist heute alles weithin weg. Die Botschaft verweist auf die Verwaltungstrakts der UNO und der EU.

„Wir haben kriminelle Vereinigungen an der Macht geduldet“

Unter dieser Überschrift wurde am 1. Juli 1992 ein Interview mit dem damaligen Leiter des Deutschen Entwicklungsdienstes in Ost-Afrika, Klaus Thüsing, in der damals noch einflussreichen Frankfurter Rundschau veröffentlicht. Das Interview hat 15 Jahre später seine brisante Geltung behalten. Die Forderungen, die der klarsichtige und fast prophetische Klaus Thüsing damals stellte, sind alle noch nicht eingelöst. Es ist aber unter dem Andrang der Schwarzafrikaner, die monatlich in größeren Scharen sich von den Küsten auf kleinen schmalen Seelenverkäufern auf den Weg nach Teneriffa machen oder nach Lampedusa oder nach Mallorca oder nach Malta, geboten, sich das einmal zu Gemüte zu führen und eine ganz andere Politik zu machen. Die Hilflosigkeit der Politik der Europäer, auch Brüssels, besteht in zwei Dingen:

1. immer neue Konferenzen einzuberufen auf hoher, dann höchster Ebene;

2. die Frage der Zugangsvoraussetzungen zu klären, die natürlich alle schon geklärt sind. Nur MERKE: Völkerwanderungen stoppt man nicht mit den Aktennotizen von Bürohengsten. Oder von „Seerechtsreferenten“!

Das ganze Interview mit Klaus Thüsing, das damals in den Giftschrank kam, weil er sich gegen alle politische Korrektheit darauf eingelassen hatte, die wirklichen Probleme zu benennen und nicht nur die, die der weiteren Bürokratie-Ausdehnung in Europas Hauptstädten und damals Bonn und heute Berlin entgegenstehen, brauche ich hier nicht zu zitieren. Es genügt, zwei Antworten auf zwei Fragen des Interviews zu zitieren:

Die Frankfurter Rundschau fragte: In Nairobi arbeiten einige hundert internationale Institutionen in der Entwicklungszusammenarbeit für Afrika. Welche Erfolge haben diese vielen Organisationen wirklich erbracht?

Thüsing antwortete: Wenn man sich die Entwicklung Kenias in den mehr als 25 (heute: mehr als 40!) Jahren seit der Unabhängigkeit ansieht, mag man zweifeln, ob die kombinierte Anstrengung der vielen Organisationen das Land wirklich vorangetrieben hat. Vor allem die Hoffnung, dass von Großprojekten und dem Aufbau großer Industrien auch die Armen und die nicht auf der Sonnenseite Lebenden etwas abbekommen, ist enttäuscht worden. Wenn man sich die Lebenslage der Bevölkerung ansieht, ist Kenia heute zweifellos ärmer als vor 25 Jahren.

Die Frankfurter Rundschau hakte nach: Was müssten denn die Entwicklungshilfe-Organisationen Ihrer Ansicht nach anders machen?

Thüsings Antwort: Mir ist in den vier Jahren, seit ich hier bin, ein wesentlicher Fehler der europäischen Entwicklungszusammenarbeit in Afrika aufgefallen: Wir haben uns mit korrupten Eliten eingelassen und haben nicht versucht, diese korrupten Eliten zu beseitigen. Das hat historische Ursachen: Nach ihrer Unabhängigkeit sollten diese Länder selbst bestimmen, wer sie führt und welche Regierungsform sie annehmen. Jeder Eingriff galt als neokolonial. Wir haben aber dann auch zugelassen, dass in vielen Ländern Regierungen an die Macht kamen, die nach unseren Rechtsbegriffen geradezu kriminelle Vereinigungen sind, die die Länder zu ihrem Vorteil ausplünderten. Durch die Entwicklungshilfe haben wir diese korrupten Eliten noch gefördert und dabei übersehen, dass für die Mehrzahl der Armen wenig übriggeblieben ist. Das war ein wesentlicher Faktor.

Thüsing hat dieses Interview mit dieser klaren Aussage auch nur einmal gegeben. Der Text wurde von „Seerechtsreferenten“ im BMZ begutachtet und als fachlich nicht kohärent eingestuft. Es wurde dann soweit verbannt, dass man es nur noch in abgelegenen Archiven finden kann. Es ist aber ein Grundtext, an dessen Wirklichkeit man auch 2007 nicht vorbeikommt. Daran krankt alles in der Zusammenarbeit oder der Hilfe. Die 56,7 Mio Euro, die jetzt für die Bundeswehr im Kongo oder dem, was man mit einem verballhornten Wort „Demokratische Republik Kongo“ nennt, sind genau so zum Fenster herausgeworfen wie fast alles, was in dieses riesengroße Land hineingeworfen wird.

Allein die Tatsache, dass man zulässt, dass sich der Staat, der noch nicht einmal die ersten Spurenelemente von Demokratie kennt, „Demokratische Republik Kongo“ nennt, ist ein Hohn. Eine Bürokratie, die zur Anwendung von Infrastrukturverbesserungen in gar keiner Weise in der Lage ist, wird mit Millionen Dollar- und Euro-Beträgen ausgestattet, von denen man am Ende nicht weiß, wohin das Geld geflossen ist.

Der Abgeordnete der CDU-Fraktion im Deutschen Bundestag, Hartwig Fischer, hat bei seinem Besuch im Kongo, in Kinshasa, im Präsidentenpalais im Beisein der deutschen zuständigen Bundesministerin herauszufinden versucht, wo an die 3 Milliarden US Dollar verschwunden sind, die der Kongo für die Entwicklung und den Neuaufbau der eigenen Infrastruktur bekommen hat. Hartwig Fischer hat es als burleske Episode mehrmals erzählt, was der ahnungslose Präsident Joseph Kabila darauf geantwortet hat, der auf diesen Stuhl gekommen ist, weil derjenige, von dem er vielleicht sagen kann, dass es sein Vater war, ermordet wurde: „Mein Planungsminister ist vielleicht nicht kompetent genug.“

Klaus Thüsing war im Bundestag bekannt geworden als der berühmte Rebell, also das Gegenteil und Gegenbild zum „Seerechtsreferenten“. Er war Mitglied in der berühmten „Viererbande“, die bei wichtigen Gesetzesvorhaben 1977 bis 1983 gegen das Kontaktsperregesetz und den Nachrüstungsbeschluss der SPD-Mehrheit votierte. Er schied aus dem Bundestag aus – oder wurde ausgeschieden, weil er auch für die SPD zu stark der Neigung zur Rebellion nachgab. 1988 übernahm Thüsing, der Rebell, die Position des Leiters des „Deutschen Entwicklungsdienstes“ (DED) in Nairobi.

Perspektiven – oder eine unendliche Geschichte

Bis heute hat sich an dem, was daraus gefolgert werden muss, nichts geändert. Wir dürfen mit den kriminellen Vereinigungen keine Geschäfte mehr machen. Wir dürfen nur in den Ländern tätig werden, und das sind vielleicht eines oder zwei in Afrika, in denen es wirklich gelingen kann, auch kleine oder große Projekte so zu stemmen, dass für eine große Zahl an Menschen etwas herauskommt. Groß- oder Klein-Projekte, das spielt keine Rolle; die jungen Menschen in diesen Ländern wollen etwas tun, sie sind intelligent. Jetzt müsste man etwas an der Küste von drei Ländern tun, die alle in Gefahr sind, von der Völkerwanderung überrannt zu werden: Mauretanien, Senegal, Marokko.

Dort müsste man mit diesen Regierungen große Werkstätten für die Berufsausbildung und gleichzeitig Produktionsstätten aufbauen. Aber die Regierungen müssten knallhart wissen, dass sie Projekthilfen nur bekommen, wenn sie mitarbeiten; d. h. wenn sie sich selbst daran beteiligen mit Geld und Manpower, und wenn sie diese Projekte nicht ansehen als Angebote, eine Milchkuh für das eigene Portemonnaie abzusahnen, wie bisher seit 40 Jahren ohne Unterlass oftmals geschehen.

Zwei Voraussetzungen hat der Entwicklungshilfe-Rebell Klaus Thüsing auch genannt. Zum einen müssen wir nicht mehr so romantisch dreinblicken, wenn wir von dem „edlen Wilden“ in Nachfolge von Jean-Jacques Rousseau sprechen. Die edlen Wilden in Afrika sind überhaupt nicht edel. „In einer Stadt wie Nairobi müssen unendlich viele Menschen um ihr nacktes Überleben kämpfen. Solidarische Strukturen können sich da nur schwer entwickeln. Hier ist wirklich homo homini lupus, der eine des anderen Wolf. Jeder versucht sich irgendwie zu retten. Und wenn das im Familienverband nicht mehr möglich ist, dann erwartet man, sobald ein Weißer auftaucht, von ihm die Rettung. Ein Weißer bedeutet Geld und viele Möglichkeiten, die man selber nicht hat. Da entwickelt sich in einem ganzen Volk eine Bettler-Mentalität“.

Zum anderen wusste Klaus Thüsing, dass sich – immer anwachsend verschlimmernd – in der Entwicklungshilfe und humanitären Hilfe eine Parasitenklasse herausgebildet hat, der die Hilfe auch relativ egal ist. Motto: Right or wrong: my salary. Diese Parasiten, zu denen auch die „Seerechtsreferenten“ gehören, aber auch andere nichtsnutzige Berater, leben in Saus und Braus in wunderbaren Villen und Häusern, gut bewacht von den jeweiligen Regierungen in den Hauptstädten. Man nehme nur das kleine Dorf in der Mitte von Kigali, umgeben von Schutzmauern, die dazu dienen, den Wohlstand der Bundesrepublik, der in solchen GTZ-Zentralen überall auf der Welt existiert, nicht so aufreizend für die sonstige Bevölkerung erkennbar zu machen.

Aber die Erkenntnis, dass das mit der Entwicklungshilfe so nicht weitergeht, war bereits 1992 eindeutig. Wir leben aber 15 Jahre später, und mittlerweile ist ein Teil der NGO-Kommunität auch schon davon infiziert.

„Wenn eine Organisation in Europa sagt, ‚Jede Mark, die du spendest, kommt beim Empfänger an’, dann werde ich skeptisch“, sagt Klaus Thüsing: Denn jede Organisation, die vernünftige Entwicklungszusammenarbeit macht, braucht eine Infrastruktur; und die kostet einen Preis.

In der Tat gibt es aber auch Organisationen, bei denen der größte Teil der Mittel für die sogenannten overheads ausgegeben wird, also für die Verwaltungskosten, die anfallen, bevor die sog. Hilfsbedürftigen überhaupt irgendwelche Leistungen erreichen. Dieser Vorwurf gilt ganz wesentlich für die UN-Behörden, er gilt für die EG Entwicklungshilfe (die mittlerweile EU-Hilfe sich tituliert), und er gilt für viele andere große Organisationen. Besonders alle Organisationen, die wie selbstverständlich „Seerechtsreferenten“ anstellen. Bei ihnen drängt sich manchmal die Frage auf: Bedienen die sich eigentlich selbst?!

Bis heute ist nichts an Konsequenz aus jenen Einsichten gezogen worden, die jeder Mann und jede Bundesministerin und jede Staatssekretärin (vgl. Karin Kortmann) bestätigen kann. Es muss das System wirklich an Haupt und Gliedern umgestülpt und reformiert werden. Wir brauchen für das nächste Land in Afrika eine Regierung, die nicht nur widerwillig, sondern mit allem wenigen, was sie hat, mitzieht und mitkämpft und mitmacht. Dann vielleicht kann aus Afrika und dem, was man Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik nennt, noch etwas werden.

Nach 40 Jahren ist es jetzt genug an Experimenten und genug geprobt und genug verdient worden auf unserer Seite, der Seite der Fachbeamten und Großreferenten und Abteilungsleiter, kurz: der „Seerechtsreferenten“. Die muss man zur größeren Hälfte alle herauswerfen und in die Arbeitsämter in Deutschland geben. Man braucht sie für diese Aufgaben nicht.

Dann könnte es sich vielleicht ergeben, dass wir irgendwo wirklich ein Land bekommen, in das die jungen Leute in Afrika ihre Hoffnungen mit Blick auf den Kontinent ausrichten.

Barbara Moschner

Aus Fehlern lernen?

Aus Fehlern lernen? Ist das überhaupt möglich? Versuchen nicht die meisten Menschen, Fehler möglichst zu vermeiden oder eigene Fehler zu verbergen? Sie befürchten, dass diese Fehler etwas über ihre Person aussagen, über ihre (mangelnde) Begabung, über ihre (mangelnde) Intelligenz oder über ihre Begriffsstutzigkeit. Es gibt aber auch Personen, die Fehler als Lerngelegenheiten ernst nehmen. Sie handeln nach dem Motto „Aus Fehlern wird man klug (– drum ist ein Fehler nicht genug)“ oder „mistakes are our friends“. Diese Menschen verstehen Fehler als Lerngelegenheiten, aus der Fehleranalyse gewinnen sie Erkenntnisse für ihr zukünftiges Handeln.

In der aktuellen pädagogischen Literatur lässt sich inzwischen eine Tendenz zum „Lob des Fehlers“ erkennen. Es zeigt sich, dass Menschen, die sich mit ihren Fehlern im eigenen Lerngeschehen produktiv auseinandersetzen, langfristig höhere Lernleistungen erzielen können. Aber lassen sich solche Überlegungen auch auf komplexe gesellschaftliche und politische Systeme übertragen oder kommen in diesen Kontexten noch wichtige andere Faktoren dazu, die berücksichtigt werden müssen? Erste Anregungen zur Beantwortung solcher Fragen soll der folgende Text geben.

Fehler auf individueller Ebene

Auf individueller Ebene können Fehler im Lichte der (frühen) behavioristischen Lerntheorien als unangemessenes Verhalten betrachtet werden, das vermieden werden soll. Basierend auf diesen Überlegungen wurden in Modellen des programmierten Unterrichts richtige Lösungen belohnt und falsche Lösungen bestraft. Aktuelle Ansätze zeigen die motivierende oder demotivierende Funktion von Fehlern im Lerngeschehen auf oder sie weisen darauf hin, dass Fehler immer auch Lerngelegenheiten bieten und deshalb im Unterricht produktiv genutzt werden sollten.

Fehler aus Sicht der behavioristischen Lerntheorien

Untersuchungen in experimentellen Lernlaboren zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die Basis für behavioristische Lerntheorien. In diesen Laborexperimenten sollten Bedingungen identifiziert und isoliert werden, die Lernen verursachen und steuern. Die Behavioristen waren davon überzeugt, dass selbst komplexes Verhalten in einfache und beobachtbare Reiz-Reaktions-Einheiten zerlegt werden kann. Die Beschäftigung mit Vorstellungen, Gedanken und Gefühlen, die nur durch Befragung erschlossen werden konnten, galt als unwissenschaftlich.

Im Zusammenhang mit Fehlern ist das behavioristische Lernmodell der operanten Konditionierung von besonderer Bedeutsamkeit. Der Begriff „operante Konditionierung“ geht auf Laborstudien von Skinner (1904–1990) zurück. In der sogenannten Skinner-Box wurden bei Lernexperimenten Verhaltensänderungen von Tauben oder Ratten belohnt. Wenn die Tiere auf eine bestimmte Stelle pickten oder einen Hebel drückten, bekamen sie Futter. Die Auftretenswahrscheinlichkeit des Pickens und Hebeldrückens konnte dadurch schnell und deutlich erhöht werden. Beim operanten Konditionieren werden neue Verhaltensweisen durch die Verhaltenskonsequenzen gelernt. Belohnungen erhöhen die Auftretenswahrscheinlichkeit oder die Intensität des erwünschten Verhaltens, Bestrafungen oder das Ausbleiben von Belohnungen reduzieren sie. Skinner konnte zeigen, dass selbst in komplexen Situationen ein erwünschtes Verhalten in kleinen Schritten aufgebaut und unerwünschtes Verhalten in kleinen Schritten abgebaut werden kann.

Übertragen auf Fehlersituationen bedeutet dies, dass die Auftretenswahrscheinlichkeit von Fehlern (als eine Form von Verhalten) verringert wird, wenn die Fehler negative Verhaltenskonsequenzen wie Bestrafungen oder den Entzug von Belohnungen nach sich ziehen. In allen unseren Lebensbereichen lassen sich Beispiele finden, in denen diese relativ simple Annahme zum Tragen kommt. In der Kindererziehung wird häufig mit dem Entzug von Belohnungen als Konsequenz auf Fehlverhalten gearbeitet. Kinder, die etwas falsch gemacht haben, bekommen z. B. eine Woche kein Taschengeld, Fernsehverbot oder Hausarrest. Dieser Entzug von Belohnungen soll dazu führen, dass das Fehlverhalten in Zukunft unterbleibt. Im Schulalltag wird Fehlverhalten häufig durch Bestrafungen sanktioniert. Die Schülerinnen und Schüler müssen Strafarbeiten machen, nachsitzen oder ähnlich unangenehme Dinge tun. Sie sollen durch diese Bestrafungen lernen, ihr Fehlverhalten zukünftig nicht mehr zu zeigen. Selbst im Arbeitsleben wird noch mit den einfachen

Mechanismen der operanten Konditionierung gearbeitet. Professorinnen und Professoren erhalten Leistungszulagen zu ihrem Gehalt, wenn sie bestimmte Standards (z. B. Publikationen, Drittmittel, Selbstverwaltungsämter) erfüllen, entsprechen sie diesen Standards nicht, werden die „Fehler“ (zu wenige oder keine Publikationen, Drittmittel oder Ämter) durch den Wegfall oder die Reduzierung von Leistungszulagen „bestraft“.

Betrachtet man also Fehler mit den Augen der behavioristischen Lerntheoretiker, dann sind Fehler gleichzusetzen mit unerwünschtem Verhalten, dessen Auftretenswahrscheinlichkeit durch negative Verhaltenskonsequenzen wie Bestrafungen oder dem Wegfall von Belohnungen verringert werden soll.

Fehler und ihre motivationalen Konsequenzen

In unserer Alltagssprache ist der Begriff „Motivation“ weit verbreitet. Wir fragen uns, warum sich eine Person (oder wir selbst) in einer Situation so und nicht anders verhält und spekulieren über Gründe und Ursachen des gezeigten Verhaltens. Diese Gründe können wir nicht beobachten, sondern nur erschließen. Wir stellen Vermutungen an, deren Plausibilität wir durch unsere Erfahrungen mit der beobachteten Person und mit ähnlichen Situationen stützen.

Eine weit verbreitete wissenschaftliche Definition von Motivation geht auf Heinz Heckhausen (1980) zurück. Er definiert Motivation als ein „hypothetisches Konstrukt, mit dem die Richtung, die Dauer und die Intensität“ von Verhalten erklärt wird. Häufig sind verschiedene Gründe für gezeigtes Verhalten verantwortlich, die im Zusammenspiel auftreten. Meist steht jedoch eine Form der Motivation im Vordergrund.

Carol Dweck (1999) hat sich besonders intensiv mit den motivationalen Konsequenzen von Fehlern bei unterschiedlichen Personen beschäftigt. Sie geht davon aus, dass wir alle implizite Theorien über uns selbst, über unsere Fähigkeiten, Anlagen und Begabungen haben. Diese impliziten Persönlichkeitstheorien sind zeitlich stabile und kontextübergreifende Wahrnehmungs- und Denkstrukturen. Sie wirken als Wahrnehmungsfilter und Ordnungsschemata, die Einfluss auf unser Verhalten haben. Insbesondere implizite Theorien über die Veränderbarkeit von Intelligenz (vgl. Dweck/Leggett 1988) haben Einfluss auf unsere Motivation und unser Verhalten in Leistungssituationen.

Manche Menschen glauben, dass Intelligenz veränderbar ist und prinzipiell gesteigert werden kann („incremental theory“). Sie gehen davon aus, dass

Eigenschaften und Begabungen variabel sind und durch die eigene Person beeinflusst werden können. Jeder Mensch kann nach dieser Theorie etwas dazulernen und klüger werden, die Voraussetzung dazu ist aber harte Arbeit, Anstrengung, und das ständige Bestreben, etwas dazuzulernen. Andere Menschen glauben, dass Intelligenz unveränderbar ist („entity theory"). Eigenschaften, Begabungen und auch psychische Merkmale werden von ihnen als stabil und nicht zu beeinflussen angesehen. Weil Intelligenz als ein hohes Gut angesehen wird, hoffen die meisten Personen, die dieser Theorie anhängen, dass sie selbst zu den Intelligenten gehören.

Personen, die glauben, ihre Fähigkeiten und ihre Intelligenz nicht beeinflussen zu können („entity theory"), sind häufig Leistungszielen verpflichtet. Sie verbinden mit Leistungssituationen in erster Linie die Bewertung der eigenen Fähigkeiten. Für diese Personen ist es in Leistungssituationen von zentraler Bedeutung, hohe Fähigkeiten unter Beweis zu stellen und möglichst gut zur Geltung zu bringen, um Belohnungen zu erhalten oder geringe Fähigkeiten zu verbergen, um Bestrafungen zu vermeiden.

Lernziele werden dagegen durch „incremental theories" begünstigt. Für Personen mit Lernzielen besteht das vorrangige Ziel in einem Zugewinn an Wissen oder Können. Von diesen Personen werden Lern- und Leistungssituationen als Möglichkeit angesehen, neue Fertigkeiten zu erwerben und vorhandene Kompetenzen zu erweitern.

Personen mit Lernzielen unterscheiden sich in Bezug auf ihr Leistungsniveau und ihr Leistungsvermögen nicht grundsätzlich von Personen mit Leistungszielen (vgl. Dweck 2002; Dweck/Leggett 1988). Große Unterschiede zeigen sich jedoch beim Umgang mit Misserfolgen:

Für Personen mit Leistungszielen sind Misserfolge selbstwertbedrohlich. Führen diese Menschen den Misserfolg auf mangelnde eigene Fähigkeiten zurück, dann unternehmen sie keine weiteren Anstrengungen. Sie glauben, dass sie sich keine Fehler leisten können, denn diese Fehler könnten ein Indiz für ihre mangelnde Intelligenz sein. Selbst Anstrengung sehen sie als ein Zeichen mangelnder Begabung an. Deshalb vermeiden sie Anstrengungen und Herausforderungen, geben schnell auf und zeigen eher hilfloses Verhalten.

Personen mit Lernzielen dagegen strengen sich nach Misserfolgen mehr an, suchen weitere Herausforderungen und fühlen sich durch den Misserfolg in ihrem Selbstwert nicht bedroht. Aus ihrer Perspektive ist ein Misserfolg ein

Feedback über noch nicht ausreichend vorhandene Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten können jedoch längerfristig durch Übung und Anstrengung verbessert werden.

Sowohl Köller (1998) als auch Dweck und Sorich (1999) konnten zeigen, dass Schülerinnen und Schüler mit einer hohen Lernzielorientierung höhere Lernerfolge erzielten als Jugendliche mit einer stärkeren Leistungszielorientierung. Basierend auf diesen Ergebnissen fordern Köller und Schiefele (2006) im schulischen Unterricht eine Lernzielorientierung zu forcieren.

Fehler und ihre emotionalen Konsequenzen

Insbesondere mit den emotionalen Konsequenzen von Fehlern haben sich Oser und Spychiger (2005) beschäftigt. Schon der Titel ihres Buches „Lernen ist schmerzhaft" deutet darauf hin, dass es häufig ein mühsamer und emotional schwieriger Weg ist, durch Fehler und Irrtümer zum Richtigen zu kommen.

Die Autoren definieren Wissen und „negatives Wissen" als zwei Seiten einer Medaille, die bestimmen, wie wir die Welt sehen. Negatives Wissen ist dabei ebenso bedeutsam wie (positives) Wissen als die andere Seite der Medaille. Durch negatives Wissen erkennen wir, was etwas nicht ist (deklaratives negatives Wissen), wie etwas nicht funktioniert (prozedurales negatives Wissen), welche Strategien nicht zur Lösung eines Problems führen (strategisches negatives Wissen) und welche Zusammenhänge nicht stimmen (konzeptuelles negatives Wissen). Für den Lernprozess ist negatives Wissen ebenso bedeutsam wie positives Wissen und darf deshalb nicht verdrängt werden. Erst die Erkenntnis des Falschen oder des Gegensätzlichen setzt Abgrenzungsprozesse in Gang.

Negatives Wissen entsteht durch Fehler (Oser und Spychiger meinen damit Erfahrungen negativer Art) und durch Konstruktions- und Abgrenzungsprozesse. Um dieses Wissen aufzubauen ist der richtige Umgang mit Fehlern von entscheidender Bedeutung. Wer seine Fehler nicht erkennt, kann sein Verhalten auch nicht ändern. Dabei ist die Einsicht wichtig, dass etwas falsch definiert, falsch abgebildet, falsch entwickelt oder falsch abgelaufen ist.

Fehler, Falsches oder Irrtümer müssen einer Person bewusst werden, um negatives Wissen aufzubauen. Wenn falsches Denken keine Konsequenzen hat, dann ist es auch nicht wirksam. Es wirkt dann nicht als Schutzwissen.

Die Frage, wie wir aus unseren Fehlern lernen können und wie aus unseren Fehlern ein Schutzwissen oder ein inneres Warnsystem entsteht, ist jedoch nicht leicht zu beantworten. Sehr bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Fehlerkultur, also der subtile Umgang mit Fehlern. Wir können nur aus unseren Fehlern lernen, wenn uns überhaupt bewusst gemacht wird, dass wir etwas falsch gemacht haben. Zudem müssen wir erkennen können, was stattdessen richtiger gewesen wäre. Ideal sind wiederkehrende Situationen, in denen das Richtige geübt werden kann. Von entscheidender Bedeutung ist es zudem, dass Personen, die Fehler machen, nicht beschämt werden. Scham entsteht, wenn Menschen in sozialen Situationen oder in der Öffentlichkeit bloßgestellt werden. Scham verletzt das Ehrgefühl. Die so bloßgestellten Personen entwickeln die Angst, dass sie in Zukunft wieder in so eine Situation kommen könnten. Diese Angst verhindert die Verarbeitung von Fehlerwissen zu Schutzwissen. Die Person ist mehr damit beschäftigt, ihr beschädigtes Selbstwertgefühl zu kitten, als sich mit dem Fehler zu beschäftigen.

Nicht alle unsere Fehler führen also dazu, dass negatives Wissen generiert wird. Intelligentes Fehlermachen ist nicht immer leicht, und das Richtige muss im Rahmen der Handlungsmöglichkeiten einer Person liegen. Entstehen Fehler in Überforderungssituationen, ist die Barriere für das Richtige in dieser Situation zu hoch. Es kann von der Person nicht geleistet werden, deshalb muss dann eher die Situation geändert werden.

Wir entwickeln Schutzwissen aber nicht nur durch das Lernen aus eigenen Fehlern, sondern auch aus denen von Kolleginnen und Kollegen (die dann als negative Modelle wirken). Lernen aus Planspielen oder im Simulator sind weitere Möglichkeiten, um Schutzwissen aufzubauen. Durch das Verstehen der Fehler und die kognitiven und emotionalen Reaktionen bildet sich so das Schutzwissen heraus.

Fehler in institutionalisierten Lernsituationen

Spychiger, Oser, Hascher und Mahler (1999) sehen die Entwicklung einer Fehlerkultur in der Schule als wichtigen Beitrag zur Qualitätsentwicklung von Schulen. Sie fordern von den Schulen den „Mut zum Fehlermachen“ ein, denn wer Neues ausprobieren soll, muss auch Fehler machen dürfen. Ausgehend von der Prämisse, dass Fehler ein integraler Bestandteil des Lernprozesses sind und das Vermeiden von Fehlern Lernprozesse behindert, fordern sie den Aufbau einer positiven Fehlerkultur in der Schule, die durch Vertrauen in der pädagogischen Interaktion gekennzeichnet ist. Schülerinnen und Schüler

müssen darauf vertrauen können, dass sie wegen eines Fehlers nicht bloßgestellt, beschämt oder gedemütigt werden, sondern dass ihre Fehler kreativ und produktiv genutzt werden, um das Richtige zu entwickeln, zu verdeutlichen und zu lernen. Dies setzt eine Fehleranalyse und eine Suche nach den Fehlerursachen voraus. Internationale Schulvergleichsuntersuchungen (z. B. die TIMMS-Videostudie; Baumert et al. 1997) zeigen jedoch, dass es große Unterschiede im Unterricht in verschiedenen Ländern im Hinblick auf die Fehlerkultur gibt. Während Lehrerinnen und Lehrer in Deutschland, aber auch in den USA von ihren Schülerinnen und Schülern die eine „richtige Lösung“ und den „richtigen Lösungsweg“ einfordern, zeichnet sich der Unterricht etwa in Japan durch einen gänzlich anderen Unterrichtsaufbau aus. Die Schülerinnen und Schüler dort werden ermuntert, Lösungswege selbst zu entwickeln, Alternativen zu suchen, falsche und richtige Wege zu gehen und durch den Vergleich falsche Lösungswege von richtigen zu unterscheiden. Im internationalen Leistungsvergleich liegen die Leistungen der japanischen Schülerinnen und Schüler deutlich höher als die der deutschen.

Oser und Spychiger (2005) zeigen anschaulich, wie Lehrpersonen den Aufbau einer positiven Fehlerkultur verhindern. Bei der Korrektur von Fehlern nutzen sie das Falsche nicht, um das Richtige zu verdeutlichen. Sie beschäftigen sich nicht damit, ob eine falsche Antwort auf Nicht-Wissen, falschen Annahmen oder Hypothesen oder falschen Lösungswegen beruht. Falsche Konzepte, falsche Regeln oder fehlerhafte Routinen werden jedoch nicht bewusst und damit überhaupt zugänglich für eine Korrektur, wenn die Lernenden kein Verständnis für das Richtige in Abgrenzung zum Falschen entwickeln können. Als besonders ungeeignet für eine positive Fehlerkultur im Unterricht stellen die Autoren das so genannte „Bermuda-Dreieck“ im Unterricht heraus. Dies ist meist im Frontalunterricht zu beobachten: Die Lehrerin oder der Lehrer ruft eine Schülerin oder einen Schüler auf und erhält eine falsche oder lückenhafte Antwort. Diese Antwort wird dann von der Lehrperson als „falsch“ oder „nicht ganz richtig“ beurteilt und anschließend wird sofort eine andere Schülerin oder ein anderer Schüler aufgerufen, von dem oder der eine richtige Antwort erwartet werden kann. Auf diese Art und Weise wird die Chance vertan, Fehler produktiv zu nutzen und durch die Analyse des Fehlers das Richtige zu erkennen.

Aufgrund ihrer langjährigen Studien sind Oser und Spychiger (2005) überzeugt, dass sich guter Unterricht durch eine „Fehlerermutigungsdidaktik“ auszeichnet, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Fehler als normal angese-

hen werden und beim Aufbau von negativem Wissen eine entscheidende Rolle spielen. In einem so gestalteten Unterricht sind die Lernenden aktiv und kreativ, sie stellen eigene Fragen, äußern eigene Meinungen und haben genügend Zeit zum Denken und Formulieren. Fehler werden nicht übergangen oder ignoriert, sondern besprochen, analysiert und ausgewertet. Die Lehrperson knüpft an den Denkprozessen der Schülerinnen und Schüler an und ermöglicht ihnen so, ihre eigenen Lernprozesse selbstkritisch und offen zu reflektieren, zu hinterfragen oder zu korrigieren. Lernen durch Einsicht wird auf dieser Grundlage überhaupt erst möglich. Als einen möglichen Baustein einer Fehlerermutigungsdidaktik wird das genetische Lernen nach Wagenschein (1968) angesehen. Bei diesem Unterrichtskonzept wird den Lernenden die Gelegenheit gegeben, im naturwissenschaftlichen Unterricht große naturwissenschaftliche Erkenntnisse „nachzuentdecken“ und sich so mit den gleichen Schwierigkeiten und Irrtümern herumzuplagen, die auch historisch zu neuen Erkenntnissen geführt haben. Die Schülerinnen und Schüler können so verstehen, dass (naturwissenschaftliche) Erkenntnisse häufig erst in Abgrenzung von Jahrhunderte andauernden Irrtümern und Fehlkonzepten entstanden sind, die aufgrund neuer Untersuchungsmethoden oder Kombination mit anderen Erkenntnissen von einzelnen Personen in Frage gestellt wurden. Erst die Abgrenzung von den Fehlvorstellungen konnte diese neuen Erkenntnisse ermöglichen.

Fehler auf gesellschaftlicher Ebene

Lässt sich aus dem bisher Gesagten etwas ableiten für den Umgang mit Fehlern auf gesellschaftlicher oder auf politischer Ebene? Ist es auch auf dieser Ebene möglich, aus Fehlern zu lernen und das Richtige in Abgrenzung des Falschen zu erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht, denn in komplexen Handlungssituationen liegt das Richtige nicht unmittelbar auf der Hand, sondern kann aus unterschiedlichen Perspektiven (z. B. politischen Grundeinstellungen, religiösen Überzeugungen, wirtschaftlichen Interessen usw.) ganz unterschiedlich beurteilt werden. Selbst wenn Fehler einhellig erkannt werden, lassen sich aus dieser Analyse nicht immer eindeutige Handlungskonsequenzen entwickeln, da die Komplexität der Situation und die Abschätzung der Folgen möglicher Interventionen unsere kognitiven Kapazitäten häufig überschreitet (vgl. Dörner/Kreuzig/Reither/Stäudel 1983) und die Verantwortung für die Lösung des Problems nicht eindeutig, sondern diffus ist.

Trotz dieser großen Einschränkungen sind wir nicht dazu verurteilt, alle Fehler, die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte gemacht hat, immer wieder zu machen. Oser und Spychiger (2005) nennen dieses stellvertretende Lernen aus den Fehlern anderer in der Geschichte „advokatorisches negatives Wissen“. Wir müssen nicht die Konsequenzen aller gesellschaftlichen und politischen Fehler selbst erfahren, sondern können stellvertretend aus den Erfahrungen vergangener Generationen oder anderer Länder lernen. Sätze wie „Nie wieder Auschwitz“ oder „Nie wieder Tschernobyl“ stehen für die Erkenntnis, dass so etwas nie wieder passieren darf und eine eigene Verantwortung zur Verhinderung solcher Grausamkeiten und Unglücke anerkannt wird. Es wird versucht, die Fehler, die dazu geführt haben, genau zu analysieren und in Zukunft zu vermeiden. Dabei versuchen ältere Generationen den jüngeren ihre Erkenntnisse zu vermitteln und so stellvertretendes Lernen zu ermöglichen. Wissenschaft und Religion haben in diesem Kontext eine wichtige Bedeutung. Traditionswissen wird aber auch durch literarische Produkte wie Märchen, Legenden, Sagen, Geschichten, Romane, Gedichte und historische Berichte in Filmen und im Fernsehen weitergegeben. Alle diese Mittel der kulturellen Erinnerung sollen uns helfen, von den Schwächen der anderen konstruktiv zu lernen. Durch diese Mittel wird aufgezeigt, welche Fehler gemacht wurden, welche gesellschaftlichen Normen übertreten wurden und welche Fehler langfristig zum Scheitern geführt haben. Allerdings kann uns dieses advokatorische negative Wissen in aktuellen politischen und gesellschaftlichen Problemsituationen auch nicht den einen richtigen und sicher erfolgreichen Lösungsweg aufzeigen. Es kann uns nur helfen, Richtiges und Falsches klarer voneinander abzugrenzen, es kann aufzeigen, was nicht funktioniert, was nicht zusammenpasst oder was nicht akzeptiert werden kann. Es kann die überwältigende Komplexität möglicher Lösungswege etwas reduzieren, es kann uns helfen, bestimmte Fehler zu vermeiden, ohne jedoch eine einzig mögliche Handlungsoption aufzuzeigen.

Ausblick

Menschen haben ein Bedürfnis nach Sicherheit. Sie möchten wissen, was richtig oder falsch, gut oder schlecht ist. Sie möchten wissen, welches Verhalten welche Konsequenzen nach sich zieht, welchem Ratschlag sie trauen können oder nicht. Klare Strukturen, Regeln, Sitten und Gebräuche, Traditionen, Gesetze und Verhaltensvorschriften befriedigen dieses Sicherheitsbedürfnis. In modernen Gesellschaften wird es jedoch zunehmend wichtiger,

mit Unsicherheiten zu leben, Ungewissheiten zu ertragen und sich auch in neuen Situationen zurechtzufinden. Unsere Wissensbestände ändern sich so schnell, dass der Rückgriff auf bisher Bekanntes nicht immer weiterführend ist. In solchen Gesellschaften haben Menschen mit einer höheren Ambiguitätstoleranz Vorteile. Diese Menschen können mit Unsicherheiten umgehen, sie sind allem Neuen gegenüber aufgeschlossen, sie sind ständig bestrebt, neue Erkenntnisse zu gewinnen und sich weiterzuentwickeln. Eine positive Fehlerkultur kann diese Ambiguitätstoleranz fördern. Es ist offensichtlich, dass neuartige Situationen auch neue Handlungsoptionen ermöglichen und fordern. Nur wer keine Angst davor hat, neue Wege zu gehen, neue Möglichkeiten auszuprobieren, verschiedene Optionen gegeneinander zu testen und sich dabei auch erlauben kann, Fehler zu machen, wird mit diesen neuartigen Situationen gut umgehen können. Wir werden dabei erkennen müssen, dass Versuch und Irrtum nicht immer so nahe beieinander liegen, wie in den Experimenten der Behavioristen, sondern dass sich manche Entscheidungen, die kurzfristig positive Konsequenzen nach sich ziehen, langfristig als Fehler entpuppen. Moderne Gesellschaften kommen nicht ohne lebenslanges Lernen aus; wer davon ausgeht, dass jeder Fehler ein Ausdruck mangelnder Intelligenz oder mangelnder Begabung ist, wird es deshalb schwer haben. In Kindergarten, Schule und Hochschule ist es wichtig, auf dieses lebenslange Lernen vorzubereiten und dabei Fehler, Misserfolge, aber vielleicht auch persönliche Krisen als wichtige Lerngelegenheiten wertzuschätzen, die geeignet sind, für zukünftige Situationen Schutzwissen bereitzustellen.

Auch auf gesellschaftlicher und politischer Ebene können Fehler, Fehlentwicklungen und Misserfolge eine wichtige Funktion haben. Die gezielte Analyse solcher Fehlentwicklungen und ihre möglichst umgehende Korrektur sind notwendig, um längerfristige gravierende Konsequenzen solcher Fehler zu vermeiden. In diesem Kontext kann jedoch besonders häufig beobachtet werden, dass Fehler zwar erkannt, aber nicht verändert werden. In individuellen Lernsituationen ist jeder Einzelne verantwortlich dafür, das Beste aus eigenen Fehlern zu machen und sie für das eigene Lernen zu nutzen. Im gesellschaftlichen und politischen Bereich ist die Verantwortungsfrage nicht immer klar definiert; es kommt zu einer Verantwortungsdiffusion oder der fatalistischen Einschätzung, als einzelner oder als „kleines Licht“ solchen Fehlentscheidungen nicht entgegensteuern zu können. Die interessante Frage, warum einzelne Menschen in solchen Situationen trotzdem Verantwortung übernehmen, fest davon überzeugt sind, durch eigenes Tun etwas verändern zu können und sich nicht in ihre private Welt zurückziehen, kann an dieser

Stelle nicht behandelt werden, ist aber von verschiedener Seite schon spannend untersucht worden (vgl. z. B. Bierhoff; Batson u. a.).

Literatur

Baumert, J. et al. (1997): TIMMS. Mathematisch-naturwissenschaftlicher Unterricht im internationalen Vergleich. Deskriptive Befunde, Opladen.

Batson, C. D./Ahmad, N./Tsang, J. (2002): Four motives for community involvement. Journal of Social Issues, 58, 429–445.

Bierhoff, H. W. (2006): Entwicklung prosozialen Verhaltens und prosoziale Persönlichkeit, in: Bierhoff, H. W./Frey, D. (Hg.): Handbuch der Sozialpsychologie und Kommunikationspsychologie, Göttingen, 158–165.

Dörner, D./Kreuzig, H. W./Reither, F./Stäudel, T. (Hg.) (1983): Lohhausen. Vom Umgang mit Unbestimmtheit und Komplexität, Bern.

Dweck, C. S. (1999): Self-theories. Their role in motivation, personality, and development, Philadelphia, PA.

Dweck, C. S. (2002): Beliefs that make smart people dumb, in: R. J. Sternberg, R. J. (Ed.): Why smart people can be so stupid, New Haven.

Dweck, C. S./Leggett, E. L. (1988): A social-cognitive approach to motivation and personality. Psychological Review, 95, 256–273.

Dweck, C. S./Sorich, L. (1999): Mastery-oriented thinking, in: Snyder, C. R. (Ed.): Coping, New York.

Heckhausen, H. (1980): Motivation und Handeln, Berlin.

Köller, O. (1998): Zielorientierungen und schulisches Lernen, Münster.

Köller, O./Schiefele, U. (2006): Zielorientierungen, in Rost, D. H. (Hg.): Handwörterbuch Pädagogische Psychologie, Weinheim, 880–886.

Oser, F./Spychiger, M. (2005): Lernen ist schmerzhaft. Zur Theorie des Negativen Wissens und zur Praxis der Fehlerkultur, Weinheim.

Spychiger, M./Oser, F./Hascher, T./Mahler, F. (1999): Entwicklung einer Fehlerkultur in der Schule, in: Althof, W. (Hg.), Fehlerwelten. Vom Fehlermachen und Lernen aus Fehlern, Opladen.

Wagenschein, M. (1968): Verstehen lernen, Weinheim.

Horst-Eberhard Richter

Die Krise der Männlichkeit in der unerwachsenen Gesellschaft*

Als der britische Philosoph Francis Bacon an der Schwelle der Neuzeit vor 400 Jahren seine berühmte Zukunftsvision in Form eines utopischen Staates „Neu-Atlantis“ entwickelte, war er sicher, dass ein *männliches* Zeitalter bevorstehe. Noch war die 300 Jahre währende Hexenjagd nicht ganz ausgestanden, da erkannten Bacon und andere führende Geister die Chance, mit rationaler Erkenntnis die den Frauen bisher zugeteilten magischen Zauberkräfte zu bannen. Man brauchte keine Hexenüberwachung mehr, wenn der vom Intellekt geleitete männliche Wille die Innenwelt der Triebimpulse und Leidenschaften von der Ratio absperrte. Der Gesamtbereich des Emotionalen wurde gleichsam gettoisiert, um der Ratio den Weg zur wissenschaftlichen Beherrschung der Natur freizumachen. Der innere Spaltungsprozess spiegelte sich in einer Festschreibung der Geschlechterrollen wieder: Der Mann machte sich auf, mit technisch angewandter Wissenschaft die Herrschaft über die Natur anzutreten. Der scheinbar kindlicheren, dümmeren und labileren Frau verblieben als Wirkungsbereiche Familie, Liebe, Erziehen und Helfen. Diese Aufteilung von männlich und weiblich galt als natürlich.

Wie also sieht Bacons Zukunftsstaat „Neu Atlantis“ aus? Er verfügt über Flugmaschinen und U-Boote. Winde werden von Maschinen aufgefangen. Künstlicher Regen und Schneefall werden produziert. Stürme und Überschwemmungen lassen sich vorausberechnen. Die Entsalzung von Meerwasser wird beherrscht. Nach Belieben kann man Geruchs- und Geschmacksstoffe herstellen und Lebensmittel vor Verwesung schützen. Tierversuche helfen, neue Medikamente zu finden und die Chirurgie voranzubringen. Hörgeräte bewähren sich gegen Schwerhörigkeit. Wolkenkratzer ragen bis zu einer halben Meile empor, also bis zu der Höhe, die demnächst erst der Burj Dubai in den Emiraten mit 705 Metern erreichen wird.

---

* Vortrag für das Evangelische Bidungswerk im Hospitalhof in Stuttgart am 22.05.2007. Die Vortragsfassung wurde beibehalten.

Man sieht: Bacon hat einen Riesensprung über Rousseau, die französische Revolution und die Romantik hinweg vollbracht. Wie aber ist der Geist beschaffen, der die wissenschaftlich-technische Revolution vorwegnimmt? Er ist im zitierten Sinne rein männlich. Der Mann will herrschen. Die Bezeichnung „Superman“ ist übrigens eine Erfindung von Bacon. Als schwächlich und „weibisch“ gelten Bacon alle aus der Gefühlswelt aufsteigenden Regungen. In keinem seiner berühmten 58 Essays spielen Frauen eine nennenswerte Rolle. Liebe nennt Bacon ein Kind der Torheit. Liebe und Weisheit schließen einander aus, darin erklärt er sich einig mit dem griechischen Schriftsteller Plutarch. Großer Geist und große Werke verschließen der Liebe als einer Form der Schwäche die Tür. Es ist die Geburtsstunde des Stärkekults. Der Mann will über sich hinauswachsen, die Welt neu- oder umschaffen. Bacon erklärt nicht, wie später Nietzsche: Gott ist tot. Er rät, an ihm festzuhalten. Aber u. a. deshalb, weil dieser den Menschen so veredeln könne, wie es der Mensch als eine Art Gott-Stellvertreter in der Erziehung von Hunden vollbringe. Gott also als nützlicher Erziehungshelfer. Bacon erkennt den Mann schon auf dem Wege, sich die Allmacht und die Grandiosität des Gottesbildes selbst zu introjizieren.

Aber wo bleibt die Moral? Sie nimmt bei Bacon erwartungsgemäß keinen besonderen Raum ein. Sein Sinn steht nach Macht. Von Machiavelli inspiriert, legt er seinem Karriere-Ehrgeiz kaum Hemmungen auf. Mit mancherlei Intrigen und Rankünen bahnt er seinen Aufstieg vom unbezahlten „Geistlichen Rat“ zum „General Attorney“ bis hinauf zum „Siegelbewahrer“, schließlich bis zum „Pair des Königreiches“, ehe er mit einer bösen Bestechungsaffäre auffliegt und nunmehr die gleiche Gnadenlosigkeit erntet, die er bisher die anderen spüren ließ. Kurzfristig wird er sogar im Tower eingesperrt. Plötzlich tut sich der Abgrund hinter dem Übermut des narzisstischen Superman-Traums auf. Der Absturz erscheint wie eine logische Folge der Abspaltung der als „weibisch“ verworfenen sozialen Bindungskräfte, der Demut, der Scham und der Ehrfurcht. Da wir so viel von unserer Gegenwart in Bacons Utopie-Welt wiederfinden, könnte man sich doch fragen, ob in seinem Schicksal nicht eine Warnung an uns enthalten wäre? Schließlich haben sich psychische und materielle Korruption auch bis in die höchsten Etagen der Gegenwartsgesellschaft hineingefressen.

*

400 Jahre später. Die von Bacon vorausgesagte wissenschaftlich technische Revolution ist längst in vollem Gange. Und in der Tat ist es bis ins letzte

Jahrhundert hinein *der Mann*, der mit seinen Entdeckungen und Erfindungen den Fortschritt im hergebrachten Sinne vorantreibt. Noch 1930 pocht Sigmund Freud darauf, dass die Kulturarbeit eindeutig eine Männersache sei, während die Frauen von Natur aus für die Bereiche Familie und Sexualität ausersehen seien. Denn sie könnten, laut Freud, weniger gut sublimieren, d. h. triebhafte in geistige Energie verwandeln. Freud geht sogar so weit, die Männer davor zu warnen, sich zu viel Energie von den Frauen entziehen zu lassen. Damit verfällt er einem noch damals gängigen, von Hufeland eingeführten Vorurteil, dass jedes Individuum mit einem bestimmten Quantum an Energie ausgestattet sei, das für geistige Arbeit fehle, wenn es für Sexualität verbraucht werde.

Nun ist es aber, wie wir alle wissen, ganz anders gekommen. Wir müssen die Definitionen für Männlichkeit und Weiblichkeit umdenken. Scharenweise machen die Frauen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft Karriere, und manche klettern auch schon ohne Sauerstoffflaschen auf Achttausender. In hohen Ämtern entfalten Frauen hervorragende Führungsqualitäten. Ihre Durchsetzungskraft verunsichert nun viele Männer, die glauben, sich auf ihre traditionelle Rollendominanz stützen zu können. Aber eben das funktioniert nicht mehr.

Die beiden gut beobachtenden Autoren Andreas und Stephan Lebert, die gerade ein Buch mit dem Titel „Anleitung zum Männlichsein“ herausgebracht haben, erklären rund heraus: Es werde Zeit, dass die Männer wieder Männer werden. Warum sind sie es denn nicht? Weil es ihnen, so die Autoren, an Selbstständigkeit fehle. Beispiel: Die Männer stellen sich als souverän dar, geraten aber sofort in Angst, wenn sie sich nicht anklammern können. Beweis: Noch niemals habe ein Mann eine Frau verlassen können, ohne gleich eine neue an der Hand zu haben. Frauen hingegen seien imstande sich zu trennen, auch wenn sie danach allein dastehen. Das ist zwar nicht allgemeingültig, aber tendenziell wohl zutreffend. Also, könnte man oberflächlich folgern, müssten die Männer sich schleunigst mehr Selbstsicherheit antrainieren.

Aber lassen Sie mich erst einmal in die Tiefe steigen und grundsätzlich über *das Problem der Abhängigkeit* nachdenken. Wie mag es dazu gekommen sein, dass wir klischeehaft Unabhängigkeit als Merkmal von Männlichkeit eingestuft haben, während wir Frauen eher als bindungsbedürftig erklären? Da komme ich wieder auf Francis Bacon, den prophetischen Vorausdenker der Moderne zurück. Sie erinnern sich, meine Damen und Herren, dass ich

Bacon als Verächter von Schwäche charakterisiert habe, sogar auch von Liebe, denn auch diese sei eine Schwäche und beeinträchtige den Aufstieg zur Macht durch Wissenschaft. Es war der Moment in der Renaissance, als sich das Individuum entschloss, seine Glaubensergebenheit einzuschränken und die Wissenschaft als Weg zur Befreiung von Unmündigkeit zu nutzen. Und in der Tat waren es Männer, die dabei vorausgingen, während die Frauen noch stärker am Glauben haften blieben. Der Mann wurde zum Eroberer und Entdecker, so dass Freud, wie schon zitiert, noch 1930 den Mann als vermeintlich fortschrittlicheren Kulturarbeiter davor warnte, zu sehr dem retardierenden Bindungsverlangen der Frau nachzugeben. Der Mann erschien ihm als der Erwachsenere, die Frau als die Kindlichere.

Da ist aber nun der wunde Punkt: Ist dieses phallisch narzisstische Aufwärtsstreben des Mannes tatsächlich ein großartiger Sprung zur Selbstbefreiung oder nicht vielmehr nur Verleugnung einer vorhandenen Abhängigkeit, die nicht kindlicher Rückstand ist, sondern ein Wesensmerkmal der menschlichen Existenz? Ist die Frau nicht deshalb selbstsicherer als der Mann, weil sie um ihre Gebundenheit *weiß* und deshalb mehr inneren Halt hat, während der Mann von der eigenen Gebundenheit nur nichts wissen will und deshalb leicht in Panik verfällt, wenn er allein dasteht? Kurz gesagt, wir sind alle abhängig. Nur die Frau weiß es und akzeptiert es. Der Mann muss dafür bezahlen, dass er es nicht wissen will.

Als Psychoanalytiker benutze ich gern Menschen, um mir an ihnen typische Merkmale des Zeitgeistes deutlich zu machen. Ein Mann, der als philosophischer Wegweiser den Machtehrgeiz der Moderne so krass wie kaum ein zweiter vorgezeichnet hat, ist Friedrich Nietzsche. Er hat den Superman Zarathustra als Leitfigur entworfen, leicht erkennbar als Spiegelung seines idealen Selbstbildes. Dieser Zarathustra wird zur Personifizierung eines gigantischen Machtwillens. Das liest sich beispielsweise unter anderem so:

„Was ist gut? Alles was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles was aus der Schwäche stammt.“ „Die Schwachen und Missratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen usw. usw.“

Meine Generation hat diesen Macht-, Größen- und Ausrottungswahn noch als Handlungsprinzip mit allen furchtbaren Folgen kennen gelernt. Aber die Biographie enthüllt die Kehrseite dieses Zarathustra-Nietzsche. Er ist der

geniale Sohn einer ihn ebenso vergötternden wie umklammernden Mutter, deren Fesselung er nur in seinen megalomanischen Phantasien und Texten entgehen kann, während er in der Realität in der männlichen Entwicklung weit zurückbleibt. Als er endlich zum ersten und einzigen Male in Liebe zu einer Frau entflammt, es ist Lou Salomé, da erntet er von Mutter und Schwester so heftige Vorwürfe, dass er schleunigst kehrtmacht, zu Kreuze kriecht und in Depression verfällt. Dazu sagt Jorgen Kjaer in seinem klugen Nietzsche-Buch:

„Der Mann, der als Lehrer der Menschheit auftritt, ist so befangen in narzisstisch-infantilen Gefühls- und Reaktionsmustern, dass er den Gedanken nicht lange aushält, Mutter und Schwester könnten meinen, er habe sich schlecht benommen." Und weiter: *„Aus Zarathustra als Sprachrohr Nietzsches sprechen letzten Endes nicht Souveränität, Macht, Potenz, die Kraft der Liebe, sondern Ohnmacht, Verzweiflung, Impotenz, die Unfähigkeit zu lieben."*

Soweit Kjaer. Aber wie kann dieser hochneurotische Philosoph über Generationen hinaus seinen Einfluss bewahren? Wohl nicht, *obwohl* er, sondern *weil* er so ist, wie er ist. Er verrät ein Defizit, das ich ganz ausführlich in meinem Buch „Der Gotteskomplex" beschrieben habe, nämlich die „*Krankheit, nicht leiden zu können*." Das ist, was auch Andreas und Stephan Lebert meinen: Der Mann, der so stark auftritt, dass er seine Erschütterbarkeit verbergen kann, ist hilflos, wenn er sich verlassen fühlt. Er braucht die Mutter oder im Notfall lauter Mütter, die ihm den Halt geben, den er in sich selbst nicht hat.

Aber nun schlage ich erneut einen kulturpsychologischen Bogen und frage, welche Gefahr für uns alle, für unsere Gemeinschaft droht, wenn die Männer nicht lernen, leiden zu können, sondern ihre Angst nur immer durch überkompensatorisches Bemächtigungsverhalten übertünchen. Zuerst muss diese Gefahr erkannt und die Illusion durchschaut werden, die Eroberungen der technischen Revolution könnten uns mit Prothesen ausrüsten, die den mangelnden inneren Halt nicht nur ausgleichen, sondern uns zu einer Art von Prothesengöttern machen. Aber diese Prothesen verschaffen den Menschen nicht die Versöhnung mit sich selbst und der Mitwelt. Stattdessen müsste der Mann lernen, sich vor der Liebesenergie der Frau nicht mehr zu fürchten, sondern selbst mehr Hingabe und Bindung zu wagen, denn daraus könnte er nicht nur mehr soziale Kompetenz gewinnen, sondern an Verdrängungsenergie sparen. Vor allem würde er durch das Riskieren von mehr Offenheit das Vertrauen in die eigene Versöhnungsfähigkeit stärken. Der japanische Philo-

soph Ikeda sagt zu Recht: Wir haben nur die Wahl, entweder der Kraft zur Humanisierung unserer Beziehungen oder der Atombombe zu vertrauen. Die Gefahr ist, dass wir die Einschüchterungskraft der Atomwaffe als so etwas wie eine Versicherung gegen das Schrumpfen unserer humanen Friedensfähigkeit missverstehen. Aber wir müssen einsehen, dass die Nuklearwaffe nur einen einzigen praktischen Zweck erfüllen kann, nämlich die Strafe des Jüngsten Gerichts an uns selbst zu vollziehen. Verantwortung können wir auch nicht an den Computer delegieren, denn dem können wir keine Ethik einimpfen.

Verantwortung ist einzig und allein abhängig von der Intaktheit unseres Gewissens. Dieses fühlen wir aber nur, wenn wir einander *genügend nahe* kommen; wenn wir einander so nahe kommen, dass wir von Angesicht zu Angesicht spüren, was wir einander schuldig sind. Der britische Soziologe Zygmunt Bauman hat das am prägnantesten formuliert: *„Verantwortung, das Grundelement moralischen Verhaltens, entsteht aus der Nähe des Anderen. Nähe bedeutet Verantwortung, und Verantwortung ist Nähe.“*

*

Ich erinnere mich immer wieder daran, wie wir Soldaten aus dem 2. Weltkrieg zurückkehrten. Ich wollte schon sagen: nach Hause. Aber ich gehörte zu denen, die nur noch Trümmer vorfanden und keine Familie, kein Elternhaus mehr, um die Nähe wieder spüren zu können, die ich vor fünf Jahren verloren hatte. Da kamen Männer zurück, einst als vermeintliche Helden ausgeschickt, um zu siegen, um ein Großdeutschland zu erkämpfen und zu verteidigen und irgendwann stolz und in Ehren zurückzukehren. Aber wer da müde, geschlagen, physisch und moralisch kaputt wiederkehrte, fand Frauen, die ihn, wenn er Glück hatte, an der Hand nahmen und ihm halfen, im wahrsten Sinne wieder zu sich zu kommen. Denn als Soldat im Krieg sein, heißt genau genommen, nicht bei sich selbst zu sein und Subjekt zu sein, sondern ein fremd gesteuertes, automatisch funktionierendes Werkzeug in einem gigantischen anonymen Vernichtungsapparat. Von Glück kann sagen, wer vor den schlimmsten Zumutungen unmenschlicher Grausamkeiten bewahrt geblieben ist.

Dann aber kam eine Phase, in der Frauen und Männer, von totalitärer Überwachung befreit, trotz Hunger, Armut, Ruinen, wieder Mut fassten. Frauen, die sozusagen längst ihren Mann gestanden hatten, Männer, die zu leiden und schwach zu sein gelernt hatten, die nun mit Zuversicht ein neues gemeinsames Leben erlernten. Da ging es nicht vorrangig um Selbstverwirklichung als

Mann oder Frau, sondern um *Liebe* und *gemeinsamen Aufbruch*. Ich selbst und meine Frau hatten uns wenige Monate nach meiner Entlassung aus Gefangenschaft zusammengefunden, freuten uns sogleich auf Kinder, machten unsere 2½ Zimmer in einer Halbruine notdürftig bewohnbar – und feiern nun als Urgroßeltern dieser Tage diamantene Hochzeit. Es war nicht unser Verdienst, dass uns die Umstände einen eiligen Reifungsprozess aufzwangen, der uns ein Stadium erreichen ließ, das ich inzwischen *Elterlichkeit* zu nennen pflege, also eine gemeinsame Selbstverwirklichung bei gleichzeitiger Sorge um anderes Leben – was sich damals, gleich nach Hitler, mit einem Bedürfnis verband, zum Aufbau einer nun möglichen menschlicheren Gesellschaft beizutragen.

Da gab es für die Männer nichts mehr zu besiegen oder zu erobern, sondern aus Schwäche, Schuld, Scham, Trauer, Leiden und Mitleiden zu lernen, gemeinsam mit den Frauen etwas Neues anzufangen. Aber da gab es etwas, was das alles zu tragen half, nämlich die Liebe. Wenn man das heute sagt, ist schnell der Geruch von Kitsch dabei. Aber wie soll man es sonst benennen, was da von innen kam, als ein tiefes Zutrauen zueinander und als Zuversicht, nach einem nur von außen diktierten nun ein gemeinsames eigenes Leben aufbauen zu können. Es war nicht nur die Chance, sondern eine Notwendigkeit, in Kürze in so viel Elterlichkeit wie irgend möglich hineinzuwachsen. Meine Frau mit Mitte 20 Lehrerin von ausgelesenen gestörten oder störenden Kindern – solche Klassen gab es damals – ich mit 29 Leiter einer Beratungs- und Forschungsstelle für seelisch gestörte Kinder. Dazu beide im Wechsel mit der Fürsorge bald für drei Kinder zu Hause beschäftigt. Das war ein Crash-Kurs im gleichzeitigen Erwachsenwerden und Verantwortung in Elterlichkeit Lernen.

Auf der Tagung des Berufsverbandes für Familientherapie habe ich im letzten Jahr darüber berichtet, wie psychoanalytische Familientherapie in den 1950er Jahren in Berlin aus der Erkenntnis zustande kam, dass die in unserer klinischen Beratungsstelle vorgestellten Kinder mit ihren Symptomen das ausdrückten, was die Eltern ihnen an eigenen unverarbeiteten Konflikten und Traumen aus Hitlerzeit und Krieg weitergaben. Die Kinder sollten den Eltern Freude bringen, sie von Depressionen kurieren, sie trösten oder ihnen als Sündenböcke zur Abreaktion von Selbsthass dienen. Auch wurden sie oft als Ersatz für Partnerverluste überfordert. Also ergab sich daraus oft die Notwendigkeit, die Eltern als Mitpatienten in die Therapie einzubeziehen, wenn sie sich als eigentliche Quelle der kindlichen Symptome herausstellten. Nach-

träglich erwiesen sich die Analysen der pathogenen Beziehungsformen, dargestellt in dem Buch „Eltern, Kind und Neurose“, für die inzwischen herangewachsene Studentengeneration als zusätzliche Lernhilfe. Denn diese Generation sorgte für eine Auflage von mehreren Hunderttausend, z. T. in Raubdrucken, weil sie hoffte, sich durch die Lektüre besser zu verstehen und es bei der Erziehung der eigenen Kinder leichter zu haben.

Es kamen die späten 1960er und die frühen 1970er Jahre, als die junge Generation in hunderten von Gruppen-Werkstätten ausprobierte, wie Männer als Männer, Frauen als Frauen, Kinder als Kinder anders werden könnten als ihre Vorgänger und Vorgängerinnen – emanzipierter, freier und zugleich solidarischer. Vielleicht haben einige kürzlich in einem ZDF Nachtstudio eine Diskussion über die Reform-Modelle von Kinderläden, psychoanalytischen Heimen und Internaten miterlebt. Da waren die Leiterinnen von Summerhill, von der Laborschule Bielefeld, der Kinderladen-Kritiker Klaus von Dohnanyi und der Kinderladen-Verteidiger Richter versammelt, mehrheitlich davon überzeugt, dass in dem damaligen Durchbruch viel gelernt wurde, aber dass noch vieles zu lernen übrig bleibe.

*

Meine Damen und Herren, mit der Krise der Männlichkeit habe ich begonnen. Es ergab sich, dass scheinbare männliche Stärke viel mit überspielter Abhängigkeit zu tun hat, während Frauen gerade dadurch stärker sind, dass sie aus der Akzeptanz von Gebundenheit Kraft schöpfen. Das beiderseitige und gemeinsame Hineinwachsen in Elterlichkeit wird umso eher unerlässlich, je mehr die Not der Umstände diese Solidarität erfordert. Da können die Männer das Leiden nicht mehr an die Frauen delegieren, sondern müssen es mittragen. Sie müssen die eigene Abhängigkeit anerkennen und können diese nicht durch Siege überkompensieren. In der geschilderten deutschen Nachkriegsnot fehlte den Männern jede Chance, sich durch Herrscherlichkeit zu stabilisieren. Sie mussten sich durch das bewähren, was sie in sich zu unterdrücken gewohnt waren, nämlich zu akzeptieren, klein, schwach, unansehnlich und im vollen Sinne niedergeschlagen zu sein. Die Frage war, wie viel sie in den Jahren der massenpsychologischen Manipulation und der verlangten Gewissens-Enteignung im Nazistaat von sich selbst bewahrt hatten. Oder ob sie nur schnell in einer neuen erborgten, etwa amerikanisierten Pseudoidentität untergekrochen waren. Andererseits war es eine große Chance für sie, von ganz unten neu anzufangen. Und wenn sie Glück hatten, war da eine Frau, die ihnen die Rückkehr zum phallischen Überkompensieren verwehrte,

sie stattdessen für Bemühung um echte Partnerschaftlichkeit und gemeinsame Elterlichkeit belohnte. Das war seinerzeit eine schwere Prüfung für beide Seiten. Diejenigen, die diese einigermaßen bestanden, schufen sich daraus relativ bessere Möglichkeiten, haltbare Strukturen in der Zweierbeziehung und in der Familie zu entwickeln.

Nun droht eine neue schwere Prüfung, ob wir unser Gebundensein an übergeordnete Lebenszusammenhänge gemeinsam anerkennen und beherzigen. Eine globale Klimakatastrophe ist im Augenblick noch ein Gespenst, aber wird trotz aller Schönrednereien wohl nur noch kurze Zeit ein Gespenst bleiben, dann zu grausamer Realität werden. Vor kurzem glaubte Sigmund Freud noch an die Chance der Vermeidung von Leid, *„indem man“,* so wörtlich, *„als ein Mitglied der menschlicheren Gemeinschaft mit Hilfe der von der Wissenschaft geleiteten Technik zum Angriff auf die Natur übergeht und sie menschlichem Willen unterwirft. Man arbeitet dann mit Allen am Glück Aller.“* Das war immer noch das alte Rezept Francis Bacons: Der Mann, der angreift, unterwirft und herrscht. Aber nun erlebt er sich als Opfer seines Bemächtigungswillens. Die Natur gehört ihm nicht. Er gehört zu ihr, und sie lässt ihn seine verleugnete Abhängigkeit gnadenlos spüren. Der Weltklimarat belehrt ihn: Mindestens einer Milliarde Menschen in den Trockengebieten droht eine tödliche Dürre, während der Temperaturanstieg weite Küstenlandschaften in Überschwemmungen versinken lassen wird, darunter zahlreiche Großstädte. Da kann Männlichkeit endgültig nicht mehr Siegen und Erobern heißen, sondern mit den Frauen ebenbürtig werden in einer gemeinsamen solidarischen Elterlichkeit. Dieser Bewusstseinswandel lässt indessen noch auf sich warten. Noch glauben die Reichen an die Freiheit zu Machtwillkür, an die Zuteilung des Leidens an die Armen und Schwachen und an die eigene Wohlstands-Erhaltung auf Kosten der Opfer der anderen. Aber es ist so, wie es Gorbatschow gesagt hat: *„Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben!“*

Menschen mit Rückgrat

Dorothee Sölle

Dorothy Day: Ohne Geld – ohne Gewalt*

Am liebsten möchte ich Dorothy Day (I897–1980) als eine Heilige einführen. Das Magazin „Time“ hatte 1974 eine Titelgeschichte „Heilige unter uns“. Man sah eine weißhaarige Frau als Streikposten vor einem Gebäude, sie wurde gerade von zwei bewaffneten Hünengestalten verhaftet, übrigens zum achten Mal in ihrem Leben. Was heißt „heilig“? Im Neuen Testament werden die gewöhnlichen Christen „Heilige“ genannt. Paulus schreibt z. B. seine Briefe an die Heiligen in Korinth oder Rom, das Wort bedeutet nicht, daß sie fehlerlos, moralisch superior sind, sondern daß sie Gott geweiht, geheiligt sind in ihrem Leben. Ich denke, daß „heilig“ ein religiöses Wort ist für das, was wir in philosophisch-politischer Sprache „radikal“ nennen. Gemeint ist nicht Askese, Weltflucht, besondere Tugendhaftigkeit, sondern ein konsequentes Eintreten für die Gerechtigkeit, eine Leidenschaft für das Leben und eine Unbeirrbarkeit der Liebe.

Dorothy Day wurde 1897 unweit der Brooklynbrücke in New York geboren, ihr Vater war ein kleiner Zeitungsmann, der sich vor allem für Pferderennen interessierte, Whisky liebte – und Neger, Ausländer und Radikale verabscheute. Übrigens wurden vier von seinen fünf Kindern Journalisten. Die Familie lebte ärmlich, man zog häufig um, von New York nach Kalifornien, von dort – nach dem großen Erdbeben von San Francisco im Jahre 1907 – nach Chicago, wo Dorothy 1914 die Höhere Schule abschloss und dank eines Stipendiums ein College besuchen konnte. Mit sechzehn Jahren zum ersten Mal frei von dem Vater, der ihre Bücher für „trash“ hielt, frei auch von der Fürsorge für den vierzehn Jahre jüngeren Bruder John, mit dessen Kinderwagen sie so oft durch die finstere Westseite Chicagos spazierte. Sie las ihr ganzes Leben lang leidenschaftlich gern, damals z. B. Tolstoi und Dostojewksi, Peter Kropotkin, den russischen Anarchisten, und Upton Sinclair, dessen „Dschungel“ das Elend der Armen in den urbanen Ghettos, denen Dorothys Familie gerade mit Mühen entronnen war, zeigte.

---

* Nachdruck aus: Klein, N./Schlette, H.R./Weber, K.: Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute, Freiburg/Olten 1988, 300–313.

Für die Kirche, zu der sich Dorothy als Kind hingezogen fühlte, obwohl ihre Eltern wenig kirchlich waren, hatte sie nun vor allem Kritik übrig. „Ich sah keinen Menschen“, schreibt sie später, „der seinen Mantel auszog und ihn den Armen gab, ich sah keinen, der ein Bankett hatte und die Blinden, die Lahmen und die Krüppel einlud …“ (17).[1] Damals, 1915, war der Zehnstundentag in den USA allgemein üblich, nur acht Prozent der amerikanischen Arbeiter waren gewerkschaftlich organisiert. „Mein Herz schlug für diese unbekannten Frauen in New England, die den ersten Streik anführten, um Frauen und Kinder von den Baumwollwebereien zu befreien.“ (20) Sie wird Mitglied erst der sozialistischen, später der kommunistischen Partei. Sie bricht das College ab, geht nach New York zurück und versucht, als Journalistin zu arbeiten. Aber die beiden einzigen Redakteure, die die Achtzehnjährige überhaupt anhören, erklären ihr, daß Stadtreportage nun wirklich nichts für junge Mädchen sei – genau das, was ihr Vater ihr immer gesagt hatte! Schließlich überzeugt sie die Leute von „The Call“, einer sozialistischen Tageszeitung, daß sie eine Frau als Reporterin bräuchten, weil viele Leute eher zu einer Frau als zu einem Mann sprächen. Wenn die Zeitung ihr nur 5 Dollar pro Woche gäbe, was viele Fabrikmädchen bekamen, würde sie – von einer viel radikaleren Sicht her – für sie schreiben! Sie wird genommen. Sie interviewte Leo Trotzki, der damals im Exil in der Lower East lebte, ehe er 1917 nach Rußland zurückkehrte. Dorothy war auch dabei, als Tausende im Madison Square Garden die russische Revolution. begrüßten und die Internationale sangen. „Ich fühlte die Erhebung, den fröhlichen Geschmack vom Sieg der Massen ‚Wacht auf, Verdammte dieser Erde …’“. Damals hörte sie auch Elisabeth Gurley Flinn, die später die kommunistische Partei in den USA führte und Jahre im Gefängnis saß, sprechen. Bei einer Sammlung für die Angehörigen der Streikenden leerte Dorothy einfach ihre Börse, so daß sie sich dann Fahrgeld borgen und einige Tage ohne Mittagessen gehen mußte (vgl. 29). Im November 1917 verbietet die Regierung marxistische Zeitschriften. Die Journalistin Dorothy Day wird arbeitslos. In Washington schließt sie sich einem Protestmarsch von Frauenrechtlerinnen an und wird verhaftet. Vergeblich sucht sie sich aus der Gewalt der Polizei zu befreien, indem sie einen Beamten vors Schienbein tritt und ihn in die Hand beißt. Die siebenunddreißig verhafteten Frauen treten in einen Hungerstreik. In der Haft, unter tagelanger Isolierung und menschenverachtender Brutalität der Wärter, entdeckt sie, wie es denjenigen ergehen kann, die für Recht und Be-

1 Vgl. Forest, J.: Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day, New York 1986.

freiung kämpfen. Sie macht eine deprimierende Erfahrung: Einige der Frauenrechtlerinnen würden genauso für den Krieg stimmen wie die Männer. Später schreibt sie über dieses erste Mal im Gefängnis: „Niemals würde diese Wunde verheilen, niemals würde ich vergessen können, welchen Tiefstand der Mensch in der Behandlung seiner Mitmenschen erreichen könnte … Daß ich nach dreißig Tagen wieder frei wäre, bedeutete mir nichts. Ich würde niemals wieder frei sein, niemals frei, wenn ich wußte, daß hinter Gittern in der ganzen Welt Frauen und Männer, junge Mädchen und Jungen säßen, zusammengepfercht, Strafe, Isolation und Ungemach leidend für Verbrechen, deren wir alle schuldig sind … Leute verkauften sich selber für Arbeitsplätze, für die Lohntüte und wenn sie einen entsprechend hohen Preis erzielten, wurden sie geehrt. Falls ihr Betrug, ihr Diebstahl, ihre Lüge von gewaltigen Ausmaßen waren, wenn sie erfolgreich waren, trafen sie auf Ruhm, nicht auf Schande.“ (39)

Damals bat Dorothy Day um eine Bibel und las in den Psalmen: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“. Ihr Kommentar: „Wenn wir Glauben an das hätten, was wir tun, wenn wir gegen Brutalität und Ungerechtigkeit protestieren, dann würden wir tatsächlich Samen säen und das Versprechen der Ernte, die kommt, wäre da.“ (39) Nach dem Hungerstreik wurde die Isolation und Sonderbehandlung politischer Gefangener zurückgenommen. Dorothy gehörte in diesen Jahren zur politischen und künstlerischen Bohème-Szene im Greenwich Village. Der Stückeschreiber Eugene B'Neill, der damals schon massiv trank, gehörte zu ihren Freunden. Beide waren aus dem College abgehauen, arbeiteten als Reporter, versuchten Schriftsteller zu werden, beide hatten eine Nähe zu den Ausgestoßenen. In einer Winternacht brachte Dorothy zwei schwere Jungs, Männer mittleren Alters, die sie auf den vereisten Stufen einer Kirche schlafend gefunden hatte, mit in eine Bar und bestellte drei Whisky, um sie aufzutauen, dabei sang sie die Ballade von „Frankie und Johnny“, was den neun Jahre älteren O'Neill faszinierte. Sie brachte ihn oft zu Bett, wenn er betrunken und von panischen Schrecken geschüttelt nicht weiter konnte, lehnte es aber ab, „ihm ihre Jungfräulichkeit zu opfern“. Beide kannten eine Form von Einsamkeit, die über die ihrer vielen politischen und literarischen Freunde hinausging.

Dorothy arbeitete dann in einem Hospital, wo ihr einmal eine verwirrte alte Patientin die volle Bettpfanne ins Gesicht warf. Während einer Grippeepidemie verliebte sie sich in einen Abenteurer, der damals die Leichen aus dem Hospital in die Morgue schaffte, Kameramann, Journalist, später ein Mitar-

beiter Hemingways. Er nahm sie in seine Wohnung, aber unter äußerst repressiven Bedingungen: sie durfte nicht arbeiten, nicht einmal schreiben, sie mußte nur für ihn da sein. Er drohte sie zu verlassen, falls sie ein Kind bekam, kümmerte sich aber um nichts. Sie wurde schwanger und hat in einem autobiographischen Roman beschrieben, wie sie mit 25 Jahren weder in ein Haus für ledige Mütter will, noch nach Hause kann, wegen der Spannungen zu ihrem Vater, noch mit ihrem Liebhaber sprechen kann aus Angst, daß er sie sofort verlässt. Sie hat eine Abtreibungsadresse in der Tasche, geht aber nicht hin. Sie beobachtet die spielenden Kinder im Park, gequält von tausend Fragen. „Schließt nicht die vollkommene Liebe die Idee eines Kindes aus? Wie könnte sie allein ein Kind durchbringen? Wovon sollten sie leben? Verdient und braucht ein Kind nicht auch einen Vater?“ Als ihr Liebhaber ihr mitteilt, daß er einen Auftrag in Caracas hat und in einer Woche fortgeht, bricht sie mit ihrer Nachricht heraus. Ihm tut es leid, sorry, sagt er und rät zur Abtreibung; sie weint. In der Klinik wird das Kind mit einem chirurgischen Eingriff vom Mutterleib getrennt und kommt nach einigen Stunden qualvoller Wehen tot zur Welt, ein halbes Jahr alt. Der Mann, der versprochen hatte, sie danach abzuholen, erscheint nicht; in der Wohnung findet sie einen Brief, in dem er sie daran erinnert, daß Millionen von Frauen diese Erfahrung gemacht haben. Er lässt etwas Geld zurück und hofft, daß sie bald einen reichen Mann zum Heiraten findet.

Dorothy folgt diesem Rat, heiratet einen zwanzig Jahre älteren Literaten, der sie für ein Jahr nach Europa mitnimmt, eine „Heirat mit Rückfahrt“, die nach einem Jahr beendet ist. In dieser Zeit schreibt sie einen autobiographischen Roman „Die elfte Jungfrau“, der 1924 erschien und von Hollywood für 5000 Dollar angekauft wurde. Damit erstand sie sich ein Strandhaus auf Staten Island, einer Insel bei New York. Dort lebt sie mit dem bekannten Anarchisten Forster Battingham zusammen. Aus dieser Verbindung geht die Tochter Tamara hervor. In dem Ort gibt es eine Gruppe von international bekannten Radikalen, Intellektuellen und Künstlern. Man führt uferlose Diskussionen und beschäftigt sich auch mit religiösen Fragen. Das hatte sie schon früher im Elternhaus getan und nie ganz aufgegeben. Als Studentin hat sie dann begonnen, die Christen zu verachten, weil sie ihr zu wenig kämpferisch schienen. Mit Karl Marx sah sie im Christentum das Opium des Volkes.

Doch die Religion läßt sie nicht los. Sie liest Dostojewski, aber auch den Religionsphilosophen William James. Sie beginnt Jesus von Nazareth wahrzunehmen und sieht ihn anders als die Kirche. Jesus war ein Arbeiter. Die

Radikale entdeckt in Jesus einen Radikalen. Für ihre Umwelt ist das befremdlich, umso mehr, als nach und nach ihr Entschluß reift, katholisch zu werden. Für ihren Lebensgefährten ist Religion indiskutabel. Vergebens sucht sie, mit ihm darüber zu sprechen. Der Konflikt ist unausweichlich. Es ist die Zeit, in der Sacco und Vanzetti, zwei italienische Anarchisten, durch einen Justizmord umkommen. Ihr einziges Verbrechen bestand darin, Ausländer zu sein, radikale Ansichten zu haben, sich für die Armen einzusetzen und die Reichen zu verurteilen. Trotz weltweiter Proteste wird das Todesurteil nicht zu lebenslänglicher Gefängnisstrafe umgewandelt. Die Überschriften der Zeitungen waren so groß wie beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Dorothy erinnert sich an die Kreuzigung. „Das ganze Volk trauerte", schreibt sie, „ich meine das Volk, das aus den Armen, den Arbeitern, den Gewerkschaftern besteht, die die Bedeutung der Solidarität am deutlichsten fühlen, dieser Sinn von Solidarität, der mich langsam die Lehre vom mystischen Leib Christi verstehen ließ, durch den wir alle Glieder, einer des anderen, sind." (68) Forster war für einige Tage so betroffen, daß er wie tot war, unfähig zu essen oder zu sprechen, die Brutalität und Herzlosigkeit der Mächtigen machte ihm speiübel. Und in diese Kirche, die nichts tat gegen die Tötung Unschuldiger auf dem elektrischen Stuhl, in diese Kirche wollte Dorothy eintreten!

Dorothy schreibt: „Ich litt unter dem Gedanken, daß Forster durch meinen Übertritt zum Katholizismus schwer getroffen würde. Er wollte nicht über Glaubensfragen reden und hüllte sich in tiefes Schweigen, wenn ich das Thema berührte. Ich liebte ihn auf jede Weise. Ich liebte seinen hageren Körper, wenn er sich neben mir in den kalten Winternächten ausgestreckt hatte, ich liebte seine Integrität und seinen unbezähmbaren Stolz. Es endete damit, daß ich im Sommer schwer krank wurde. Man sagte mir in der Klinik, mein Zustand sei seelisch bedingt. Im Winter war die Spannung zwischen mir und Forster so unerträglich geworden, daß es zu einer stürmischen Auseinandersetzung kam und wir uns – wieder einmal – trennten. Als er dann zurückkehrte, was er immer tat, weigerte ich mich, ihn ins Haus zu lassen. Mir brach fast das Herz über meinen Entschluß, ein für alle Mal dieser Quälerei ein Ende zu machen." (68)

Am anderen Morgen läßt sie Tamara, die kleine Tochter, bei ihrer Schwester zurück und begibt sich in die Kirche, wo sie sich auf den katholischen Glauben vorbereitet hat. Sie läßt sich taufen, von einer inneren Kraft getrieben, wie sie selbst sagt, fast, scheint es, gegen ihren Willen. Sie ist nun dreißig Jahre, trennt sich von Forster wie auch von der kommunistischen Partei. Aber

sie wendet sich von ihren ehemaligen Freunden und Zielen nicht ab. Sie bleibt kämpferische Anarchistin.

Zwei Themen haben sich in ihrem Leben herauskristallisiert: Armut und Pazifismus, Themen, die auch die wichtigsten Kriterien der ursprünglichen Jesusbewegung sind. Anders gesagt: Sie sieht das Leben miteinander von zwei zerstörerischen Mächten bedroht: Geld und Gewalt. Beide sind eng miteinander verbunden: je mehr Besitz bestimmte Gruppen in der Gesellschaft anhäufen, umso notwendiger müssen sie diese Privilegien mit Waffengewalt beschützen und verteidigen. Die Ungleichverteilung, die Verelendung immer größerer Massen, die Folgen des Elends wie Prostitution, Alkoholismus, Verrohung hatte Dorothy in vielen Erfahrungen im Krankenhaus, im Gefängnis, in den Slums erlebt. Aber erst der Übertritt zum Katholizismus brachte sie dazu, ein altes sozialistisches Ziel zu realisieren, nämlich „die neue Gesellschaft in der Schale der alten aufzubauen“, wie die „Industrial Workers of the World“ (IWW) sagten.

Es ist kein Zufall, daß Dorothy nach der Geburt ihrer Tochter Tamara zum christlichen Glauben kam. „Kein menschliches Geschöpf konnte eine so ungeheure Flut und Freude empfangen oder fest aufbewahren, wie ich sie oft nach der Geburt meines Kindes empfand. Zugleich kam damit das Bedürfnis anzubeten und zu verehren“, schreibt sie später in ihrer Biographie. (63) Von ihrer Konversion an bis zu ihrem Lebensende wird sie täglich die Messe besuchen und viele Stunden im Gebet verbringen.

Als ich Dorothys Biographie las, erschienen mir im Nachhinein ihre Aktivitäten und ihre radikale Kritik an einem System, das auf Lohnarbeit, Gefängnis und Krieg aufgebaut ist, wie eine Vorbereitung ihrer Konversion zum Katholizismus. Ihre Autobiographie heißt „The long loneliness“ und macht schmerzlich deutlich das Bedürfnis zu verehren, etwas oder jemanden über alle Dinge zu lieben, die Sehnsucht zu loben, zu preisen. Ich scheue mich, den Ausdruck „religiöses Bedürfnis“ zu brauchen. Aber unsere Sprache ist sehr hilflos, wenn wir keinen Gebrauch von der besudelten Sprache unserer Tradition machen wollen. Wie soll ich da erklären, daß eine junge Journalistin, die äußerst klar denkt und fühlt, die leidenschaftlich, selbstkritisch und ironisch schreibt, die so lebendig ist, daß alles, was sie anfaßt, Leben gewinnt – was kann eine solche radikale Frau dazu bringen, jeden Morgen in die Messe zu gehen? Jedenfalls wurde Dorothy Day katholisch; manchen auch zu katholisch – mir auch, was Fragen der Sexualität angeht. Keine Frage aber, daß sie anarchistisch blieb und immer frömmer und immer radikaler wurde.

1933 gründete sie zusammen mit Peter Maurin, einem aus Südfrankreich stammenden Landstreicher, Philosophen, ehemaligen Kleinen Bruder, einer Art Jakob Böhme im 20. Jahrhundert, die Bewegung des „Catholic Worker“. Das hieß: Suppenküchen, Gastfreundschaftshäuser und eine Zeitung gleichen Namens, die heute im 55sten Jahr ist und immer noch 1 Cent kostet. Beim Start hatte die Zeitung eine Auflage von 2 500 Exemplaren, nach einem Jahr waren es 100 000.

Aus der Zeitschrift ist eine Bewegung hervorgegangen, eine Art Gewerkschaft, die katholische Arbeiterbewegung der USA. Die Catholic Workers treten für unbequeme und umstrittene Positionen ein, sie streiken und kämpfen für das Recht der Industriearbeiter, sich gewerkschaftlich zu organisieren; für den Schutz von Kindern und Frauen am Arbeitsplatz, für Rassengleichheit und vieles andere. Aber nicht nur eine Bewegung ist entstanden. Von Anfang an hat Peter Maurin Häuser der Gastfreundschaft im Sinn gehabt, in die die Armen kommen können. Das erste wird in New York eingerichtet. Als die wirtschaftliche Depression hereinbricht, erhalten hier viele Arbeitslose das Lebensnotwendige: Brot und Suppe, Kleidung und Schlafstätten. Die körperliche Anwesenheit der Armen wird zur Bewährungsprobe der Arbeiterbewegung. Ein Teil der Mitarbeiter wendet sich ab, angewidert von dem Stumpfsinn und dem Gestank, den sie bei manchen Gästen ertragen müssen, die meisten aber halten durch. Das Motiv für diese Arbeit hat Dorothy Day so umschrieben: „Jedes Haus sollte eine Wohnung Christi sein … Es nützt nichts, die Leute zu einer Agentur zu schicken, zur Stadt, zum Staat oder zur Caritas. Du mußt selbst die Werke der Barmherzigkeit tun … Wir erkannten Christus, als er das Brot brach, und so ist das Leben: selbst wenn wir nur eine Brotkruste haben, aber mit anderen vereint sind … .Wir lernen einander kennen, wenn wir zusammen Brot brechen und nicht länger allein sind … Der Himmel ist ein Gastmahl.“

Der „Catholic Worker“ ist ein christlicher Lebensstil, eine Bewegung des bürgerlichen Ungehorsams, ein Versuch, Arbeit und Arbeitsteilung nichtkapitalistisch zu definieren. Das Lohnsystem sollte abgeschafft werden; schließlich ist Arbeit genug da, wenn man sich auf der Straße umsieht. Historisch gesehen ist der Worker eine Antwort auf die große Depression, zur selben Zeit, als in Deutschland eine ganz andere Antwort gegeben wurde. Dorothy Day und Peter Maurin hatten weder Geld noch einflußreiche Freunde; von den drei Methoden, sein Leben zu fristen, nämlich Betteln, Stehlen und Arbeiten, hatten sie nichts gegen die erste. An den berühmt gewordenen

Freitagabenden in der Lower Eastside versuchten sie, „clarification of thought“, wie Peter Maurin das nannte, zu gewinnen: eine Philosophie der Arbeit und der Armut zu entwickeln.

Im Herbst 1976 nahm mich ein Freund mit in die ärmste Gegend im Süden Manhattans.[2] Die Leute, die in der Armenküche des „Catholic Worker“ arbeiten, erbitten von Bäckereien und Lebensmittelhändlern Reste, Altgewordenes, Unverkäufliches und bereiten daraus eine Suppe für ihre zahlreichen Gäste. Diese gehören zu den Ärmsten der Armen; es sind Stadtstreicher, Obdachlose, psychisch oder geistig Gestörte, aus Anstalten Entlaufene, die meisten von ihnen Alkoholiker, die, was sie an Geld von der Fürsorge bekommen, in Alkohol anlegen. Ihre einzige warme Mahlzeit ist, was sie in der Suppenküche des CW bekommen. Ich habe dort mit andern, meist jungen freiwilligen Helfern, Suppe ausgegeben, und was mir besonders gefiel war, daß nicht die alten Leute Schlange stehen mußten, sondern daß sie zu Tisch gebeten wurden und wir sie bedienten. Ich habe da ein langes Gespräch mit Dorothy Day geführt. Sie fragte mich zu Beginn, was ich täte; ich wußte nicht recht, was sagen, murmelte etwas von Unterrichten am „Union Theological Seminary“ und fügte dann hinzu, ich sei bei den Christen für den Sozialismus. „Sozialismus“, die Augen der alten Dame funkelten nur so, „Sozialismus? Alles, was von oben kommt, ist schlecht“, fuhr sie mich an. Ich gleich zurück: „Wieso? Sozialismus kommt von unten, von den Leuten.“ So waren wir nach einer halben Minute im heftigsten Disput über marxistischen und utopischen Sozialismus, über jugoslawische Selbstkontrolle der Arbeiter, über Kuba, über uns selber. Wir wurden ständig unterbrochen von den Leuten im Obdachlosenasyl, die kamen und gingen. Dorothy Day erwähnte nebenbei, daß Leute immer wieder in ihr Zimmer kommen, dort eine Weile hausen, Sachen mitnehmen oder liegenlassen. Der Verzicht auf Eigentum, den sie lebte, schloß auch den Verzicht auf eine private Sphäre ein. Sie lebte im Dienst derer, die von der Gesellschaft aufgegeben sind und in den allermeisten Fällen auch sich selber aufgegeben haben.

Was ist freiwillige Armut? In einem Artikel für den „Worker“ erwähnt sie die beiden Handtücher, die sie benutzt; braucht man mehr? Zu viele Dinge machen das Leben kaputt, sie ersticken uns. „Wir müssen sein, was wir von andern erwarten“, ist einer der personalistischen Grundsätze der Leute vom

---

2 Für das Folgende vgl. u. a. Sölle, D.: Fürchte dich nicht. Der Widerstand wächst, Zürich 1982, 127–137.

Catholic Worker. Freiwillige Armut, klar zu unterscheiden von erzwungener, ist der Verzicht auf persönlichen Besitz an materiellen wie immateriellen Gütern. Den materiellen, geistigen und geistlichen Besitz mit andern zu teilen und vor allem das Wertvollste zu teilen, unsere Zeit, das gehört zu dem mystischen Verständnis von Armut; eine äußerst klare, Praxis gewordene Mystik. „Liebe von uns zu verlangen, das ist eine harte und schreckliche Sache." Zufällig hörte ich einen Wortwechsel, der eine dritte Person betraf. „Sie soll sogar ein Sparkonto haben", sagte die Partnerin mit Entsetzen, und Dorothy schüttelte traurig den Kopf.

*

Ich will hier ein Stück theoretische Reflexion einfügen, um die Mystik der Armut, in der Dorothy Day gelebt hat, deutlich zu machen. Innerhalb der christlichen Tradition lassen sich zwei Arten von Armut unterscheiden: die erzwungene, über Menschen verhängte Verelendung, die von den Ökonomen „absolute" Armut genannt wird, und die freiwillig gewählte, in der Menschen ihre von Natur aus unbegrenzten materiellen Bedürfnisse zurückstellen und Freiheit füreinander gerade aus der relativen Besitzlosigkeit gewinnen.

Die erste Form der Armut, von der heute über die Hälfte der Erdbewohner betroffen ist, bedeutet physische Verstümmelung oder Vernichtung, geistige Unterentwicklung und psychischsoziale Zerstörung, die sich in Kriminalität, Alkoholismus und der brutalen Unterdrückung anderer, vor allem der Frauen, ausdrückt. Dieser Zustand der Verelendung ist das Ergebnis nicht von einem natürlichen Mangel, etwa an Bodenschätzen, fruchtbarem Land oder brauchbaren Technologien, sondern das Resultat eines Verbrechens, das die Reichen an den Armen begehen. Wenn die Reichen sich bereichern, werden die Armen verarmt; beide Begriffe haben eine spezifische Dynamik. Daher sind die Reichen gezwungen, einen als „Verteidigung" deklarierten Krieg gegen die Armen zu führen. „Der Bischof von Assisi, den Franz öfter um Rat fragte, nahm ihn stets gütig auf. Doch sagte er gerne: ‚Euer Leben scheint mir hart, und nichts Irdisches zu besitzen, ist schwer.' Darauf Franz: ‚Herr, wollten wir etwas besitzen, dann müßten wir ja auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitigkeiten und Kämpfe alle, und verhindern die Liebe. Aus diesem Grund wollen wir nichts besitzen!'"[3] Heute findet dieser Krieg der Reichen gegen die Armen im Rahmen einer globalen geopo-

3 Holl, A.: Der letzte Christ. Franz von Assisi, Stuttgart 1979, 138.

litischen Strategie statt, und in diesem Krieg fallen täglich nach sehr konservativen Schätzungen 40.000 Menschen.

Für die Mehrheit sowohl der Verarmten wie der Sichbereichernden stellen Armut und Reichtum natürliche schicksalhafte Abläufe dar, in denen man sich einrichten muß. Diesem Schicksalsglauben widerspricht die biblische Botschaft, insofern sie den Hungrigen, Entrechteten und Armen Befreiung ankündigt. Das Versprechen ist aber nicht, daß alle wie die Reichen werden sollen, das Ideal ist nicht der Millionär und seine Generale, sondern die kleinen Leute, Kinder und Frauen. Ihnen wird „Leben in seiner Fülle", physisch, geistig und psychisch zugesagt. Frieden wird in der Bibel nicht vom Besitz her definiert, sondern von der Gerechtigkeit her. Das Versprechen an die Armen ist eine Einladung zum Kampf, zum Eintreten für die Opfer und zum Mitleiden. Menschen, die sich auf die Seite der Armen ziehen lassen, begegnen Gott in den Armen. Sie kommen mit dem Grund allen Lebens in Berührung.

Bei diesem Schritt von der Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein, aus dem Glauben an das verhängte Schicksal zum Glauben an den Befreiergott, verändert sich auch die Qualität der Armut, weil sich das Verhältnis zu ihr verändert. Sie kann, quantitativ gesehen, größer werden, weil der Kampf und das Mitleiden Opfer fordern; sie kann auch geringer werden, weil der Kampf und das Mitleiden eine bessere Verteilung der Güter schon jetzt bedeutet. In beiden Fällen aber ist die erzwungene, verhängte Armut nicht mehr dieselbe; sie nimmt die Züge der freiwilligen Armut an; es leuchtet die Realität der Freiheit in der Armut auf; sie wird Gottes Armut, wie sie es für Jesus, für Franziskus, für Oscar Romero, für Dorothy Day und viele andere war.

In diesem Sinn können wir, die in der ersten Welt bewußtlos an das Verbrechen gefesselt sind, Gott bitten, uns immer ärmer zu machen, uns immer mehr zu befreien vom Besitz, seiner Benutzung als Waffe und seiner Verteidigung als Krieg. Wir können an der Dialektik der Armut Anteil gewinnen, so daß sie eine Dialektik der Freiheit wird: Gott, der unsichtbar ist, wo Geld und Gewalt verehrt werden, spricht zu uns mit der Stimme der Armen. Genau diese Stimme Gottes hat Dorothy Day gehört. Wer mit den Armen lebt, für sie da ist, gerät in die freiwillige Armut, die nicht Verelendung, Destitution, Zerstörung der Würde bedeutet. Dorothy Day wird nicht müde, die einfachen Sätze der Tradition zu wiederholen: „Liebe ist ein Austausch von Geschenken", wie Ignatius sagt. Es ist Gott, was wir in den Armen sehen. Ihre für die Zeitung geschriebenen Artikel, die unter dem Titel „On Pilgrimage" heraus-

gegeben sind, enthalten Stücke wie für einen Katechismus. „Wie kannst du Christus in den Leuten sehen? Durch den Glauben. Woher wissen wir, daß wir glauben? Weil wir Seine Hände und Seine Füße in den Armen um uns herum gesehen haben. Er hat sich uns in ihnen gezeigt.“ Es ist keine Spur von Herablassung, von peinlicher „Caritas“ im Verhalten zu den Armen, auch keine Glorifizierung. Die Schwierigkeiten mit Alkoholikern, Schlägern, Drogenabhängigen auf der einen Seite und dem „burning out“ der Freiwilligen auf der andern, werden nüchtern gesehen. Die Mystik der Armut ist nicht romantisch; sie ist anarchistisch darin, daß die Würde der Armen in jedem Moment gesehen und angenommen wird und Vorrang hat vor ihrer „Erziehung“. Die Würde des Menschen kann nicht verschoben werden auf morgen oder übermorgen; es gibt ein mystisches Jetzt für den Glauben wie für den Anarchismus. „Es ist eine Glückserfahrung, die Armen zu bedienen und selber arm zu sein.“ Alle Journalisten, die an dieser Art Volkszeitung arbeiten, kochen auch für die ganze Familie von vierzig; die Freiwilligen, oft Studenten, kommen, um zu helfen, und lernen die Probleme der Armut und der Sozialordnung kennen. Sie lernen auch das Betteln, und Dorothy benutzt gelegentlich den Ausdruck Betteln für Beten, z. B. um die Freude Gottes. „Das Geheimnis der Armen ist, daß sie Jesus sind, und was du für sie tust, tust du für ihn. Das ist der einzige Weg, den wir haben, unsere Liebe zu kennen und an sie zu glauben. Das Mysterium der Armut ist, daß wir, wenn wir sie teilen und uns selber ärmer machen, indem wir andern geben, unser Wissen von und unseren Glauben an die Liebe vergrößern.“

Zur freiwilligen Armut und dem Zurückschrauben unserer materiellen Bedürfnisse gehört auch eine Hochachtung vor der Arbeit, die der kapitalistischen Lohnarbeit entgegengesetzt ist. Solange wir Arbeit nach ihrem Tauschwert definieren, nach dem, was sie bringt, zerstören wir ihren eigentlichen Sinn, der darin besteht, Mitschöpfer mit Gott zu sein. Arbeit wird hier nicht, wie so oft im Protestantismus, als Strafe für den Sündenfall aufgefaßt, sondern als das, was uns ein Bild und Gleichnis des Schöpfers sein läßt. Peter Maurin träumte von einer Synthese von Kult, Kultur und Kultivierung des Landes, von Religion, Ästhetik und körperlicher Arbeit. Diese Hoffnungen, in kibbuzähnlichen landwirtschaftlichen Kommunen etwas von dieser Idee der Arbeit zu verwirklichen, haben sich innerhalb des „Catholic Worker“ am wenigsten realisiert; vielleicht sind noch viele Versuche der „Counter culture“ notwendig, bis die Utopie von der Abschaffung der Lohnsklaverei sichtbarer wird.

*

Der andere Schwerpunkt in Dorothy Days Leben war der radikale Pazifismus. Der „Catholic Worker“ hat eine lange Tradition des zivilen Ungehorsams: Luftschutzübungen, wie sie im Kalten Krieg befohlen waren, wurden boykottiert und öffentlich gestört; die Zeitung erklärte, was sie bedeuten. Steuern wurden verweigert – das Symbol, das Erzbischof Raymond Hunthausen vor kurzem setzte, hat Tradition. Als Dorothy Day während des Vietnamkrieges bei einer Protestaktion verhaftet wurde, haben viele Christen in den Staaten verstanden, was für ein Krieg und was für ein System das ist, das es nötig hat, diese absolut furchtlose alte Frau ins Gefängnis zu werfen. Diese Tradition des gewaltfreien Widerstandes hat die Mitarbeiter des „Catholic Worker“ geprägt. „Vergebt uns, wenn wir zuviel über Gefängnisse reden. Das Gefängnis ist für uns ein Symbol geworden. Wir sind gefangen im Fleisch, im Schmerz und in unserer Einsamkeit“, so beginnt einer der Artikel, in dem Dorothy Day ihre Erfahrungen im Gefängnis erzählt.

Heute gehen katholische Nonnen, z. B. die „Sisters of Loretto“, auf Aktionärsversammlungen der Waffenindustrie; sie verlangen, mit den Chefs zu sprechen, und besetzen die Lobbyräume; es dauert Stunden, bis die Polizei kommt und diese Frauen wegräumt, und sie nutzen diese Zeit für Diskussionen mit dem gesamten Management über die Todesproduktion.

Vor mir liegt ein Flugblatt des „Catholic Worker“ vom November 1987. Workergruppen aus Las Vegas und Los Angeles fordern dazu auf, den 90. Geburtstag von Dorothy Day zu feiern. Sie selbst ist 1980 gestorben. „Newsweek“ schrieb dazu: „Beim Requiem, der Totenmesse, sah man keine Tränen, man hörte nur ein vielstimmiges Hallelujah für ein langes und leuchtendes Leben.“ Die jetzt ihren Geburtstag feierten, gingen nach einem Training in Gewaltfreiheit zur „Nevada Nuclear Test Side“, einem Testort für Atomwaffen, und betraten in einer direkten Aktion des zivilen Ungehorsams den „Ort der größten Finsternis in unserer Kultur“, wie das Flugblatt sagt. Über Dorothy Day sagen sie Folgendes: „Ihr ganzes Leben lang legte sie Zeugnis für das Licht ab in der Dunkelheit des menschlichen Leidens und der Konflikte. Sie speiste die Hungrigen, tröstete die Betrübten und verunsicherte die im Wohlstand Lebenden. Sie kleidete die Nackten und denunzierte das Unrecht und den Skandal des Wettrüstens“.

*

Was mich am tiefsten an Dorothy Day bewegt hat, habe ich erst nach ihrem Tod erfahren. Wie jeder Mensch, der nach Gerechtigkeit und Frieden hungert und dürstet, so geriet auch sie in Phasen der absoluten Erschöpfung, der Trauer, des Schmerzes. Das Wort „Verzweiflung“ scheint mir nicht angemessen, aber sehr weit entfernt davon kann es nicht gewesen sein, was sie durchmachte. In diesen Zeiten, so wurde mir berichtet, habe sie sich zurückgezogen und geweint. Stundenlang, tagelang geweint. Ohne Gespräch, ohne Nahrung, einfach dagesessen und geweint. Sie hat sich nie aus ihrem kämpferischen und aktiven Leben für die Ärmsten zurückgezogen, und sie hat nie aufgehört, den Krieg und die Kriegsvorbereitung als ein Verbrechen an den Ärmsten anzusehen. Aber zu Zeiten hat sie bitterlich und lange geweint. Als ich das hörte, verstand ich etwas besser, was Pazifismus ist; was Gebet in der Mitte der Niederlage bedeutet; wie der Geist uns tröstet und zur Wahrheit führt, wobei eines nicht auf Kosten des andern geht und der Trost nicht mit dem Verzicht auf Wahrheit gekauft werden kann. Daß Dorothy Day tagelang weinte, bedeutet für mich Trost und Untröstlichkeit zugleich; aber wie sie immer wieder sagte: „Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel, schon jetzt.“

Hildegard Goss-Mayr im Gespräch mit Klaus Hagedorn

Der Mensch vor dem Unrecht
Auf dem langen gewaltfreien Weg zu Frieden in Gerechtigkeit

Seit über 50 Jahren setzen Sie sich mit aller Lebenskraft ein für das nahezu Aussichtslose: für Gewaltlosigkeit und Versöhnung in einer Welt voller Ungerechtigkeit, Hass und Feindschaft. Sie sind unterwegs in vielen Ländern, um politischen Führungskräften und Unterdrückten die ihnen innewohnende Kraft der Gewaltfreiheit bewusst zu machen und sie darin zu schulen, diese Kraft im Ringen um Gerechtigkeit und Frieden und bei der Durchsetzung der Menschenrechte geplant einzusetzen. Mit unserem Gespräch möchte ich den Grund beleuchten, auf dem Sie stehen und von dem Sie ausgehen. Ich möchte mit Ihnen über Ihr Zeugnis eines Befreiungsweges ins Gespräch kommen, der die Spirale der Gewalt und Friedlosigkeit zu durchbrechen sucht.

Wie ist Ihre Lebenshaltung der Gewaltlosigkeit gewachsen?

Ich wurde 1930 in Wien geboren. Ich bin in einer Zeit aufgewachsen, in der das nationalsozialistische Regime in Österreich die Macht übernommen hatte. Mein Vater hat den Internationalen Versöhnungsbund mit begründet. Für ihn und für meine Mutter bedeutete diese Zugehörigkeit, ein eindeutiges Nein zu diesem Regime zu sagen und die Konsequenzen zu akzeptieren. Unser Familienhaus stand nicht nur den Friedensfreunden aus zahlreichen Ländern offen, auch die christliche Jugendbewegung Neuland und religiöse Sozialisten fanden hier einen Ort der Begegnung. So erlebte ich mit meinen Geschwistern Weltoffenheit und Weltverantwortung, getragen aus einem am Evangelium orientierten Glauben. Unsere Familie wurde wegen dieser Aktivitäten verfolgt; ich habe als Kind und als junges Mädchen viele Gewalttätigkeiten gesehen und erlebt. Die Eltern ließen uns teilhaben an den schweren Problemen und Entscheidungen. Wir wussten Bescheid über Verhaftungen jüdischer Freunde. Wir wussten, dass es die Konzentrationslager gab und dass Freunde von uns dort waren. Wir hatten Kenntnisse über das Elend der Kriegsgefangenen, denen wir am Straßenrand Brot zusteckten. Ich habe sehr viel Angst gehabt vor der Gewalt dieses Regimes, vor der Gewalt des Krieges, vor der Tatsache, dass mein Vater jederzeit verhaftet werden konnte. So

glaube ich, dass dieses Erlebnis der Gewalt jener Zeit mich sehr beeinflusst hat.

Gab es für Sie prägende Erlebnisse?

Es gab eine konkrete Begegnung mit den Mächten des Bösen. Als Hitler 1942 Wien besuchte, wurden alle Schulkinder zum Empfang auf die Ringstraße geschickt. Mit einem Mal fand ich mich als 12-jähriges Mädchen in einer riesigen Menschenmenge, und es ertönte der Ruf: „Der Führer kommt". Der Konvoi rollte heran und die Menschenmenge, fasziniert und hypnotisiert von diesem kleinen Mann, der aufrecht im Auto stand, begann zu jubeln und zu schreien, den Arm zum „deutschen Gruß" erhoben. Ich spürte eine ungeheure Macht auf mich zukommen, die alle in ihren Bann zog, und ich wusste: „Du musst widerstehen, du darfst dich nicht erfassen lassen, du hebst die Hand nicht, selbst wenn sie dich lynchen!" Natürlich beachtete niemand das kleine Mädchen. Für mich aber war es die erste bewusste Begegnung mit der dämonischen Kraft des Bösen, die durch Menschen wirkt und Strukturen des Verderbens schafft. Mein Leben hindurch blieb ich mit ihr konfrontiert.

Was mich dann nachhaltig geprägt hat, ist sozusagen Vermächtnis, Testament meines Vaters für mich. In der Zeit, da alle Menschlichkeit zu zerbrechen schien, da ganze Völker als Minderwertige und Feinde vernichtet wurden, richtete er in mir das wahre Bild des Menschen und der Schöpfung auf. Mein Vater brachte mich in Kontakt mit Gedanken der *Einheit alles Geschaffenen*, eingebunden in die unbegreifliche Liebe Gottes: einer Liebe, die die Umkehr jedes Einzelnen, jeden Volkes, der ganzen Menschheit anstrebt, einer Liebe, die sich für jeden hinschenkt bis zum Tod. Mein Vater sagte immer: „Genau deshalb gilt es, die Freunde im Widerstand zu stützen. Deshalb dürfen wir nicht dem Hass der Feinde mit Hass begegnen, vielmehr haben wir die Aufgabe, ihnen durch unser Leben, durch unser Wort – durch unsere Liebe – herauszuhelfen aus dem verbrecherischen Denken hin zu neuen Haltungen. Nur durch Um-Kehr kann Europa aus dem Feuerofen neu geboren werden. Und dafür trage ich, dafür tragt Ihr Verantwortung!" Diese doppelte Befreiung, die des Unterdrückten und jene des Unterdrückers, die mir so vorgelebt und von mir gefordert wurde, sollte später Leitbild für mein Leben und Kämpfen werden.

Wie kam Ihr Vater zu dieser Lebenseinstellung?

Für meinen Vater – und auch für meine Mutter, die ihn ganz unterstützte – waren unaufgebbare Lebensziele: Frieden, Versöhnung, Völkerverständigung. Das hatte biographische Gründe. Im Ersten Weltkrieg war mein Vater in diesem furchtbaren Schützengrabengefecht um Verdun; er war dann lange in französischer Gefangenschaft und kehrte erst 1920 zurück. In dieser Zeit zirkulierten Briefe von Max Josef Metzger, einem Priester, der eine Gewaltfreiheitsgemeinschaft aufgebaut hatte. Mein Vater trat dieser Gemeinschaft bei. Er gab sein Theologiestudium auf, das durch Krieg und Gefangenschaft bereits sechs Jahre unterbrochen war, und baute die Friedensarbeit dieser „Gemeinschaft zum Weißen Kreuz“ aus. Das war damals natürlich eine finanziell ganz schwierige Angelegenheit für diese junge Friedensbewegung, die deshalb ihren Sitz von Graz in die Schweiz und von dort nach Rom verlegen musste. Nach Rom ist mein Vater nicht mehr mitgegangen, da er meine Mutter in dieser Gemeinschaft kennen gelernt hatte. Er arbeitete dann im Internationalen Versöhnungsbund vor allem im Blick auf die deutsch-polnische Verständigung. Der Sitz des Internationalen Versöhnungsbundes war deshalb um 1930 herum von London nach Wien verlegt worden. In den Jahren des aufsteigenden Nationalsozialismus war eine solche Tätigkeit ein „rotes Tuch“. Mein Vater hatte bei Reisen in Deutschland bereits große Schwierigkeiten gehabt, und beim Anschluss Österreichs 1938 kam dann die Gestapo sofort in unser Haus. In den Tagen vor dem Umbruch hatte mein Vater viele Akten verbrannt; dies hat ihn wahrscheinlich vor dem KZ bewahrt. Er war als politisch unzuverlässig eingestuft, durfte nicht mehr schreiben und war aus der Schrifttumskammer ausgeschlossen. Er hat dann eigentlich als „U-Boot“ gearbeitet, hat unter anderen Namen geschrieben und Übersetzungen gemacht und uns als Familie so durchgebracht. Aber unser Haus war immer wieder überwacht, und wir hatten es sehr schwierig.

Wie haben Sie das Ende des Krieges und die Zeit danach erlebt? War das für Sie eine Befreiung?

Nach dem Krieg, in den Jahren 1945 bis 1950, bin ich durch eine tiefe Krise gegangen, durch eine Depression. Die Erfahrungen mit den Abgründen des Bösen nagten sehr an mir. Ich musste mich der Gewalt stellen, die ich erlebt und die meine Verwurzelung angenagt hatte. Mein Vertrauen in das Leben war sehr geschwächt, und ich hatte mich ganz in mich hinein zurückgezogen. Ich habe in dieser Zeit eine tiefgreifende Wahl getroffen. Angesichts all der

erfahrenen Gewalt sagte ich mir: „Du kannst nur leben, wenn dein Leben dazu dient, solche Situationen zu verändern und alles jene zu vermindern, das dem Leben des Menschen entgegensteht. Wenn ich weiterhin lebe, muss ich mein Leben dafür geben, dass die Gewalt besiegt wird.“ In dieser Zeit ist der Gekreuzigte, weniger der Auferstandene, für mich ein wesentlicher Anknüpfungspunkt gewesen. Ich war wirklich in einer tiefen Lebenskrise und auf der Suche nach Sinn.

Reinhold Schneider und Teilhard de Chardin haben mir sehr geholfen, eine neue Kraftquelle zu entdecken, die mir dann mein Leben lang auch ganz wesentlich bleiben sollte. Das war ein neues grundlegendes und radikales Verständnis der Botschaft Jesu, dass die Kraft der Liebe stärker ist als Hass und Gewalt und dass diese Liebe eigentlich die einzige Kraft ist, die fähig ist, sich diesem Unheil zu stellen. Diese Liebe ist für mich eine Triebkraft geworden, so dass ich mir sagen konnte: „Ja, du darfst leben, du musst dein Leben geben für diesen Kampf gegen die Ungerechtigkeit.“ So kam es vor über 50 Jahren zu meinem Entschluss, mich im Rahmen des Versöhnungsbundes mit der Kraft der Gewaltfreiheit für Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren. So habe ich – lange Jahre auch gemeinsam mit meinem Mann Jean Goss (1912–1991) – unter verschiedenen Gegebenheiten gearbeitet: in den Ost-West-Beziehungen, beim Zweiten Vatikanischen Konzil, dann in Lateinamerika, in Afrika, schließlich einige Jahre lang in einigen Ländern Asiens, besonders auf den Philippinen – immer an Orten, wo gewaltfreier Widerstand gegen Elend und Diktatur angefragt war.

Durch diese Kraftquelle habe ich eine Form der Hoffnung und der Durchhaltekraft gewonnen, die meinem Mann und mir geholfen hat, durch viele Enttäuschungen auch in der Friedensarbeit zu gehen und doch zu wissen, dass nichts verloren ist, was aus dieser Kraft heraus getan wird; denn sie ist eine stärkende, versöhnende Kraft.

Sie deuten gerade Ihren Weg an, den Sie gehen mussten, um sich neu zu verwurzeln. Und Sie haben Reinhold Schneider und Teilhard de Chardin erwähnt.

Reinhold Schneider hat schon während des Zweiten Weltkrieges mit seinen Gedichten vielen Leuten, die im Krieg waren, geholfen. Seine Sonette sind abgeschrieben und vervielfältigt worden und zirkulierten in bestimmten Kreisen. Mein Vater und ich haben Reinhold Schneider persönlich gekannt. Er war einer der großen deutschen Dichter, der sich der Wiederaufrüstung in

Deutschland widersetzt hat. Und mir hat sein Buch über Franziskus und Papst Innozenz sehr viel bedeutet, weil er die Auseinandersetzungen von Franziskus nachgezeichnet hat, der vielleicht wie nur wenige andere Christen das Evangelium erkannt und in der Tiefe verstanden hatte. In seiner Auseinandersetzung mit einer Kirche, die auf Macht ausgerichtet war, wurde er dahin geführt, sich als einen Pfeiler einer erneuerten Kirche zu begreifen. Er, der entschieden Arme und Gewaltfreie, lebte aus der Haltung der Gerechtigkeit und Liebe heraus. Das hat mir sehr viel gegeben. Ich habe Reinhold Schneider einige Male in Freiburg besucht. Wir gaben damals die Zeitschrift „Der Christ in der Welt" heraus, und dafür hat er auch Beiträge geschrieben.

Teilhard de Chardin, der große Jesuit, war für mich ebenfalls ein Zeichen der Hoffnung. Seine Bücher wurden damals ins Deutsche übersetzt. Nach Hiroshima und Nagasaki begann die große Atomrüstung im Westen und im Osten und viele Menschen haben gefürchtet, dass es zu einem dritten Weltkrieg, zu einem Atomkrieg kommt. Von Teilhard habe ich gelernt zu verstehen, wie – in Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft und der Evolutionstheorie – die Entwicklung des Lebens auf den Punkt Omega hin zu denken ist, wie die einende Kraft der Liebe trotz allem Auf und Ab in der Geschichte immer wirksam bleiben wird. Ich habe aus den Gedanken Teilhards viel Kraft gewonnen, und ich habe seine Bücher nach Russland geschmuggelt, weil sie dort sehr gefragt waren. Menschen in einer materialistisch und säkular ausgerichteten Gesellschaft konnten durch Teilhard de Chardin einen Weg entdecken, der zu Gott führen kann und der von der modernen Wissenschaft damals nicht abgekoppelt war.

Ich habe verstanden, dass es für Sie als junge Frau nach dem Krieg und nach all den Gewalterfahrungen existentiell um Fragen von Leben und Tod, um Sinnfindung und vor allem um neues Vertrauen in das Leben ging. Sie sagten, dass der Gekreuzigte und weniger der Auferstandene für Sie dabei ein wesentlicher Anknüpfungspunkt gewesen ist.

Ich habe in dieser Zeit immer auch versucht, aus dem Evangelium heraus Kräfte zu gewinnen. Es war für mich wie ein Kampf mit Dämonen. Und ich fühlte mich dem inneren Kampf Jesu sehr verbunden mit Blick auf das Kreuz und mit Blick auf die Bereitschaft, sich dem Unheil der Welt zu stellen, sich freiwillig zu stellen, und auch das damit verbundene Leid freiwillig auf sich zu nehmen. So war mir also der Gekreuzigte zu der Zeit sehr nahe. Ich habe dann erkannt, dass der Gekreuzigte ja nicht im Tod geblieben ist, sondern

dass der Tod ein Durchgang war, weil die Kraft der Liebe stärker ist als die Kräfte des Todes und als aller Hass und alle Gewalt. So bin ich langsam einen Weg vom „Kreuz“ zur „Auferstehung“ gegangen, indem ich meine Lebenserfahrungen im Glauben durchbuchstabierte.

Auf diesem Weg habe ich 1952 meinen Mann, Jean Goss, kennen gelernt. Er war ein Mensch, der erfüllt war von einer großen Kraft des Friedens und der Freude, die ihn antrieb. Er, ein Arbeiter und Gewerkschaftler, ist als 28-jähriger Soldat in dramatischer Weise durch Kriegserfahrungen hindurchgegangen. Tage und Nächte hindurch musste er viele deutsche Soldaten töten, die in Frankreich einmarschierten. Sein Regiment hatte den Befehl, den Vormarsch der Deutschen aufzuhalten, koste es, was es wolle, weil die französische Armee abgeschirmt werden musste. Das Töten-Müssen von Deutschen, jung wie er selbst, hatte ihn in seinem Innersten immer mehr zermalmt; als Gewerkschaftler hatte er die Aufgabe, die Würde und das Leben von Menschen zu verteidigen; hier tötete er Menschen, obgleich er niemals den treffen konnte, der für all dies die Ursache war. Seine Truppe bestand zu Beginn aus 120 Personen und am Schluss aus nur mehr 20, die dann 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft gehen mussten. Er hat in dieser Situation eine Christusbegegnung gehabt, in der er erkannt hat, dass es zu dieser absoluten Gewalt nur eine Alternative gibt: Das ist die radikale, an die Wurzel gehende Liebe Gottes. Das hat er dann in der Kriegsgefangenschaft so langsam aufgearbeitet und erkannt und auch begonnen, schon aus diesem Geist heraus zu arbeiten. Er hat immer gesagt: „Vorher liebte ich meine Arbeiter-Kameraden und nicht die anderen Menschen. In Christus bin ich jenem Menschen begegnet, den ich in meinem Innersten ersehnt hatte: jenem nämlich, der alle Menschen liebt, die guten und die schlechten, die Arbeiter und die Arbeitgeber, die Bischöfe und die Gläubigen, die Ausgebeuteten und die Ausbeuter, denn sie alle sind vom Vater in seiner überreichen Liebe erschaffen worden.“ Ihm war also praktisch durch diese Christusbegegnung eine enorme Kraft geschenkt, die ihn sein ganzes Leben getragen hat. Er hat mir sehr viel aufgeschlossen und geholfen durch sein absolutes Vertrauen, dass Gott im Leben ist, dass Gott in uns gegenwärtig ist. Ich konnte ihm von intellektueller Seite helfen in der Reflexion der Situationen und der Auseinandersetzungen mit den Kräften, denen wir in der Friedensarbeit des Internationalen Versöhnungsbundes dann gegenübergestanden haben.

Für mich war es sehr wichtig, mich mit den Erlebnissen des Krieges und der Gewalt auseinander zu setzen. Denn wenn solches nicht verarbeitet wird,

dann ist es entweder lebenszerstörend oder man wird verbittert und gibt diese Verbitterung an andere weiter und wird hasserfüllt nach außen hin. So war das Annehmen eine ganz wichtige Erfahrung in meinem Leben. Nur was angenommen ist, kann verwandelt werden; was nicht angenommen ist, kann nicht verwandelt werden.

Ich vermute, dass solches Annehmen und Verwandeln Sie immer wieder begleitet hat und in anderen schwierigen Situationen Ihrer Friedensarbeit sich aufgedrängt hat.

Das stimmt. Solches Annehmen ist ja nie im Leben ein für allemal irgendwann beendet. Man muss es immer wieder durchleben. Ich erinnere eine sehr schwierige Erfahrung, wie wir – vergeblich – gearbeitet haben, um Erzbischof Oscar Romero in El Salvador zu unterstützen. 1979/1980 führten wir in Europa, den USA und Lateinamerika eine große, internationale Kampagne mit Fasten, Gebet und politischem Druck durch, um dem bedrohten Erzbischof von San Salvador, der Stimme der Armen und Verfolgten seines Landes, zur Seite zu stehen. Von den Machthabern El Salvadors war er bedroht und vom Großteil seiner Bischofskollegen allein gelassen. Wir erkannten, dass sein Bemühen, mit friedlichen Mitteln Gerechtigkeit zu bewirken, starker internationaler Unterstützung bedurfte. Ich war zweimal bei Monseñor Romero und überlegte Initiativen mit ihm, seinen Beratern und seinem treuen Weihbischof Rivera y Damas. Mehr als 30 Länder bereiste ich, um die Unterstützung lokaler Kirchen zu gewinnen. Umsonst! Vergeblich versuchte ich, eine Anzahl von Bischöfen zu gewinnen, dass sie nach El Salvador fahren und an der Seite von Monseñor Romero zelebrieren, damit auch nach außen ein starkes Zeichen gesetzt wird, dass er nicht alleine ist. Denn ich wusste genau: Wenn er alleine bleibt, kann er nicht überleben. Ich sah, dass der Bürgerkrieg unausweichlich war; ich sah die schutzlosen Armen und konnte nichts mehr tun, um das Unheil zu verhindern. Es war eine so große Last, dass ich krank wurde. Ich konnte diese Entwicklung nicht annehmen. Und dann lädt sich das natürlich psychisch und physisch ab. Meine Schulter hat sich ganz zusammengezogen, und ich war wie gelähmt, weil ich diesen Krieg nicht verhindern konnte. Ich versuchte, mir immer wieder zu sagen: „Du hast getan, was du tun konntest. Jetzt musst du das Vertrauen haben, dass Gott in der Situation ist, und er vieles tut, was du nicht tun kannst.“ Ich habe monatelang darum gekämpft, diese aufgezwungenen Grenzen anzunehmen und darauf zu setzen, dass Gott in der Situation bleibt und andere Menschen mit daran arbeiten. Es war für mich unsagbar schwierig, diese Herausforderung

der Gewaltsituation in El Salvador zu verkraften und mir diese Annahme vor Augen zu halten. Erst später wurde mir klar, dass die vielen Zeugen der Gerechtigkeit in El Salvador, dass Fasten, Gebet und politische Arbeit in Europa nicht umsonst waren, dass, wie Bischof Romero uns als sein Vermächtnis bezeugt, das Samenkorn in die Erde fallen muss, um Frucht zu bringen, um ein Neuwerden der Herzen und der Geschichte eines Landes zu bewirken.

Sie sprechen davon, dass Sie sich immer wieder neu zur radikalen Liebe Gottes bekehrt haben – durch viele schwierige Prozesse hindurch. Sie nennen diese Liebe Gottes eine revolutionäre Liebe, die Jesus vorgelebt hat. Viele Mitmenschen verbinden heute inhaltlich kaum etwas damit. Deshalb möchte ich Sie fragen: Was ist diese revolutionäre Liebe Gottes für Sie?

Ich will es in säkularen Termini ausdrücken. Diese Liebe ist, die Sicht des Anderen an die erste Stelle zu setzen; dann ist es die Sicht mir selbst gegenüber, wie ich mich als Mensch annehme; und schließlich beinhaltet diese Liebe die Frage: Wie sieht mich der Andere und wie sieht Jesus uns. Und ER hat uns eben gezeigt, dass das Gute in jedem Menschen lebt und dass jeder Mensch etwas Einmaliges, etwas unantastbar Heiliges ist. Wie der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas sagt: Wenn ich den Anderen anblicke, bin ich verantwortlich für ihn; wenn ich im Anderen dieses wunderbare Einmalige sehe, dann bin ich für ihn verantwortlich. Und diese Verantwortung für den Anderen, das zeigt uns Jesus auf, bedeutet eben auch: Wenn dieser Andere mein Gegner ist, so bleibt er trotzdem diese einmalige Person, und meine Achtung gebührt ihm. Um Unrecht an der Wurzel zu bewältigen, braucht es einen Weg, den Jesus uns aufgezeigt hat: nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern gewaltfreie Mittel und Methoden anwenden, um Unrechtssituationen, denen wir beide vielleicht ausgesetzt sind, zu überwinden, zu lösen und diese Achtung vor dem Gegenüber im Kampf um Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Ein solcher Weg ist die Perspektive von Jesus Christus. Es geht immer um die Befreiung beider Seiten: derer, die zuvörderst an einem Unrecht leiden aber auch derer, die für getanes Unrecht die Verantwortung haben. Diese doppelte Befreiungsarbeit ist der Weg, den Jesus uns aufzeigt. Nur durch sie hindurch entgehen wir der Spirale der Gewalt. Das Hinhalten der anderen Wange bedeutet ja, dem anderen zu widerstehen – nicht mit Hass und Feindschaft, sondern aus der Kraft der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Liebe – aber in einer organisierten Form.

Das Revolutionäre ist sicher, dass es eine radikal andere Sicht ist, als sie die Welt in Jahrtausenden immer wieder gehabt hat. Wir sehen die Verstrickungen in der Geschichte. Die Ergebnisse eines Krieges provozierten oft schon den nächsten Krieg, weil eben die Opfer nie erlebten, dass ein Konflikt wirklich aufgearbeitet wurde und deshalb die Bitterkeit der Besiegten blieb und damit die Suche nach einem Ausgleich, der den nächsten Krieg gebiert. Das war nach dem Ersten Weltkrieg so in Europa: Das besiegte Deutschland und Österreich fielen dem Faschismus zum Opfer, weil sie eben aus dieser Situation herauskommen wollten. Das Evangelium ist eine revolutionäre Kraft in dem Sinne, dass es einen ganz entschieden anderen Weg geht und sagt: Unrecht kann nur überwunden werden, wenn wir es nicht mit neuem Unrecht beantworten, sondern es überwinden durch gewaltfreies Handeln, d. h. den anderen aus einer ungerechten Situation zu befreien helfen.

Das ist auch ein wesentlicher Schritt dazu, dass Versöhnung möglich werden kann. Wo Kriege stattgefunden haben, wo Hass und Bitterkeit sich angesammelt haben, gibt es nur einen Weg der Versöhnung, wenn man versucht, Gerechtigkeit herzustellen, Wahrheit aufzudecken, Schritte aufzuzeigen, wie Recht und Unrecht auf beiden Seiten sind und auf solchem Hintergrund Vergebung lehrt. Ich finde, das französische Wort *pardonner* zeigt diesen Zusammenhang gut auf. Zu vergeben bedeutet, dass ich der anderen Seite freiwillig etwas schenke, etwas über das hinaus, was besteht. Im zwischenmenschlichen Bereich wie auch im sozialen und internationalen Bereich gilt: freiwillig etwas zu geben, weil daraus Versöhnung entstehen kann; eine Situation also herzustellen, in der keiner das Gesicht verliert, sondern jeder sich geachtet und angenommen fühlt und ein neues Miteinander zustande kommen kann. Dieser Weg ist gerade in unserer europäischen Gesellschaft sehr wichtig, weil wir eben nach den Kriegen und in Situationen der Ausgrenzung und des Rassismus sehr viel Kraft zur Versöhnung brauchen.

Sie haben einige Grundlagen christlicher Gewaltfreiheit schon angedeutet. Vertiefend nachgefragt: Worauf gründet Ihr Verständnis von Gewaltfreiheit? Was versuchen Sie im Blick zu halten in der konkreten Friedensarbeit?

Das Erste ist die absolute Achtung der menschlichen Person. Wir haben uns ins Gedächtnis zurückzurufen, welche Vision uns Gott vom Menschen gibt. Gott sagt uns, dass wir nach seinem Bilde geschaffen sind. Das heißt doch, dass er uns erschaffen hat, wie ER ist: trinitäre Gemeinschaft. Für uns Menschen bedeutet das, als eine Gemeinschaft zu leben von Frauen und Männern,

von Stämmen und Völkern, und das in völliger Gleichheit. Darin eingebunden ist die Ausweitung der Nächstenliebe hin auf die Feindesliebe; Jesus ermutigt uns zu einer Grundhaltung, dass alle Menschen – auch die, die gegen uns sind, – in die Erlösung und Befreiung eingeschlossen sind und dass wir genau deswegen ihnen Achtung entgegenzubringen haben.

Ein Zweites ist, darauf zu setzen, dass jeder Mensch in sich die Fähigkeit trägt, neu zu werden, umzudenken, sich zu bekehren. Jesus appelliert oftmals an diese Fähigkeit von Menschen. Zur Sünderin, die man steinigen will, sagt er: „Sie haben dich nicht gesteinigt, ich verurteile dich auch nicht; aber gehe und werde ein neuer Mensch." Das heißt, auf diese Überzeugung setzen, dass Menschen in sich die Fähigkeit besitzen, ihr Gewissen aufzuschließen, sich zu ändern und dass sie dabei auch immer unterwegs bleiben müssen. Ich glaube, dass wir unser ganzes Leben unterwegs bleiben müssen.

Ein dritter Punkt ist die Erkenntnis, dass wir berufen sind, Unrecht zu bewältigen – aber eben in einer neuen Weise. Es ist wichtig, dass man sieht, welches die Antwort Gottes auf die Gewalt ist. Er reagiert nicht mit Gegengewalt. Im Gegenteil: Er antwortet mit einer Tat der väterlichen und mütterlichen Liebe. Das Alte und das Neue Testament bezeugen dies. Sein Plan ist, die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen, dieses Leben in Gerechtigkeit und Frieden zwischen allen Menschen und mit Gott. Das ist die Leitlinie, die es nicht aus dem Auge zu verlieren gilt. Jesus hat alle Vorstellungen überstiegen. Er überwindet das Böse durch das Gute aus der Kraft einer sich für den anderen hingebenden Liebe, die der Wahrheit verpflichtet ist. Der Wahrheit verpflichtet zu sein bedeutet, den Blick dafür zu öffnen, dass das Gute und Böse auch immer auf beiden Seiten sind und nie eine Seite nur das Gute hat und eine Seite nur das Böse.

Wenn man aus dieser Kraft der Gewaltfreiheit zu arbeiten sich verpflichtet, dann braucht es auch die Bereitschaft, sich in diesen Haltungen und Methoden zu schulen. In den letzten 50 Jahren ist bzgl. Gewaltfreiheit sehr vieles erarbeitet und konkret angewendet worden. Im Fächerkanon der Schule wird solches kaum vermittelt und auch in den Elternhäusern nicht. Dass es wichtig ist, dass ein Soldat psychologisch und praktisch an den Waffen geschult wird und deswegen den Militärdienst ableistet, ist unbestritten. Dass ein Friedensdienst psychologische und praktische Schulung braucht, ist dagegen nicht unbestritten. Wir haben uns zu schulen in der Grundhaltung der Gewaltfreiheit wie in den Methoden, damit wir bereiter und fähiger werden, sie in unserem Leben umzusetzen.

Ein weiterer Punkt ist mir auch sehr wichtig, den wir bisher zu sehr vernachlässigt haben: es ist das Arbeiten an Alternativen. Wenn ich ein Unrecht versuche zu bewältigen, dann braucht es das Angebot von Alternativen. Und dazu gehört auch die Befähigung von Menschen, solche Alternativen umzusetzen – im Schulwesen, Sozialwesen oder in der Wirtschaft und Politik – und so konkret einen Versöhnungsprozess in Gang zu setzen. Wo immer es große Konflikte und schwere Auseinandersetzungen gibt, sind sehr tiefe Verletzungen in der Bevölkerung vorhanden. Das sehen wir bei den Völkern auf dem Balkan oder auch in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Es wirken alte, unaufgearbeitete Konflikte zwischen Bevölkerungsgruppen.

Auch in unserer eigenen Gesellschaft ist die Frage der Beziehung zwischen den Kulturen und die Aufarbeitung von Vorurteilen gegenüber Migranten gefordert. In Österreich bemühen wir uns im Rahmen der UNO-Dekade für eine Gesellschaft auf der Basis des Friedens und der Gewaltfreiheit, dass unsere Schulen in Europa Gewaltfreiheit als verpflichtendes Unterrichtsfach aufnehmen. Als erster Schritt muss solches in der Lehrerausbildung integriert sein. Wir hoffen, dass wir dies in einigen Ländern durchsetzen können.

Man spürt Ihnen an, dass Sie mit Ihrem Leben Aktion und Kontemplation, Engagement und Mystik zusammenbinden. Wie haben Sie diese Zusammenbindung in den Blick bekommen und wer war in dem Zusammenhang für Sie bedeutsam?

Im Internationalen Versöhnungsbund gab es von Anfang an immer eine Verknüpfung von Spiritualität und Praxis. Wenn man nur eine Spiritualität der Gewaltfreiheit hat und sie nicht praktisch in Aktion umsetzt, dann wird das eine Ideologie. Andererseits: Wenn man nur Aktionen macht und nicht aus einem tiefen Grund heraus arbeitet, dann kippt man leicht um und gibt die Gewaltfreiheit auf, wenn sich Schwierigkeiten in den Weg stellen. Also das war eine Verknüpfung, die ich schon vorgefunden habe.

Bedeutsam für mich ist auch Hildegard von Bingen. Meine Eltern haben mir sie als Namenspatronin gegeben. Ich habe schon als Kind ein einfaches Buch über sie gelesen und später dann aus ihren eigenen Werken. Diese Frau war wirklich eine Mystikerin mit Visionen, die ihr zur Interpretation des Lebens und zum Verständnis einer Schöpfungstheologie verholfen haben. Hildegard von Bingen hat immer betont, dass das, was wir erkennen, im Leben auch umgesetzt werden muss in Taten. Sie hat sich mit Päpsten und Fürsten angelegt und sich auch öffentlich eingesetzt für die Durchsetzung von Gerechtig-

keit. Also: Diese Verknüpfung von Wort und Tat ist mir immer ein Vorbild gewesen und geblieben. Wenn ich erkenne, dass es Gottes Wille ist, dass alle Menschen in Würde leben, dann bedeutet dies gleichzeitig einen Auftrag, mich dafür einzusetzen.

Um Grundhaltungen zu verändern, um in der Auseinandersetzung mit einer Macht den aufrechten Gang zu bewahren, braucht es eine große geistliche Stärke. Darum ist mir die Verbindung von Gebet und Aktion sehr wichtig. Da die, die in einer Aktion stehen, nicht immer Zeit haben zu beten, haben wir immer uns bekannte Ordensleute gebeten, unsere schwierigen Aufgaben im Gebet mitzutragen. Wir haben auch immer gespürt, dass wir diese Hilfe erhalten haben.

Zum Ende unseres Gespräches möchte ich Sie fragen: Können Sie eine Erfahrung beschreiben, die man als Ermutigung weitererzählen kann, wo wirklich durch die Methode der Gewaltfreiheit Strukturen der Ungerechtigkeit, Strukturen des Bösen sich verwandelt haben?

Ja, da ist das Beispiel der Philippinen. Im Sommer 1984 wurden wir von Ordensleuten dorthin gerufen um mitzuhelfen, eine der härtesten und habgierigsten Diktaturen Asiens, die von Ferdinand Marcos, gewaltlos zu überwinden. Es galt, gewaltfreie Methoden und Strategien zu erarbeiten und ein weitgehend unorganisiertes Volk zu mobilisieren. Breit angelegte Schulungen in Gewaltfreiheit wurden durchgeführt, auch mit Hilfe des unabhängigen Radiosenders Radio Veritas. Wir ahnten damals nicht, welch unerhörtes Ereignis im Februar 1986 bevorstehen sollte. Millionen Filipinos, „People Power“, gingen auf die Straßen und kämpften gewaltlos und vereint gegen den Diktator. Parallel dazu wurde eine breite Boykottbewegung in Gang gebracht. Die Leute boykottierten die Betriebe und die Banken, die noch Marcos unterstützten. Man holte sein Geld aus den Banken oder kaufte nicht mehr die Waren aus den Marcos-Betrieben, so dass ein großer politischer und wirtschaftlicher Druck zustande kam.

Dann gelang es, dass sich die katholische Kirche – und auch die evangelische – ganz auf die Seite der Gewaltfreiheit stellte. Das muss man sagen, dass ohne Unterstützung der Kirche diese „People Power-Bewegung“ unmöglich gewesen wäre. Die Kirche ließ sich herausfordern, ihre moralische und politische Autorität in diesem Kampf einzusetzen. Aus diesem Grunde hatte Bischof Claver ein gesondertes Seminar für philippinische Bischöfe einberufen. Fünfzehn Bischöfe nahmen die Einladung an. Mit ihnen überlegten wir ihre unverzichtbare Rolle an der Seite des Volkes im Einsatz für Gerechtigkeit aus

der Kraft der Gewaltfreiheit Jesu. Die Bischöfe erkannten, dass der gewaltfreie Widerstand gegen das herrschende Unrecht zutiefst im Evangelium verwurzelt ist, dass sie das Volk Gottes nicht allein lassen durften, sondern es im Sinne der Botschaft Jesu orientieren müssten. Diese Erkenntnisse brachten sie gleich im Anschluss an das Seminar in die philippinische Bischofskonferenz ein. Diese veröffentlichte den Hirtenbrief „Friede und Dialog“, in dem erstmals die Diktatur von Präsident Marcos eindeutig verurteilt wurde.

Unter dem Druck der Gewaltfreiheit musste der Diktator abdanken. Cory Aquino, die Frau von Benigno Aquino, den das Regime direkt bei seiner Rückkehr aus dem Exil im August 1983 erschießen ließ, als er das Flugzeug verlassen wollte, wurde die neue Präsidentin. Und es gelang, auf politischer Ebene eine Strukturveränderung herbeizuführen. Eine neue Konstitution wurde erarbeitet und neue Möglichkeiten des demokratischen Handelns wurden eröffnet. Aber – das muss auch ehrlich gesagt werden – es gelang nicht, an einer wirklichen Alternative zu arbeiten. Cory Aquino trat ihr Mandat mit der Zielsetzung an, nach der politischen Revolution auch die soziale Neugestaltung mit gewaltfreien Mitteln durchzuführen. Es war ihr jedoch nicht möglich. Wiederholte Putschversuche sowie eine mächtige konservative Lobby verhinderten die Agrarreform wie den Umbau der Sozialstrukturen. Es ist nicht gelungen, den Konflikt mit den Muslimen gewaltfrei zu lösen und den Guerillakrieg zu beenden. Und bald spielte Korruption wieder eine große Rolle.

Allerdings hat die Friedensbewegung auf den Philippinen bis heute einen breiten Fächer von Aufgaben übernommen und konzentriert sich sehr stark darauf, die Alternativen zu entwickeln. Man hat ja seitdem bis heute dreimal einen Präsidenten abgewählt. Und es gab nicht eine Persönlichkeit, die bereit war, aus einer Haltung der Gerechtigkeit etwas Neues zu schaffen. Vielen ist heute klar, dass es nicht genügt, einen Präsidenten abzusetzen, sondern dass es wesentlich ist, eine neue Basis unter den Menschen aufzubauen, auch Menschen zu befähigen, die dann wirklich in der Sozialpolitik, in der Landreform, in der Wirtschaft und Politik bereit sind, Verantwortung zu übernehmen. Daran wird heute sehr viel gearbeitet.

Aber es gibt ein anderes Beispiel, wo es gelungen ist, über die politische Veränderung hinaus Strukturveränderungen gewaltfrei zu gestalten, und das war in Madagaskar. Das ist nie bekannt geworden bei uns im Westen. Es ist ja ein kleineres Land, aber immerhin die Große Insel nächst Südafrika in der Straße von Mocambique. Dort gab es ebenfalls eine Militärdiktatur, die 1975

einen so genannten Sozialismus nach nordkoreanischem Vorbild einführte, die alle Oppositionellen ins Gefängnis warf oder ins Exil trieb. Und dieses Land mit ungeheuren Ressourcen war innerhalb von sechzehn Jahren abgesunken zum zwölfärmsten Land der Welt. Hunger, Krankheit, Wirtschaftsverfall, Bandenunwesen, massive Korruption und eine enorme Bereicherung der Eliten kennzeichneten die Situation des Volkes.

Angesichts dieser dramatischen Situation reagierten die Kirchen in den achtziger Jahren in prophetischer Weise und verurteilten die Unrechtssituation. Sie haben dann 1985 die 150-Jahrfeier der Übersetzung der Bibel in die madagassische Sprache als Anlass genommen, Freiheit und Menschenrechte in den Mittelpunkt zu stellen. Im Schatten dieser Feier schlossen sich alle oppositionellen Gruppen zusammen in der Bewegung der „Forces vives". Über die katholische Kommission Justitia et Pax ist dann in diese Oppositionsbewegung die Gewaltfreiheit eingeführt worden, und mein Mann und ich sollten kommen und Seminare durchführen. Wir trafen 1986 Leute von Madagaskar, denen wir von „People Power" auf den Philippinen erzählten und die den Funken weitergaben. Wir haben ihnen sehr viel Material und Kassetten geschickt, und es hat sich so ein Kern einer gewaltfreien Gruppe in den „Forces vives" entwickelt, der an Einfluss gewann. Man sagte: „Wir haben keine Waffen, wir haben nur diese Kraft der Gewaltfreiheit, und aus dieser Kraft heraus müssen wir handeln." Das war im Jahr 1991.

Die Seminare waren gut vorbereitet; mein Mann ist in der Nacht gestorben, bevor wir nach Madagaskar fahren wollten. Die Vorbereitungen waren aber soweit getroffen, dass die Leute dort selbst die Seminare mit großem Enthusiasmus durchgeführt haben.

Wenige Wochen später, mit den Feiern des 1. Mai, begannen im ganzen Land Massendemonstrationen, begleitet von einem Generalstreik in allen öffentlichen Einrichtungen wie Post, Bahn, Schulen, Verwaltung und Banken. Diese Strukturen waren alle nationalisiert. Das Leben wurde sechs Monate hindurch praktisch lahmgelegt. Zweimal wöchentlich zogen in geordneten Delegationen ein- bis zweihunderttausend Streikende über den großen Platz der Hauptstadt Antananarivo. In der Nacht vorher hatte man eine Gebetsnacht durchgeführt – eine ökumenische Gebetsnacht. Man kann sich kaum vorstellen, welche Opfer die Menschen gebracht haben. Es gab genug Waren auf dem Markt, aber niemand hatte mehr Geld, etwas zu kaufen, weil sie kein Geld verdient hatten. Die Leute haben eben gedacht, dass sie nur so das Regime entfernen können. Alles, was sich in der Folge im Ringen um eine Neugestal-

tung der Gesellschaft abspielte, war geprägt von den Haltungen und Strategien der Gewaltfreiheit. Um einem politischen Vakuum vorzubeugen, wurde eine Gegenregierung der Nationalen Einigung gebildet. Ihr Hauptquartier war ein evangelisches College. Der Kirchenrat wurde gebeten, als Vermittler zu fungieren. Aber der Diktator verweigerte den Dialog.

Dann im August hieß es auf einmal, dass der Präsident dialogbereit sei. Eine halbe Million Menschen machten sich auf den Weg zum Palast des Präsidenten Ratsiraka in der Überzeugung, durch diesen Friedensmarsch den Dialog aufnehmen zu können. Der Palast war noch von den Franzosen gebaut – ein Palast über der Erde, ein Bunker unter der Erde – 5 km außerhalb der Stadt. Und die Leute zogen tanzend und singend dorthin. Es gab keine gewaltfreie Strategie zum Schutz der Demonstranten. Als die Menschenmenge sich dem Palast näherte, eröffnete die Garde, nicht die Armee, das Feuer auf die Leute. Die Leute sind weggelaufen, und man hat sie von hinten erschossen. Man hat sie gleich weggeräumt, keiner kennt die genaue Zahl der Ermordeten.

Ich kam im Oktober 1991 nach Madagaskar, da habe ich im Spital noch Menschen besucht, denen man in den Rücken geschossen hatte. Das war wirklich eine Krise, weil die Menschen nie gedacht hatten, dass ihr Präsident auf sie schießen lassen würde. Das Regime hatte sich vor aller Augen desavouiert. Jetzt war die Frage, ob diese dramatischen Ereignisse die „Forces vives“ von ihrer gewaltfreien Haltung abbringen. Die Situation schien eine Sackgasse zu sein. Die Menschen waren durch die monatelangen Streiks erschöpft und ohne Ressourcen. Es brauchte einen neuen, positiven Schritt. Der Kirchenrat bemühte sich unentwegt um neue Initiativen. Nach einer Gebetsnacht für die Nation mit 300.000 Leuten am 2. Oktober 1991 gelang es, dass der Kirchenrat als Vermittler anerkannt wurde. Ende Oktober trafen sich alle politischen und kirchlichen Partner am Verhandlungstisch. Das 48-stündige „Conclave“ endete mit der Ankündigung der Bildung einer Übergangsregierung, die dann innerhalb von 18 Monaten die Dritte Republik konstituieren sollte. Ich konnte dann mit verschiedenen Ministern sprechen und habe ihnen auch gesagt, dass der Minister der Verteidigung als ein geehrter Mann aus der Krise hervorgehen werde, wenn es gelingt, die Armee herauszuhalten aus dieser Situation.

Bei der Wahl zur Dritten Republik kamen die Oppositionsgruppen an die Macht, die aber politisch unreif waren. Es ist ihnen nicht gelungen, die Arbeit für den materiellen, wirtschaftlichen, geistigen und moralischen Wiederaufbau voranzutreiben. Es gab schwere Auseinandersetzungen um die Macht.

Man muss sich das vorstellen: Nach vier Jahren wurde der ehemalige Diktator als Präsident zurückgewählt. Aber die Konstitution war geändert, und er hatte nicht mehr so viel Macht. Es wurden dann Personen herangebildet, – und das war das wirklich Starke in Madagaskar – die politische Führungskräfte waren. Bei der nächsten Wahl, das war 2002, wurde der Bürgermeister von Antananarivo als Gegenkandidat nominiert. Er hat auch die Mehrheit der Stimmen erhalten, aber der ehemalige Diktator Ratsiraka hat die Wahl nicht anerkannt. Und es kam wieder zu einem gewaltfreien Widerstand. Nur diesmal hat die Armee die Brücken gesprengt, um die Städte zu isolieren. Strategie war, die Leute verhungern zu lassen, weil kaum mehr Nahrung in die Städte hineinkommen konnte. Frankreich ist immer auf der Seite des Diktators gestanden. Aber die Afrikanische Union und die UNO sind letztlich hier eingeschritten und haben durchgesetzt, dass der rechtmäßig gewählte Bürgermeister von Antananarivo neuer Präsident wird. Dieser hat in den vier vergangenen Jahren langsam aber stetig Reformen durchgeführt. Das Land wird langsam aufgebaut und erholt sich.

Die gewaltfreie Bewegung hat erreicht, dass eine wachsende Anzahl von Lehrern einen Kurs in Gewaltfreiheit gemacht hat. Es gibt immer noch heftige Auseinandersetzungen, aber Madagaskar ist ein Land, in dem es wirklich Hoffnung gibt, weil neue Strukturen entstehen – nicht von heute auf morgen, aber langsam und beständig.

Literatur

Goss-Mayr, H.: Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis – Gewaltlose Befreiung, Wien 1981.

Goss-Mayr, H.: Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung, Freiburg 1996.

Goss-Mayr, H./Goss, J.: Evangelium und das Ringen um den Frieden. Einüben in die Gewaltfreiheit des Evangeliums und die Methoden zum Engagement, Wethen/Minden 2004.

Werner Huffer-Kilian

Solo Dios basta – Gott allein genügt
Entdeckungen der Teresa von Avila

Umbruch – Aufbruch – Wandel ist angesagt in unseren Zeiten, und unsere Zeit ist vergleichbar mit den gewaltigen Veränderungen des 15. und 16. Jahrhunderts, als sich mit der Eroberung Amerikas die Erde als Kugel herausstellte, als sich mit den gewaltigen Reichtümern Amerikas Europa revolutionierte, als der menschliche Geist zu neuer Wissenschaft, Technik und Erkenntnis aufbrach, als Kirche ihr Antlitz durch Reformen und Reformationen völlig veränderte. Seien wir nicht zu hochmütig gegenüber den Umbrüchen anderer Jahrhunderte, sondern machen wir uns deren Erfahrungen zunutze. Wir können davon lernen.

Teresa von Avila lebte in solchen Umbruchsituationen, hat sie am eigenen Leib erleben müssen und bietet uns daher in ihren Schriften authentisches Material für die inneren und z. T. äußeren Prozesse in Kirche, Gesellschaft und in unserer Seele. „Animo y adelante“, „Mut und los, auf“, so ermunterte sie sich und ihre Mitstreitenden, und es ist bedauerlich, dass ihr geistliches Leben so wenig in der aktuellen Gestaltung von Kirche aufgenommen wird – aber vielleicht auch verständlich, weil es zu Veränderungen und Wandel führen und damit für viele „gefährlich“ werden könnte.

Du kommst an dir selbst nicht vorbei

Das bekannte Wort Karl Rahners „Der Christ der Zukunft ist ein Mystiker, oder er wird nicht mehr sein“ wird zwar oft zitiert aber selten wirklich am Beispiel der mystischen Traditionen in unseren Kirchen durchbuchstabiert. Unsere Zukunft – und vielleicht müsste Rahner statt „Christ“ heute einfach „Mensch“ schreiben – hängt davon ab, ob wir uns auf den Weg begeben, den uns Mystikerinnen und Mystiker – und zwar in fast allen Religionen – aufgezeigt haben. Dabei muss beachtet werden, dass die Auseinandersetzung mit mystischen Texten nicht zu trennen ist von den Menschen, die diese Erfahrung, die als mystisch bezeichnet wird, gemacht haben. Denn solche Menschen sind Personen, die mit Gott selbst etwas erlebt haben; und das, was sie niederschreiben, rührt nicht von erlernter Theologie, rührt nicht vom Hören-

sagen oder vom vielen Denken her, sondern ist zuerst ein Zeugnis. Zeugnis bedeutet die Beschreibung einer Erfahrung und nicht das Eintreten für eine Überzeugung oder Idee.

Die Mystikerin und der Mystiker erzählen oft mehr, als dass sie beschreiben, was oder wer ihr/ihm begegnet ist. Hier wird schon deutlich, dass der sprachliche Ausdruck nur unangemessen das Erfahrene wiedergeben kann. Mystik als die in Sprache und Schrift gebrachte Form kann nur weit hinter dem zurück bleiben, was erfahren wurde, bleibt also ein mit Sicherheit fehlschlagender Annäherungsversuch. „Das sprachliche Scheitern des Mystik-Schriftstellers ist also gegenüber dem Scheitern des Dichters als Künstler zumindest graduell umfassender: von den Elementen eines Mystiktextes ‚Mensch', ‚Gott', ‚unio' ist nur das Element ‚Mensch' gerade noch gestaltbar; das Element ‚Gott' ist nur als unendliche Größe gestaltbar und verbleibt damit im bloßen Wort (eigentlich nur negativ fassbar); das Element ‚unio' endlich ist gänzlich geheimnisumwittert" (Mommaers, 124f.).

Mystische Texte lassen sich also nicht objektiv untersuchen. Sie sind, wie gesagt, Zeugnisse und verweisen damit auf den Glauben und die Erfahrung des Schreibenden. Das hat aber auch zur Folge, dass die Lesenden nicht neutral darüber stehen können, sondern immer durch den Glauben und die beschriebene Erfahrung herausgefordert werden. „Wer sich also wirklich dem Phänomen ‚Mystik' stellen und nicht an Oberflächenphänomenen hängen bleiben will, muss sich ihm ganz stellen, in seiner Personmitte, in seiner persönlichen Überzeugung" (Sudbrack, 19). Die Auseinandersetzung mit der Person des Mystikers, mit seinen Worten und Taten, mit seinen Erfahrungen wird so zu einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben, den eigenen Worten und Taten, mit dem eigenen Leben. Joseph Seyppel, Literaturwissenschaftler, Atheist und Marxist, kam zu folgender Schlussfolgerung: „Der Untersuchende ist nicht mehr Teiler, er wird zum Teil des Untersuchten. Als Teil des Untersuchten muss er sich selbst mit in die Untersuchung einbeziehen (will er des Objektes nicht verlustig gehen), und zwar in der Frage: Glaubst du, dass Christus als Allegorie verstanden werden darf, oder glaubst du, dass er realistisch verstanden werden muss?" (Seyppel, 138).

Natürlich stellt sich die Frage nach der Echtheit der in mystischen Texten geschilderten Erfahrungen, aber diese Erlebnisse – und das sei betont – sind eben *nicht* das *Kriterium* für die Beurteilung auf Echtheit, sondern die gelebte Mystik, die Umsetzung der Gotteserfahrung in den Alltag, in das Leben mit den Menschen, die uns umgeben. Echte Mystik besteht also nicht in irgend-

welchen Phänomenen, ja diese sind im Grunde nebensächlich und definieren keineswegs das Grunderlebnis. Es sind Folgeerscheinungen, die durch die intime Begegnung mit Gott hervorgerufen und in die psychischen und physischen Konditionen der Person hinein umgesetzt sind. Als Kriterium echter mystischer Erfahrung können somit nur die „Früchte“ angesehen werden. Nur die Taten, also die in den Alltag transponierte Erfahrung, ratifiziert die Erfahrung als echt, oder sie ist eine Täuschung.

Teresa – Autorin aus Gehorsam

Ganz auf dieser Linie fordert Teresa von Avila zum gelebten Glauben heraus; denn es sind keine theoretisch-theologischen Traktate über Mystik, die sie schreibt, sondern uns liegen Erfahrungsberichte vor: Sie erzählt die Geschichte ihrer Seele. Vor allem ihre Autobiografie, die „Vida“, ragt aufgrund des spontanen Stils und der Erzählkunst heraus. Und sie bittet „um Achtung vor der Intimität“ (Gracia de la Concha, 197).

Wenn Teresa im Spanien des 16. Jahrhunderts schreibt, so tut sie es aus Gehorsam ihren Beichtvätern, ihren Mitschwestern und der Reform gegenüber. Sie stiehlt sich geradezu die Zeit dazu, und es fällt ihr keineswegs leicht. „Wer auch immer ihre Briefe oder ihre Bücher lesen sollte, wird wohl, von einzelnen Gelegenheiten abgesehen, nicht diese Atmosphäre, in der sie entstanden, erahnen können und dürfte fast immer über diese dichte Intensität staunen. Dies ist die Frucht der Antinomie: Autorin aus Gehorsam, und Teresa de Jesus weiß es einfach nicht besser zu machen, als sich selbst zu geben, in jedem Akt, total, und daher ergibt sich ein wesentlicher literarischer Grundzug: Sie gibt sich selbst in direktester, spontanster und nacktester Form“ (Garcia de la Concha, 91f.).

Kein erfahrungsloses Gerede

Dabei ist sich Teresa der Gefahren im Spanien des 16. Jahrhunderts bewusst. Ihre Schriften müssen vor der Inquisition bestehen, vor lauter Männern, die sich als Glaubenshüter im Angesicht der Reformation beweisen müssen. Ihr Frau-Sein und das ihr eigene Temperament spielen in ihren Schriften und Erfahrungen genauso eine wichtige Rolle wie die gesellschaftlichen Bedingungen. Daher lässt sie ihre Erfahrungen immer wieder von Theologen, einige davon führend in ihrer Zeit, überprüfen sowohl in Beichtgesprächen als

auch durch die Zensoren ihrer Werke. Die Theologie wird zum harten Prüfstein.

Und umgekehrt wird ihre Erfahrung kritische Instanz zur damaligen Theologie, so vor allem in der Auseinandersetzung um die Rolle der Menschheit Christi im Gebet. Erfahrung und Wissenschaft sind somit die beiden Eckpfeiler, sie bilden eine Einheit, ohne die ihre Mystik nicht denkbar wäre. Denn ohne Theologie würde sie im bloßen Subjektivismus ihrer Erfahrung enden. Und andererseits wird eine erfahrungslose Theologie ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit fallen lassen müssen und damit ihre menschenverändernde Kraft verlieren.

Theologische Wissenschaft und Erfahrung im Spirituellen gehen zusammen, weil der Boden realen Lebens unter unseren Füßen bleibt. Leider ist uns durch das Streben nach Wissenschaftlichkeit und Objektivität die unmittelbare Erfahrung dieses spirituellen Bereichs oft abhanden gekommen. Es zeigt sich heute allerdings der Drang des Menschen in unserer technisierten und technokratischen Welt, etwas wirklich erleben zu wollen, eine Wirklichkeit, die nicht der berechenbaren Welt der Dinge zugehörig ist, die uns aber bewusst ist. Vielleicht gilt es, diese Wirklichkeit wieder mehr ins Blickfeld der Theologie zu rücken und ernst zu nehmen. Teresa meint dazu: „Keineswegs sage ich, dass sie (die Kontemplativen) nicht mit Gelehrten reden sollen, weil jeder, der nicht von Anfang an in Wahrheit geht, ja den wollte ich lieber ohne Gebet sehen, und überhaupt ist es eine tolle Sache mit der Wissenschaft, weil sie uns, die wir nur wenig wissen, unterweist und uns Licht gibt, und daher können wir das tun, wozu wir verpflichtet sind, denn so sind wir zu den Wahrheiten der heiligen Schrift gekommen. Vor irgendwelchen unsinnigen Frömmeleien bewahre uns Gott“(Vida 13,16).

Frau-Sein mit Witz und Ironie

Die Situation der Frau in der damaligen spanischen Gesellschaft bedeutete, dass der Lebensweg vorgezeichnet war. Zunächst ans Haus der Familie gebunden: Als unverheiratetes Mädchen unterstand sie dem Vater und ihren Brüdern; die „Honra“, die Ehre und der Anstand wurden streng gewahrt. Verheiratet hatte die Frau die treusorgende Gattin und Mutter zu sein, so dass für Bildung und Erziehung der Frau nur wenig für nötig befunden wurde: elementares Lesen, Rechnen, Schreiben, Handarbeiten, Haushalt. Außer der Wahl zwischen Klostereintritt – nicht zuletzt um sich vor der Männerwelt zu retten – und Heirat gab es damals keine Möglichkeiten für Mädchen. Die

Männerwelt hat die Frau auf ihre geschlechtliche Funktion reduziert: Genuss für den Mann und Mutter der Kinder.

Diese Haltung kommt in vielen Schriften zum Ausdruck. Als Beispiel sei der Franziskanertheologe Francisco de Osuna zitiert, einer der größten spirituellen Leitfiguren damals: „Sobald du siehst, dass deine Frau hin und her wallfahrtet und sich Andächteleien hingibt, und sich einbildet, heilig zu sein, dann schließ die Haustür ab. Und wenn das nicht reichen sollte, dann brich ihr das Bein, wenn sie noch jung ist, denn hinkend kann sie auch von ihrem Haus aus ins Paradies kommen, ohne verdächtigen Frömmigkeitsübungen nachzugehen. Für die Frau reicht es, eine Predigt zu hören, und ihr, wenn sie mehr will, ein Buch vorzulesen, wenn sie spinnt, und sich der Hand ihres Mannes zu unterstellen“ (zit. n. Dobhan 1982, 215f.).

Teresa lebte also in zweifacher Hinsicht in schwerer Zeit: einmal weil sie Frau und zum anderen, weil sie Betende war. Sie belässt es aber nicht dabei, verkriecht sich nicht als „schwache Frau“, sondern weil sie Männer, ihre Schwächen, Fehler und Grenzen zur Genüge kennt, greift sie zur Ironie: „Im Falle von schwachen Frauen, wie ich eine bin, scheint es mir schon angebracht, dass Gott sie beschenkt, damit sie wenigstens ein paar Mühen durchstehen können. Aber im Falle von Dienern Gottes, gestandenen Mannsbildern, studiert, intelligent – wenn ich sehe, dass sie viel Aufhebens machen, weil Gott ihnen kein innerliches Wohlgefühl schenkt, dann macht mich das ganz krank, so etwas auch nur zu hören“ (Vida 11,14). Mit Hilfe dieser Ironie nutzt sie das Bild der Frau, das Theologen gezeichnet haben, und erteilt ihnen eine Lektion.

Doch genügt diese Erfahrung keineswegs, um die Freiheit und Frechheit ihres Geistes zu begründen, denn sonst könnte man von Hochmut reden, was ihr gänzlich zuwider liefe. Gerade sie betont immer wieder, dass „Andar en verdad“ (Wandel in Wahrheit) nötig ist, also dass der Mensch seine wahre Situation erkennen soll, seine Situation vor Gott, und das nennt sie „humilidad“ – was im Deutschen sehr schlecht mit Demut übersetzt wird. Dieses Wort eröffnet eher ein semantisches Feld, das dem Wort „Selbstkritik“ nahe kommt. Diese ist aber eingebettet in Gottes Liebe, und das eröffnet ihr eine Freiheit sondergleichen: „Herr meiner Seele! Als du auf Erden weiltest, hast du die Frauen nicht zurückgewiesen, vielmehr hast du sie mit großer Hingabe bevorzugt und bei ihnen so viel Liebe gefunden und mehr Glaube als bei den Männern, denn zu ihnen gehörte deine heiligste Mutter ... Reicht es noch nicht, mein Herr, dass die Welt uns Frauen einpfercht ..., so dass wir in der

Öffentlichkeit nichts tun, was etwas gilt, noch wagen, von einigen Wahrheiten zu sprechen, die wir im Verborgenen beweinen, als dass du eine so gerechte nicht erhören müsstest? Nein, Herr, das glaube ich nicht, bei deiner Güte und Gerechtigkeit, denn du bist ein gerechter Richter und nicht wie die Richter dieser Erde, die Söhne Adams und zudem lauter Männer sind, und die auch nicht eine Tugend einer Frau für nicht verdächtig halten“ (Camino de Perfeccion 4,1).

Wie wir sehen, ist dieser Text keine theoretische Verteidigungsschrift, sondern ein Gebet mit vielen Einzelheiten. Teresa lässt es nicht zu, dass ihre Gefühle als Frau verloren gehen, sie verliert nicht die Sicht zur realen Welt der Männer und der Kirche. Gleichzeitig spürt sie die Kraft ihres Gebetes, die diese Realität wahrnimmt, aber nicht als endgültig hinnimmt. Alles wird im Gebet zum Thema, so wie in einer Freundschaft alles zum Thema wird, denn das „innerliche Gebet ist meiner Ansicht nach nichts anderes als ein Gespräch mit einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, dass er uns liebt“ (Vida 8,5).

Option für den Freund und die Armut

Geistlich zu leben, in Freundschaft mit Jesus und Gott zu leben, das führt Teresa zur Betrachtung der Leiden und des Todes Jesu und letztlich dazu, sich an seine Seite zu stellen und ihre Klöster in Armut und Selbstständigkeit zu gründen. Wirtschaftlich unabhängig sollten die Konvente durch ihrer eigenen Hände Arbeit leben, in Armut und ohne Privilegien. Dies durchzusetzen gegen die kirchliche Obrigkeit war kein leichtes Unternehmen, aber sie schaffte es.

Das tägliche Gespräch mit dem Freund, die Betrachtung oder Kontemplation, führt zur – heute würde man sagen – Solidarität mit dem Geschundenen in der Gestalt Jesu, und zwar in der Realität, die aktuell gelebt wird. Freundschaft mit Christus wird so zur Freundschaft mit den Bedürftigen der Erde, und zwar den Konkreten, die uns umgeben und von denen wir wissen.

Armut ist also kein geistlicher Selbstzweck, sondern wird zuerst als reale Tatsache gesehen: als Mangel an den Gütern dieser Welt. Sie ist zunächst einmal ein Übel, das es zu bekämpfen gilt und das in prophetischer Tradition als Sünde und Frucht der Ungerechtigkeit kritisiert wird. Diese Armut ist heute eine Realität des Todes, wenn man nur einmal die Lebenserwartungen der Menschen in Nord und Süd miteinander vergleicht.

Davon zu unterscheiden ist die geistliche Armut, die Haltung der Öffnung zu Gott und die Bereitschaft, alles von Gott zu erwarten und nicht an den Gütern dieser Welt zu hängen. Und damit hängt ein Lebensstil zusammen, der Armut als Engagement versteht, das die Lebensbedingungen der Armen freiwillig und aus Liebe annimmt, um Zeugnis zu geben von dem Übel, das sie darstellt, und von der geistigen Freiheit gegenüber den Wohlstandsgütern.

Bei Teresa erwächst ihr Lebensstil aus der Kontemplation, der konkreten Begegnung mit dem armen Jesus als Auferstandenem in ihrer Personmitte. Ihre Mystik ist zutiefst christologisch und in der Inkarnation verankert oder dogmatisch gesprochen, in der Menschheit Jesu. Gott wird durch den Menschen Jesu anfassbar und erfahrbar. Dagegen steht leider unsere aktuelle Praxis, die Karl Rahner einmal so beschrieben hat: „Wir reflektieren meistens nur auf das historische, moralische Mittlertum des Menschensohnes in seinem Erdenleben. Danach wird in unserem durchschnittlichen religiösen Glaubensbewusstsein die Menschheit Christi unwichtig“ (Rahner, 56).

In der konkreten Praxis ist dies vor allem möglich, indem wir in die Stille und in die Gegenwart gehen. Wir treten in einen Prozess der Wahrnehmung ein, indem wir hellwach und aufmerksam in die aktuelle Realität um uns herum hineinhören, indem wir in die eigene innere Wirklichkeit mit allen verdrängten Gefühlen und in die Natur hineinlauschen. Die Klosterfrau Teresa hat dies geübt, zuerst in ihrem Konvent mit dem traditionellen Chorgebet und ohne letzteres zu lassen in der treuen täglichen Betrachtung. Ihre gelebte Freundschaft im Gebet äußerte sich erst mehr als 20 Jahre später in einem Lebensstil der Solidarität mit dem armen Freund und in einem aktiven Leben für die Reform bzw. Neugründung ihres Ordens – oft gegen die Vorstellungen gewisser Bischöfe, die allesamt Männer waren.

In der Realität beten

Die spanische Klosterfrau hat in ihren Kapellen im Gebet, also dem freundschaftlichen Gespräch, alles zum Thema gemacht, war mit voller Aufmerksamkeit da, in der Gegenwart mit all ihren Problemen, Widerständen und Sorgen. Sie hat dabei in ihrer Personmitte auf das gelauscht, gehört, was auf sie zukam. Und sie erfuhr Gott in sich, in der Gestalt Jesu, und darin, dass Gott da ist wie unser Atem, den wir immer bei uns haben. Die Gegenwart hat sie gestärkt, weil sie sich öffnete für die Gegenwart Gottes in sich und in der Welt und diese Gegenwart im Lauschen als lebendig erfuhr.

Und so kann auch unser Beten sein, sich hier und heute in die Gegenwart versetzen, alle Pläne, Ideen, Sorgen und anderes, was uns in die Vergangenheit oder Zukunft versetzt und ängstigen kann, zu lassen, sich dieser Gegenwart auszusetzen und sie wirken zu lassen. Es ist die Gegenwart Gottes und der Menschen. Wir werden nicht mehr abgelenkt, sondern können die ganze Realität betrachten und dabei verweilen. Wir werden unser Leiden spüren und das der Armen unserer Zeit, ihre Gesichter werden sich in uns zeigen: die Gesichter der Kinder und Jugendlichen, der Obdachlosen und Hartz IV-Empfänger, der Flüchtlinge im Mittelmeer und der armen Campesinos, der Verschwundenen und Ermordeten in aller Welt.

Dieses Beten befreit, und viele Befreiungstheologen in aller Welt haben immer wieder diese Spiritualität der Befreiung betont und sich auch als Betende, als „Kontemplative der Befreiung“ verstanden: „Angesichts des Skandals der Armut ist es nötig, zugunsten der Armen und gegen die Armut für eine Gerechtigkeit für alle einzutreten. Dieses Handeln beinhaltet eine klare befreiende Dimension, die als Vergeschichtlichung eines Glaubens entsteht, der nahe beim Herrn sein will, der in den Armen anwesend ist. Zusammen mit den Armen zu kämpfen, sich mit ihren Sehnsüchten zu identifizieren, bedeutet, mit dem armen Christus zu kommunizieren und in seiner Nachfolge zu leben. Diese Perspektive setzt voraus, dass ich ein ‚Kontemplativer in der Befreiung’ bin, und setzt auch eine neue Form auf der Suche nach Heiligkeit und der Vereinigung mit Gott voraus“ (Boff, 210f.).

Beten führt uns an die Seite Jesu und der Armen unserer Zeit, will uns in die Gegenwart versetzen, die die Gegenwart Gottes in uns und der Welt ist. Und es gibt den guten Effekt, dass wir die wahren Bedürfnisse, unsere eigenen und die der Armen, wirklich wahrnehmen können. Der Schritt zur gelebten Solidarität mit den Armen ist nicht weit und jede und jeder von uns kann ihn tun, je nach eigener Situation und Möglichkeit.

Diesen inneren und äußeren Lebensprozess hat Teresa in ihrem berühmt gewordenen Gedicht in stark verdichteter Sprache wiedergegeben. Ich möchte es an dieser Stelle in Erinnerung rufen:

Sólo Dios basta	**Gott allein genügt**
Nada te turbe,	Nichts soll dich verwirren,
nada te espante;	nichts dich erschrecken.
todo se pasa,	Alles vergeht,
Dios no se muda.	Gott ändert sich nicht.
La paciencia	Die Geduld
Todo lo alcanza.	erlangt alles.
Quien a Dios tiene	Wer Gott hat,
nada le falta.	dem fehlt nichts.
Sólo Dios basta.	Gott allein genügt.

Leider kann man in Zeitschriften oft erbaulich lesen, dass gerade der letzte Satz dieses viel zitierten Gedichts von Teresa so eine Art „Wahlspruch“ oder „Lebensmotto“ der Kirchenlehrerin gewesen wäre. „Sólo Dios basta“ – „Gott allein genügt“: das klingt gut, lässt sich auch gut schreiben und passt ja gerade auf eine Frau, die man heilig gesprochen hat und auch gerne heilig sein lässt, um ihre Botschaft zu entschärfen.

Manche zitieren diese letzte Zeile und tun dann so fromm, als ob der Mensch nichts außer Gott bräuchte. Schnell wird interpretiert: Wenn ich im Gebet bei Gott bin, brauche ich nichts anderes mehr. Diese häufige, leider populär gewordene und missverständliche Übersetzung geht sowohl am Gedicht, am Leben als auch am Glauben Teresas vorbei, wie ich es oben beschrieben habe.

„Basta!“ „Es reicht!“, so können wir aus dem Spanischen übersetzen und übersehen dabei, dass es sich nicht um ein Verb im Passiv handelt, sondern ein Aktiv darstellt. Bastar als Tätigkeitswort kann dann im Deutschen wiedergegeben werden mit Worten wie: genügen, Genüge verschaffen, erfüllen. Interessant ist die Tatsache, dass es dazu auch ein Substantiv gibt: Bastedad – Überfluss, das aber kaum benutzt wird.

„Sólo Dios basta“ muss dann grammatikalisch im Aktiv wiedergegeben werden: Dios ist Subjekt und handelt, Gott genügt, verschafft Genüge, erfüllt. Dadurch erhält der Satz als Abschluss des Gedichtes die Wendung, dass erst Gott den Menschen in all seinem Tun und Nichttun, in seinem Leiden und

Handeln ganz erfüllen kann. Alles andere kann uns nur zum Teil oder zeitweise „Genüge verschaffen“, „erfüllen“.

„ ... wir sind keine Engel, sondern wir haben einen Körper; uns zu Engeln machen zu wollen, obwohl wir auf der Erde leben ... – ist Unfug“ (Vida 22,10). In diesen schon oben zitierten Worten drückt sich die realistische Haltung Teresas bezüglich des geistlichen Lebens aus. Sie steht mit beiden Beinen mitten im Leben, auch wenn oft gerade das Gegenteil über Mystikerinnen und Mystiker gedacht wird. Und für Teresa bedeutet dies ja die Realität einer Frau in der spanischen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts. Und gerade in dieser Lebenswirklichkeit soll uns nichts verwirren und erschrecken, weil wir sicher sein können, dass alles vergeht und nur Gott bleibt. Genau diese Erkenntnis und Erfahrung der Anwesenheit Gottes hat bei Teresa zu einem aktiven Leben trotz vieler Krankheiten geführt. Ein Arzt bescheinigte ihr einmal sogar „ein Arsenal von Krankheiten“ zu sein.

Mit der Stellung der Frau in der damaligen Gesellschaft war sie dauernd konfrontiert, wie wir gesehen haben. Am eigenen Leib konnte Teresa diese Situation spüren und musste sich oft auch gegen kirchliche Autoritäten stellen, eben mit einer Geduld, die alles erlangt.

Beten ist für Teresa gelebte Freundschaft mit Christus. Echte Freundschaft besteht nicht nur in bestimmten Momenten, sondern verleiht dem ganzen Leben eines Menschen Schwung und innere Sicherheit. Freundschaft ist nicht etwas, was man ab und zu tut, sondern das ganze Leben wird durchdrungen. Diese Praxis zeigt sich bei Teresa in ihrem „Konvent auf Rädern“, mit dem sie ganz Spanien bereist und ihre Klöster gründet – manchmal auch gegen den Widerstand eines Ortsbischofs, den sie dann erst überzeugen muss. Oder sie zeigt sich in dem berühmten Satz: „zwischen den Kochtöpfen geht der Herr“ (Fundaciones 5,8), wo gleichzeitig Nüchternheit und Einfachheit dieser gelebten Beziehung zum Tragen kommen.

Wenn wir diese Beziehung leben können, erfahren wir auch Höhen und Tiefen, haben aber die Gewissheit einer tragfähigen Freundschaft. Dann fehlt uns auch nichts und vieles lässt sich ertragen. Und vielleicht erfahren wir dann auch etwas davon, dass Gott uns erfüllt.

„Und dazu ist das Gebet da, meine Töchter, dazu dient diese geistliche Vermählung: dass daraus immer Werke entstehen, Werke“ (Moradas 4,6). So beschreibt Teresa dann den Höhepunkt ihrer mystischen Erfahrung, und so

war auch ihr Leben, denn „vor unsinnigen Frömmeleien bewahre uns Gott“ (Vida 13,16).

Literatur

Boff, L.: La Fe en la periferia del mundo. Sal terrae, Santander 1978.

Dobhan, U.: Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt/ Main 1978.

Dobhan, U.: Teresa von Avila und die Emanzipation der Frau, in: Herbstrith, W. (Hg.): Gott allein. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982, 209–234.

Gracia de la Concha, V.: El arte literario de Santa Teresa, Barcelona 1978.

Herbstrith, W. (Hg.): Gott allein. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982.

Mommaers, P.: Was ist Mystik, Frankfurt/Main 1979.

Rahner, K.: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1967.

Seyppel, J.: Mystik als Grenzphänomen und Existential, in: Sudbrack, J.: Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974.

Sudbrack, J.: Zeugen christlicher Gotteserfahrung, Mainz 1981.

Teresa von Avilas Schriften liegen in vollständiger Neuübersetzung und hervorragender Kommentierung durch Elisabeth Peeters OCD und Ulrich Dobhan OCD vor.

Das Buch meines Lebens, Freiburg 2001 (span.: Vida).

Weg der Vollkommenheit, Freiburg 2003 (span.: Camino de Perfeccion).

Gedanken zum Hohenlied. Gedichte und kleinere Schriften, Freiburg 2004.

Wohnungen der Inneren Burg, Freiburg 2005 (span.: Moradas).

Das Buch der Gründungen, Freiburg 2007 (span.: Fundaciones).

Laurentius Höhn OP

Alfred Delp SJ und Pierre Claverie OP
Eine persönliche Skizze zum Geprägtsein durch die Geschichte

Die nachfolgenden Gedanken sind das Resultat einer wichtigen theologischen Orientierung, die mich besonders in meiner Zeit in der Hochschulpastoral geprägt hat, schon aber zu einem früheren Zeitpunkt meines Lebens spurenhaft angelegt worden ist. Mag das Bubersche Dictum „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ in seiner inflationären Verwendung auch zum Klischee verkommen, so bleibt es dennoch die kürzeste und so auch sinnvollste Form, das adäquat auszudrücken, was in meiner Wahrnehmung für einen gottsuchenden und verkündigenden Menschen unabdingbar bleibt. Einige dieser prägenden Begegnungen seien exemplarisch aufgeführt, um so vielleicht auch eine bestimmte Orientierung für die Hochschulpastoral zu geben.

Haken im Balken – Prägung durch Plötzensee

Der Ort darf nicht zur Nische der Vergessenheit geraten, jener, den ich erstmalig als Schüler in der Mittelstufe besuchte. Der kahle Raum mit dem kleinen Vorhof atmete nicht das Spektakuläre bestimmter Erinnerungsorte mit inszenierter medialer Aufmachung, wenngleich dort doch ein Spektakel des Abscheulichen inszeniert wurde. Menschen, die an eine Zukunft voller Frieden und Versöhnung glaubten, und die Vernichtung Unschuldiger verabscheuten, wurden am Galgen der Nazidiktatur ermordet. Nicht wenige unter ihnen lebten dabei ihre Form des Widerstands aus dem Glauben an das Evangelium Christi. Mag nach der Wiedervereinigung auch ein gewisser Schwerpunkt des Interesses auf Orte der jüdischen Erinnerungskultur im Ostteil der Stadt Berlin liegen, so bleibt mir mit meiner Jugend vor der Zeit des Mauerfalls der Ort Plötzensee ein Inbegriff des mahnenden Inhumanen. Sicher waren auch der benachbarte Schwesternkarmel Regina Martyrum und der Plötzenseer Totentanz von Alfred Hrdlicka in der dortigen evangelischen Kirche eindrucksvolle Orte einer christlich motivierten Erinnerungskultur, aber unvergessen bleibt mir persönlich eine Gedenkmesse mit unserem Dominikanerprovinzial an einem 20. Juli in dem Hinrichtungsraum, wo tausende Leben barbarischer Sinnlosigkeit zum Opfer fielen. Dort eine Messe zu

feiern – dazu benötigte es in meinem Innern einer spirituellen Bereitung. Das unblutige Kreuzesopfer im ästhetischen Gewande unter dem Galgen, der viel Blut fließen ließ – positiv gelingt im Nachhinein diese Verarbeitung für mich umso eindringlicher, da der Raum der Henker auch die letzten Lebensminuten eines Verkünders erlebte, der für mich die eindrucksvollste Gestalt einer politischen Spiritualität in dieser dunkelbraunen Epoche war.

Eine Adventsgestalt – Alfred Delp SJ

„Eines hat der Blutrichter Freisler richtig erkannt: Beide, Christentum und Nationalsozialismus, fordern den ganzen Menschen. Pater Delp entschied, Christ und Jesuit zu bleiben“ (Knorn 2007, 24). Diese prägnante Zusammenfassung eines glaubwürdigen Lebens im Sinne des Evangeliums unterstreicht die Bedeutung in unterschiedlichster Form, mit solchen Biographien in Berührung zu kommen. Vier Berührungspunkte von sicherlich sehr unterschiedlicher Intensität haben mir diesen besonderen Verkünder des Evangeliums näher gebracht. Zwei erscheinen geradezu von trivialer Zufälligkeit, aber auch in der Kontingenz mag so manches Mal ein tieferer Denkanstoß enthalten sein.

- Der Lichtmesstag, der 2. Februar, ist das Todesdatum Delps und gleichzeitig die kalendarische Gegebenheit, an der ich geboren wurde. Diese sehr schräge Form biographischer Nähe hat mich immer auch bewogen, mehr über diesen außergewöhnlichen Menschen zu erfahren.
- In meiner Zeit als Jugendlicher in unserer Pfarrei in Berlin-Tiergarten verbrachten wir des Öfteren Wochenenden im Alfred-Delp-Haus am Canisiuskolleg der Jesuiten. Gesunde Neugier trieb auch immer dazu an, mehr über den zu wissen, der zum Namensträger von Institutionen wurde.
- Historisches und erinnerndes Interesse an den nationalsozialistischen Orten, wo in bitterer Brutalität die Menschenwürde vernichtet wurde, machte mich in früher Jugend auf Plötzensee aufmerksam. Die Schlichtheit und Stille der kleinen Baracke mahnt zur Verlebendigung der Personen, die auf Geheiß des Wahnsinns mit dem Tod und der Abwesenheit einer Grabstätte bestraft wurden. Delp war einer von ihnen, und sicherlich mag es Desiderat zukünftiger Forschung sein, dass neben ihm auch die vielen anderen, noch eher unbekannteren Opfer der Diktatur an diesem Ort posthum biographisch gewürdigt werden können.
- Delps literarisches Vermächtnis macht ihn als einen unbequemen und dabei tief spirituellen Menschen zu einer Orientierungsfigur auch für

heutige Zeiten. Er war kein Mensch, der im Seichten dümpelte, sondern bereit war, für die Ausfahrt ins Weite mit einem kirchlichen Schiff, welches im Sturm der Nazidiktatur sehr auf seine Glaubwürdigkeit hinterfragt wurde (vgl. Haub/Schreiber 2005, 21). Diese Erkenntnis bekam bei mir ihre tiefe Bestätigung durch die Lektüre der adventlichen Betrachtungen Delps, die unter dem Titel „Im Angesicht des Todes“ eine wunderbare Hinterlassenschaft des jungen Ordenspriesters darstellen. Ähnlich der Tiefe Bonhoefferscher Betrachtungen in dem Summarium „Widerstand und Ergebung“ glaubt Delp die Hoffnung wider alle Hoffnung und ist ermutigt durch seine prophetischen Gedanken. Unvergessen erscheint mir sein Wort von den Johannesgestalten, die zu keiner Zeit fehlen dürfen. Welch ein Ringen und Zweifeln hinter der Genese dieser Texte auch existiert haben mag, sie bleiben ergreifendes Zeugnis für die Deutung von Katastrophe im Licht von Krippen- und Kreuzesholz.

Doch die Lektüre dieser Texte provoziert geradezu die Aktualisierung der gelesenen Theologie Delps in heutige Zustände. Gebete und Gedanken von Vordenkern aus anderer Zeit bekommen dann ihre tiefste Sinnspitze, wenn sie zur kritischen Zeitgenossenschaft in der Aktualität des jeweils Lesenden einladen. Mir scheint hier eine besondere Herausforderung für den rechten und auch aufklärerischen Gebrauch von Texten zu liegen, die sonst inflationärer Verwendung und damit einer Sinnentleerung anheimfallen könnten. Bonhoeffers „Von guten Mächten“ ist hierfür beredtes Beispiel. Die Kenntnis der Umstände, in welch lebensverneinender Situation dieser Text entstand, mahnt zum respektvollen Gesang in der eschatologischen Hoffnung auf einen Gott, der den Tod besiegen kann. Delps Adventsbetrachtungen gestalten sich daher in ähnlicher Weise als spirituell-kritisches Instrumentarium für eine mutige Einmischung des Christen in die Gestaltung dieser Welt und ihrer sozialen Gefüge. Da Delp sicher auch aus einem intellektuellen Anspruch heraus seine Diagnose einer furchtbar entstellten Zeit vollzog, scheint mir sein Vermächtnis gerade auch im Kontext einer Hochschulpastoral relevant.

Da ohne Frage der Märtyrerbischof Oscar Arnulfo Romero für die Verkündigung im politisch und sozialkritisch angehauchten Milieu der universitären Seelsorge eine der prägenden Identifikationsfiguren seit 1980 darstellt und u. a. in der KHG Oldenburg auch stets eine besondere Würdigung erfuhr, sei abschließend zu diesem jesuitischen Zeugen für eine bessere Welt eine eindrucksvolle Parallele zwischen Delp und Romero aufgezeigt: In seiner letzten Predigt am 24. März 1980 unterstrich der Bischof von San Salvador die Be-

deutung des Weizenkorns als spirituelles Bild für die eigene Proexistenz, sicher nicht ahnend, dass er wenige Minuten nach diesen Worten am Altar der Krankenhauskapelle erschossen werden würde. Von Alfred Delp ist folgender Eintrag kurz vor seinem Tod überliefert: „Um das eine will ich mich bemühen: wenigstens als fruchtbares, gesundes Saatkorn in die Erde zu fallen und in des Herrgotts Hand“ (Delp 1962, 116). Die geistige Verwandtschaft offenbart sich hier im Bild des Kornes, welches sterben muss, damit Leben entstehen kann. Nachfolgende Generationen tun gut daran, auch wenn sie in weniger existentiellen Situationen leben, diese Gesinnung zu bedenken. Ich für meinen Teil sehe dies als Auftrag für mein eigenes theologisches Arbeiten. Die Begegnung mit Delp in Plötzensee wurde dabei zur Motivation.

Bescheidene Glaubwürdigkeit – Pierre Claverie OP

Bischöfliche Allüren mit zu großer Dominanz der episkopalen Etikette waren ihm fremd. So war mein erster Eindruck von diesem Mitbruder im bischöflichen Dienst ein bleibender, der durch genauere Kenntnis seiner Biographie bestärkt wurde. Im Jahre 1992 durfte ich den dominikanischen Bischof von Oran in Algerien als Spender einer Priesterweihe während meines Studienaufenthalts in Toulouse kennen und schätzen lernen. Das einfache Brustkreuz auf dem schlichten Habit und die Anreise im sicherlich fahrenden, aber zum Statussymbol nicht herhaltenden PKW waren von mir wahrgenommene Randnotizen an diesem Mann, der freundlich und sympathisch die Konversation mit jedem Mitbruder suchte und auch mir gegenüber eine ausgesprochene Herzlichkeit zeigte. Wer hätte damals ahnen können, dass vier Jahre später dieses heitere Antlitz einem feigen Bombenattentat zum Opfer fallen würde?

Das Projekt des Predigerordens führte seit Beginn seiner Geschichte zu dem Anspruch, dialogfähig die Botschaft des Evangeliums glaubwürdig, aber nicht aufdrängend zu predigen. Pierre Claverie hat diese Programmatik in seinem Lebenskontext auf ergreifende Weise realisiert. Dankbar diesem Menschen begegnet sein zu dürfen, sei er nachfolgend in einigen Maximen seines Lebens vorgestellt.

Der humane Wert des Anderen – Dialog als gelebtes Evangelium

Pierre Claverie wurde am 8. Mai 1938 in Algier als Kind einer französischen Kolonialfamilie geboren, die seit mehreren Generationen in dem nordafrikanischen Land sesshaft war. Algerien war seit dem Jahre 1830 unter französischer Herrschaft, und bis in die Tage der Kindheit und Jugend Claveries

etablierte sich das unverbundene Nebeneinanderleben von Moslems und Kolonisten in einer Art und Weise, die Claverie im Selbstzeugnis als sehr prägend empfand. Anfang der Neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts formulierte Claverie rückblickend seine Erfahrung, oder genauer seine Nicht-Erfahrung mit der ursprünglichen algerischen Kultur wie folgt: „Ich konnte zwanzig Jahre in dem leben, was ich jetzt die ‚koloniale Blase' nenne, ohne die Anderen zu sehen. … Ich musste zahlreiche Predigten über die Nächstenliebe hören, denn ich war auch Christ und Pfadfinder, ohne jemals zu realisieren, dass die Araber auch meine Nächsten waren. Ich bin nicht aus dieser Blase herausgetreten, wie die Anderen es machen konnten, um hin zu einer Entdeckung dieser anderen Welt zu gehen, mit welcher ich sehr oft verkehrte, ohne sie zu kennen. Es brauchte einen Krieg, damit die Blase platzte" (Perennes 2000, 32). Das Zitat zeigt sehr eindrucksvoll den mühsamen Lernprozess, den der im eigenen familiären Klima wohlbehütete Claverie durch die politische und gesellschaftliche Entwicklung Algeriens erleben konnte. Diese dramatische Epoche für das nordafrikanische Land wurde u. a. der Augenöffner für Claverie, und die in der Jugend versäumte Annäherung an den religiös und kulturell Anderen wurde zum bestimmenden Element seiner Tätigkeit als Predigerbruder und Hirte einer Diözese in der christlichen Diaspora Nordafrikas. Nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden und den theologischen und philosophischen Studien an den dominikanischen Hochschulen wurde Claverie 1969 zum Priester geweiht und kehrte in seine nordafrikanische Heimat zurück. Mit dieser Rückkehr begann für Claverie die auch schmerzvolle und letzten Endes todbringende Zeit, auf hohem, auch gesellschaftsanalytischem Niveau das zu leben, was er als das Versäumnis seiner Jugendzeit charakterisierte: den Dialog mit dem Anderen. Der Dialog wurde zum Schlüsselbegriff seines theologischen Wirkens, denn er war konstitutiv für die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und für die Menschen untereinander, wie es der Bischof von Oran auf einem christlichen Kommunitätentreff am Pfingstfest 1994 formulierte (vgl. Perennes 2000, 205). Gerade eine mögliche Thematisierung Claveries im hochschulpastoralen Kontext und damit im akademischen Milieu, sollte dabei die Schärfung des Begriffs Dialog nicht unterbinden. Theologische Vorbehalte gegenüber dem Islam blieben für Claverie Zeit seines Lebens der Nährboden gerade auch für einen ehrlichen und nicht anbiedernden Dialog. Sein Freund und Weggefährte Jean-Jacques Perennes, Dominikaner und Autor einer bemerkenswerten Biographie über Claverie und selbst im muslimischen Kontext von Kairo lebend, formuliert diese Einstellung wie folgt: „Als er dann als Priester und Ordens-

mann nach Algerien zurückkehrt, versucht er jede Anbiederung zu vermeiden – wenn man beispielsweise sagt, ‚wir seien alle Söhne Abrahams'. Er lehnte diese hohlen Phrasen ab. Er sagte, letztlich trennt uns ein Abgrund. Wir müssen einen weiten Weg zurücklegen, um uns aufrichtig wahrzunehmen" (Cappabianca 2006, 87).

Die Grenzen des Dialogs kennend hatte Claverie auch Vorbehalte gegen akademische Tagungen, die für ihn gegenüber konkreten Projekten mit muslimischen Partnern von nachrangiger Bedeutung waren: „Wir haben noch nicht die Worte für den Dialog, wir müssen Räume schaffen, damit dieser Dialog möglich wird" (Cappabianca 2006, 87). Diese Haltung mag für vorschnelle vereinnahmende Denker zu restriktiv gewesen sein, aber in einem Land mit extrem historisch belasteten Voraussetzungen für den Dialog zweier großer Weltreligionen war sie letzten Endes die Form der aufrechten Predigt von Wahrheit, der sich Claverie als Dominikaner stets verpflichtet fühlte. Bei seiner Einführung als Bischof von Oran predigte Claverie im Oktober 1981: „Der Dialog ist auch ein Werk, sich ständig zurückzunehmen: er allein erlaubt uns, den Fanatismus in uns und bei den anderen zu entwaffnen. Durch ihn sind wir gerufen, unseren Glauben an die Liebe Gottes auszudrücken, welche das letzte Wort über all die Mächte der Teilung und des Todes haben wird" (Perennes 2000, 12f.). Neben all den sehr landestypischen Problemen eines aufrechten Dialogs zwischen den Religionen und Kulturen im Kontext Algeriens erscheint mir Claverie daher als programmatischer Prediger für eine auch anderweitig zu lebende und theologisch zu reflektierende Ökumene, die das gemeinsame Haus des Transzendenten und der Verantwortung für die *eine* Schöpfung nicht in der Gleichmacherei von unterschiedlichen Positionen ausgefüllt sieht. Der Andere bleibt schon der Andere, kann aber als der Andere geachtet und geliebt werden.

Todbringende Präsenz – ein Bischof stirbt in seinem Land

Vor über elf Jahren, am 1. August 1996, wurde der Dominikanerbischof Pierre Claverie in Algerien ermordet. Auf dem Weg zum Bischofshaus kam er gegen 22 Uhr Ortszeit mit seinem muslimischen Chauffeur bei einem Bombenattentat ums Leben. Ich erinnere mich noch sehr gut an diesen Tag. Es war kurze Zeit nach meiner Priesterweihe. Ich absolvierte ein Praktikum in der Justizvollzugsanstalt in Leipzig. Die Begegnungen mit den Inhaftierten waren bereichernd, aber auch immer ermüdend, und erforderten den Ausgleich durch Entspannung. Doch welch eine Form der Entspannung, als ich am Fernsehen bei der Tagesschau vernahm, dass ein gewisser Kirchenmann

Claverie in Algerien ermordet wurde. Zunächst nahm ich gar nicht wahr, dass es sich um den geschätzten Mitbruder handelte, der mich so freundlich in der Sakristei zu Toulouse vier Jahre vorher umarmte. Eine eigenartige Stimmung befiel mich, letzten Endes von der Hoffnung getragen, dass das biblische Wort vom Weizenkorn in der Erde seine tiefste göttliche und lebensbejahende Bestätigung erfährt. Das Attentat auf Claverie wurde als Versuch radikaler Islamisten gedeutet, eine langsam einsetzende Entspannung in den französisch-algerischen Beziehungen zu torpedieren (vgl. Cappabianca 2006, 86). Pierre Claverie hat kurze Zeit vor seinem Tod sein literarisches und theologisches Vermächtnis gestaltet. Sein Buch „Briefe und Botschaften aus Algerien", leider wie seine Lebensbeschreibung noch nicht in deutscher Sprache zugänglich, verbarg auch nicht die Kritik am Islamismus und an der Regierung. Mein Mitbruder Max Cappabianca hat in seiner Würdigung des Lebens und Sterbens Claveries seine beiden Kernbotschaften treffend hervorgehoben. „Ihr könnt die gerechte Sache nicht mit schmutzigen Mitteln verteidigen", schrieb Claverie den Islamisten ins Stammbuch; und der Regierung: „Es gibt keinen Frieden ohne Freiheit" (Cappabianca 2006, 87).

Der große Pionier des christlich-islamischen Dialogs, Pierre Claverie, liebte die Herausforderung und Herausarbeitung des Unterschieds. Menschen, Kulturen und Religionen sind nicht verhandelbar im Sinne der Gleichschaltung. Wer diese Grundprämisse des Dialogs beachtet, wird zum geschätzten Gesprächspartner, aber auch zum Dorn im Auge derjenigen, die meinen, mit brutaler Gewalt stabile Lösungen herbeiführen zu können. Dieses Vermächtnis eines predigenden Glaubenslebens hinterlässt Pierre Claverie seiner dominikanischen Familie, aber an sich allen Menschen, die den Anderen, wer immer es auch in der Konkretisierung ist, nicht als furchterregenden Fremden, sondern als Dialogpartner ernstnehmen wollen. Der ehemalige Ordensmeister Timothy Radcliffe OP würdigt den ermordeten Mitbruder in dem Vorwort der Biographie mit folgenden Worten: „Alles geben, selbst sein eigenes Leben, ist ein Zeichen der unbegrenzten Großherzigkeit Gottes, der uns alles gibt, was er ist, und der uns eines Tages die Einheit, den Frieden, die Versöhnung und den Triumph der Liebe über all das geben wird, wo sie zerstört wurde. Seien wir voller Anerkennung für jene, die alles geben" (Perennes 2000, 14). Diese Anerkennung kann dadurch gelingen, dass Menschen wie Claverie auch bei uns als exemplarische Christen in der Nachfolge Jesu bekannter werden.

Das nicht zu Trennende – historische Beispiele für politische und theologische Glaubwürdigkeit als Vorbilder für das eigene Tun

Das nun seit mehr als vierzig Jahren zitierte programmatische Wort von der „Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ aus der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils gibt als Proklamation eines wichtigen offiziellen kirchlichen Dokuments die Koordinaten vor, in dem eine zeitgemäße Theologie und Pastoral sich zu entfalten hat. Der spirituelle Elfenbeinturm voller Weltvergessenheit ist dabei eine genauso einseitige Verkürzung der Botschaft wie ein politischer Aktionismus ohne die sich vergewissernde Rückbindung an die Aussagen des Evangeliums. In Delp und Claverie habe ich exemplarisch zwei Persönlichkeiten eines bewegten und uns zeitnahen Jahrhunderts skizziert, welches sicher noch viele andere herausragende Gestalten kannte. Die Hinwendung eines Dietrich Bonhoeffer zum politischen Widerstand, der mutige Brief Edith Steins an Papst Benedikt XV über die Lage des Judentums im Jahre 1934 (!), und die Conversio eines Oscar Romero vom reaktionären Hirten zum Anwalt für die Entrechteten sind natürlich genauso eine Erwähnung wert. All diese Daten gelebten Glaubens in schwerer Zeit sind dabei keine musealen historischen Ereignisse, sondern Beispiele, dass Christen ihren Verkündigungsauftrag für das Reich Gottes als homo religiosus et politicus zu gestalten haben. Eine Erinnerungskultur im Kontext hochschulseelsorglicher Gestaltung bekommt dabei einen perspektivischen Auftrag, den ich analog zu einer gelingenden Bibellektüre sehe: So wie jede Perikope der Evangelien, z. B. die johanneische Rede Jesu an seine Jünger über den Weltbezug derer, die in der Nachfolge stehen, immer den immanenten Gestaltungsauftrag für die jeweils aktuelle Zeit und Gesellschaft beinhaltet, ist auch die Würdigung einer Person, die durch ihr Leben, Predigen und Sterben Widerspruch, Bekanntheit und Verehrung erfuhr, immer Impuls zu einer Nachahmung. Missverständnissen und Überforderungen ist bei diesem Ansatz vorzugreifen, indem man diesen großen Gestalten der Kirchengeschichte keinen abstrakten Heiligenschein aufsetzt, sondern einen Punkt betont, der am Schluss meiner Skizze besonders hervorgehoben werden soll.

Die Heiligkeit eines Menschen, oder vielleicht etwas weiter ausgedrückt: die Annahme, dass ein Mensch sein Leben unter der Führung Gottes in besonderer Weise gelingen ließ, ist kein Moment des wundersamen Übernatürlichen, und auch nicht losgelöst von den Augenblicken der Selbstreflexion innerhalb eines sich vorzustellenden Dreiecks mit den Eckpunkten der festen Glau-

bensüberzeugung, des nagenden Zweifels und dem Bewusstsein ein fehlbarer, sündiger Mensch zu sein. Wenn uns das Urdokument unseres Glaubens in den Schriften des Alten und Neuen Testaments immer wieder Menschen vor Augen führt, denen eigenes Fehlverhalten nicht fremd ist, drückt sich somit eine Wirklichkeit aus, die uns nicht zu einer verkürzten Interpretation von großen Glaubensgestalten verleitet. Der betrügerische Jakob und der zweifelnde Mose sind somit genauso Herausforderung für das rechte Maß unserer Gottsuche, wie ein kleingläubiger, vorlauter Petrus und ein christenverfolgender und indirekt tötender Paulus. Delp, Stein, Bonhoeffer, Romero und Claverie – wen immer wir zur Orientierung auch besonders würdigen wollen – sie alle waren Menschen, die sperrige Charaktere waren und keinen ununterbrochenen, linearen Weg der Nachfolge Christi gegangen sind. Besonders hervorzuheben scheint mir, dass alle diese Menschen, die leider eines gewaltvollen Todes sterben mussten, keine Nachfolgenden des Kreuzes im Sinne einer naiven Märtyrersehnsucht waren. Ein Dietrich Bonhoeffer kam aus den für ihn sicheren USA zurück, um eine deutsche Gesellschaft zukunftsfähig zu gestalten. Ein Alfred Delp entwarf ein Szenario für ein Deutschland nach Hitler, sicher in der Hoffnung, selbst zum Aufbau dieser Gesellschaft beitragen zu können. Eine Edith Stein war sicher die vom Kreuz Gesegnete und wies immer wieder auf das Schicksal ihres Blutsbruders Jesus hin, aber auch sie wollte leben und so den Mitschwestern und Menschen ihres Lebenskontextes konkrete Hilfe sein. Ein Oscar Romero erkannte seine wichtige Rolle als Sprachrohr für eine sozial gerechtere Konstellation in seinem Heimatland, und ein Pierre Claverie, der lebensfrohe Familienmensch, war Initiator eines Dialogs der Religionen, den er gerne als dauerhaft friedlich miterlebt hätte. Sicher war diesen Menschen das Bewusstsein gegeben, dass ihre Einmischung in die Verhältnisse ihrer schweren Lebensumstände todbringende Konsequenzen haben könnte, aber ahnen wir, wie viele Tränen und Auflehnungen diese Erkenntnis in diesen Menschen hervorgerufen hat? Alfred Delp schreibt im Januar 1945 in einem Brief: „ Nun lebe ich immer noch und schreibe immer noch Briefe. Ich spüre so sehr eure Hilfe. Und ich weiß noch gar nicht, ob dies das Ende ist oder ob Gott das Vertrauen bis zur Zerreißprobe auslasten will“ (Delp 1962, 103).

Solche Zeugnisse aus den Leben dieser Menschen sollten Mut machen und uns animieren, unsere christliche Hoffnung ehrlich und ringend zu thematisieren. Ein letzter Gedanke scheint mir dabei hilfreich und hoffentlich auffordernd: Wir leben, und wir werden es wohl alle ehrlich eingestehen, gottlob nicht in den Extremsituationen der in diesem Beitrag angeführten Persönlich-

keiten. Von daher mag es schwerfallen, Handlungsoptionen für das eigene Tun aus den Lebensbeschreibungen dieser „heiligen Menschen“ zu gewinnen; aber genau hier spüre ich das biotopisch Hoffnungsvolle und Herausfordernde in der Beschäftigung mit Gestaltern der Kirchen- und Weltgeschichte: Sie haben in ihrer Zeit die Gesellschaft analysiert, die Fehlentwicklungen konstatiert und im Licht ihres Glaubens prophetisch reagiert. Diese drei Merkmale sind klassische Maximen für die Gestaltung des Christseins zu allen Zeiten. Hochschulpastoral darf sich anstrengen, zusammen mit Menschen guten Willens und guten Geistes den Transfer zu leisten; sie darf – ermutigt durch Vorläufer und Vorläuferinnen des Glaubens – in der Geschichte und durch sie hindurch am Aufbau des Reiches Gottes in den je eigenen und konkreten Lebenskontexten anfänglich mitwirken. In diesem Tun liegt ein großes Hoffnungspotenzial und der einzulösende Anspruch, Kirche in glaubwürdiger Zeitgenossenschaft zur leidenden Schöpfung zu sein.

Literatur

Cappabianca, M.: Der Geschmack am Unterschied, in: Kontakt 34/2006, Köln 2006.

Delp, Alfred – Kämpfer, Beter, Zeuge. Herder-Bücherei 131, Freiburg 1962.

Haub, R./Schreiber, F.: Alfred Delp. Held gegen Hitler, Würzburg 2005.

Knorn, B., Alfred Delp SJ, in: Jesuiten 2007/3, München 2007.

Perennes, J., Pierre Claverie – Un Algérien par alliance, Paris 2000.

Bernd Klaschka / Julia Stabentheiner

Namen statt Nummern

Im Januar 2006 übersiedelte die Geschäftsstelle der bischöflichen Aktion ADVENIAT in Essen in neue Räumlichkeiten. „Namen statt Nummern“ – unter diesem Schlagwort suchten wir „Namenspatrone“ für die Sitzungsräume: Menschen, die Vorbildcharakter für unser Engagement haben. Menschen, die die Kirche Lateinamerikas repräsentieren, für die und mit denen Adveniat arbeitet. Menschen, die uns mit dem Zeugnis ihres Lebens motivieren und ermutigen.

Sechs Räume galt es zu benennen, sechs Menschen haben wir stellvertretend für viele andere ausgewählt:

Sr. Dorothy Stang (Brasilien),

Oscar Romero (El Salvador),

Helder Camara (Brasilien),

María Ramirez Anay (Guatemala),

Mamá Tingó (Dominikanische Republik),

Silvia Stengel de Pereda (Argentinien).

„Gemeinsam können wir einen Unterschied machen, indem wir Friede, Freude, Sorge füreinander und Liebe in unsere Welt bringen, in eine Welt, die ihren Leitstern außer Augen verliert, die Güte des wahren Gottes.“

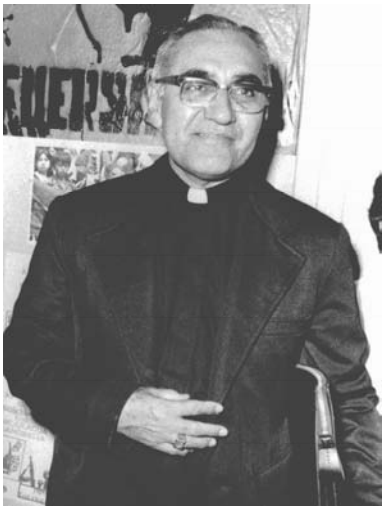
Dorothy Stang

Brasilianische Ordensschwester, Märtyrerin der Landarbeiter/innen Amazoniens.

Dorothy Stang wird am 7. Juni 1931 in Dayton (Ohio) geboren. Mit 17 Jahren tritt sie in den Orden „Unserer Lieben Frau von Namur” ein. 1966 geht Stang nach Brasilien. Anfang der 1980er Jahre lässt sie sich an die berüchtigte Urwaldtrasse „Transamazonica” versetzen. Schnell solidarisiert sie sich mit den verarmten Landarbeiter/innen, leistet juristischen Beistand, organisiert Geld aus dem Ausland. Stang gründet Bibelkreise, Basisgemeinschaften und Entwicklungsprojekte. Fast 40 Jahre ihres Lebens kämpft die Ordensfrau gegen die illegale Abholzung des Regenwaldes und schafft sich weltweite Anerkennung und mächtige Feinde. Öffentlich klagt sie korrupte Politiker, Mafiabosse, Landdiebe und Auftragsmörder an. Diese reagieren mit Morddrohungen, die sie am 12. Februar 2005 auch in die Tat umsetzen. Auf einem Dschungelpfad wird Sr. Dorothy mit neun Revolverschüssen hingerichtet.

In den letzten 20 Jahren kamen allein im Bundesstaat Pará 523 Menschen durch Landkonflikte ums Leben. Lediglich in drei Fällen wurden Großgrundbesitzer als Täter verurteilt.

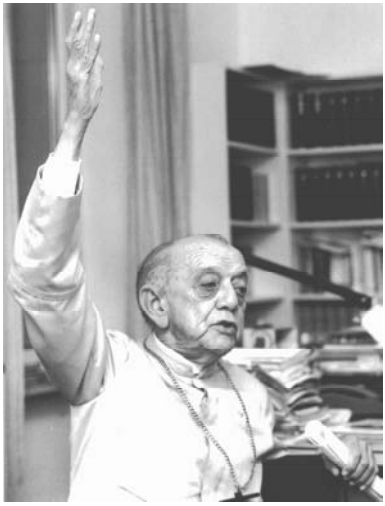
„Die Ehre Gottes ist der Arme, der lebt.“



Oscar Arnulfo Romero Galdámez

Erzbischof von San Salvador. Märtyrer des salvadorianischen Volkes.

Geboren am 15. August 1917 in einfachen Verhältnissen in Ciudad Barrios im Nordosten von El Salvador, wird Oscar Romero 1977 zum Erzbischof von San Salvador ernannt. Klarsichtig und entschieden stellt er sich den pastoralen, sozialen und politischen Herausforderungen in seinem Land und nimmt gemeinsam mit dem Volk den Kampf auf gegen Terror, Ungerechtigkeit und Ausbeutung. Diesen Dienst am Volk versteht er explizit als Ausübung seines bischöflichen Amtes, als Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Generalversammlungen von Medellín und Puebla, als Inkarnation der Kirche in der Welt von heute. Sein unbeirrbarer Einsatz für das Leben, die Freiheit und die Würde des geschundenen Volkes machen ihn zur Zielscheibe der Mächtigen, sie boykottieren und bedrohen den Erzbischof. Als er in einer Sonntagspredigt die Soldaten dazu aufruft, der Unterdrückung und Gewalttat ein Ende zu bereiten, weiß er, dass sein Leben in Gefahr ist. Nur einen Tag später, am 24. März 1980, wird Monseñor Romero während einer heiligen Messe am Altar erschossen. Im salvadorianischen Volk, das seinen geliebten Bischof als Heiligen und Märtyrer verehrt, lebt Monseñor Romero weiter.



„Eine schlichte Wasserlache möchte ich sein und den Himmel spiegeln!“

Hélder Câmara

Brasilianischer Bischof, Bruder der Armen, Prophet des Friedens und der Hoffnung.

Dom Hélder, wie er überall liebevoll genannt wurde, gehörte zu den charismatischen Kirchenführern des 20. Jahrhunderts. Der Erzbischof der Millionenstadt Recife im Nordosten Brasiliens – dem Armenhaus des Landes – hat die Kirche in Brasilien und in ganz Lateinamerika bis heute mit geprägt. Sein Einfluss ging vor allem wegen seines Engagements in Sachen weltweiter Gerechtigkeit, aber auch auf Grund seiner weit verbreiteten Gedichte und Meditationen, über Brasilien und Lateinamerika hinaus. Er, der selbst ganz einfach lebte, galt als Anwalt der Armen und Unterdrückten. Im In- und Ausland prangerte er in den 1970er und 1980er Jahren eindringlich die ungerechten wirtschaftlichen Strukturen an, mahnte die Industrieländer, aber auch die regierenden Militärs in seinem eigenen Land wegen der Verletzung der Menschenrechte.

Dom Hélder starb am 27. August 1999 im Alter von 91 Jahren. Seine Sicht, dass gesellschaftspolitisches Engagement und Verkündigung des Glaubens, Mystik und Politik untrennbar zusammen gehören, können wir uns nicht oft genug vergegenwärtigen.

„Einigen ist es bestimmt, ihr Blut zu geben, anderen, die Kraft. Geben wir also, solange wir noch können, unsere Kraft.“ (Vicente Menchú)

María Ramirez Anay

Indianerin von Chajul, El Quiché

Als Katechetin setzt sich María Ramirez Anay ein für die Förderung der Frauen und die Bildung der Kinder aus ihren Gemeinden. Bei Treffen und Veranstaltungen ist sie Dolmetscherin ihrer Gemeinde, sie zieht durch alle Nachbardörfer, wann immer etwas Wichtiges vermittelt werden muss. An allem, was dem Anliegen ihrer Leute dient, beteiligt sie sich begeistert und engagiert. Sie organisiert Pilgerfahrten, Gebetstreffen und Zusammenkünfte, die das Bewusstsein für die Lebenswirklichkeit ihres Volkes fördern. Um gegen die Besetzung ihres Landes durch das Militär und die damit einhergehenden schweren Menschenrechtsverletzungen zu protestieren, nimmt sie am 31. Januar 1980 an der friedlichen Besetzung der spanischen Botschaft in Guatemala teil. Gemeinsam mit 36 anderen Campesinos, Arbeitern und Studenten wird sie dabei von Sicherheitskräften umgebracht. Ihr Todestag wird zum Gedenktag für die ungesühnten Opfer ihres Volkes, eine Ermutigung zum Einsatz für ein freies und gerechtes Guatemala.

„Wenn sie mir das Land wegnehmen wollen, müssen sie mir auch das Leben nehmen."

Florinda Soriano (Mamá Tingó)

Dominikanische Campesina, Gewerkschafterin und Märtyrerin des dominikanischen Volkes.

Florinda Soriano Muñoz, liebvoll „Mamá Tingó" genannt, ist ein leuchtendes Beispiel für den Kampf der Campesinos um ihr Recht auf Land und das gewerkschaftliche Engagement der Frauen. Als Mitglied der christlichen Agrarliga setze sich Mamá Tingó jahrelang in ihrer Heimatgemeinde in Hato Viejo (Yamasá) dafür ein, dass die 350 Familien, die dort wohnten und die Erde bearbeiteten, auch Eigentümer dieses Bodens seien. Weder die Drohgebärden von Seiten der Regierung, noch ihr fortgeschrittenes Alter oder ihr Analphabetismus konnten Mamá Tingo davon abhalten, die Bewegung für die Rechte der Campesinos anzuführen. Die tiefgläubige, fromme Frau bemühte sich besonders um die Eigentumsrechte am Land und legte auch Klage gegen jenen Großgrundbesitzer ein, der sich willkürlich ihres Landes bemächtigen wollte. Dieser ließ Mamá Tingó festnehmen, misshandeln und schließlich am 1. November 1974 erschießen. Die christlichen Gewerkschaften in der Dominikanischen Republik und in Lateinamerika halten das Andenken an diese mutige und beispielhafte Frau bis heute in Ehren.

„Wer glaubt, dass Veränderung möglich ist, wird sie unermüdlich suchen.“

Silvia Stengel de Pereda

Direktorin von INCUPO (Instituto de Cultura Popular), Gründerin und Direktorin von FUNDAPAZ (Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz), Mitarbeiterin der argentinischen Caritas, Mutter von sechs Kindern

Das Leben der Direktorin einiger der wichtigsten Adveniat-Partner Argentiniens ist gekennzeichnet von ihrem jahrelangen, intensiven Einsatz für die Landbevölkerung im Norden Argentiniens. Betroffen von der sozialen und ökonomischen Situation der ehemaligen Land- und Forstarbeiter macht Silvia Stengel de Pereda deren Sorgen zu den ihren, egal in welchem Lebensbereich. Gemeinsam mit ihrem Ehemann Jorge und dem Bischof von Reconquista setzt sie sich ein für die Gründung von Bildungseinrichtungen, Initiativen für Gerechtigkeit, Frieden und die Landrechte der Bevölkerung, für den Bau von Wohnmöglichkeiten, der Förderung der alternativen Landwirtschaft und der Basisdemokratie etc. Dafür erntet sie nicht nur den Dank der Landarbeiter/innen, sondern auch das Missfallen ihrer Familie und Freunde aus der städtischen Oberschicht. Silvia, die 2002 ihrem jahrelangen Krebsleiden erliegt, lebt in den zahlreichen von ihr initierten und betreuten Projekten, vor allem aber in der Erinnerung der nordargentinischen Landbevölkerung fort.

Kirche und Standpunkte

Franz Kamphaus

Unser Standort ist die Eine Welt*

Der Blick auf den Globus

Was kennzeichnet unsere Zeit? Ich meine, ganz typisch sei der Blick des Weltraumfahrers auf die Erde. Sie kennen das Bild: Unser blauer Planet mitten im schwarzen All. Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte haben wir den ganzen Globus vor Augen, nicht nur in unseren Träumen und Phantasien, sondern real.

Das hat unsere Perspektive von Grund auf verändert. „Globalisierung" sagen wir nicht von ungefähr. Die Entfernungen zwischen den entlegensten Enden der Erde spielen kaum noch eine Rolle: globale Kommunikation, globale Wirtschaftsbeziehungen, globale Finanzmärkte. Eine Welt! Nur durch den Markt? Ist das alles, was die Welt zusammenhält? Oder treibt sie das nicht auch auseinander – in Industrieländer und „Entwicklungsländer", in Reiche und Arme? Was hält die Welt zusammen?

Was die Welt im Innersten zusammenhält

Die Bibel beginnt im ersten Kapitel mit dem Blick auf das All und auf die ganze Menschheit – Adam und Eva. Dabei geht es nicht um die biologische Abstammung, sondern um das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Wer an den einen Gott glaubt, wird die Menschen auf eine Wurzel zurückführen. Sie sind nicht zufällig zusammengewürfelte Individuen, sie sind Schwestern und Brüder – gleich welcher Nation oder Hautfarbe. Die Menschheit ist eine große Völker-Familie. Das ist eine grundsätzliche Relativierung aller Bande des Blutes, der Rasse und der Nation. Christen können keine Nationalisten sein.

Aus dieser Ursprungsgeschichte heraus geht der Blick in die Zukunft. Die letzten Seiten der Bibel sprechen vom Ziel der Geschichte: Im neuen Jerusa-

---

* Aus: Kamphaus, F.: Gott beim Wort nehmen. Zeitansagen, Freiburg/Basel/Wien 2006, 105–109.

lem kommen die Völker der Welt zur einen Menschheit zusammen. Darum muss zusammenwachsen, was zusammengehört, nicht nur im Blick auf unser Land und Europa, sondern im Blick auf die ganze Welt, von West nach Ost, von Nord nach Süd.

Von der Westkirche zur Weltkirche

Dieser Universalismus ist der Kirche an Pfingsten in die Wiege gelegt und ins Stammbuch geschrieben. Katholisch ist zuallererst nicht eine Konfessionsbezeichnung, sondern Ausdruck unserer weltumfassenden Sendung. Nur wenn wir uns an den universalen Visionen und Leitbildern der Bibel orientieren und aus ihnen leben, bleiben wir unserem Auftrag treu. Sie machen deutlich, was Gott mit uns vorhat: eine Kirche für die Eine Welt. Wir haben nicht eine Kirche in der so genannten Dritten Welt (als hätten wir dort Kolonien oder Ableger), wir sind Weltkirche. Unser Standort ist die Eine Welt. Das ist auch unser Standpunkt.

Das bezeugen wir ausdrücklich hier in diesem Gottesdienst, in dieser Stadt, in diesem Bistum. Brot und Wein werden uns zum Zeichen der Hoffnung, die die Bibel von Anfang bis Ende, von A bis Z bezeugt und die in Jesus Christus leibhaftig Gestalt geworden ist. Das eine Brot, aus vielen Körnern bereitet, der eine Wein, aus vielen Trauben gekeltert – Sakrament der Einheit für die Welt.

Wenn die Kirche in allen Völkern lebt und alle Sprachen spricht, wird sie von selbst farbig, bunt. Das muss sie sein und bleiben, um ihrer selbst willen. Gott bewahre uns vor Uniformität und Gleichschaltung. Die Kirche darf nicht nach den Erfahrungen und Vorstellungen, dem Kirchenmodell eines Landes oder einer Kultur ausgerichtet werden. Der Weg, der uns aufgetragen ist, führt von der Westkirche zur Weltkirche.

Wer hält das Ganze zusammen?

Global ist für uns kein Fremdwort. Das kennen wir, solange es uns gibt. Wir Christen sind die ältesten Globalplayer und die ältesten Globalprayer: „Singt dem Herrn alle Völker und Rassen.“ Das ist das Beste, was wir für die Welt tun können. Das entspricht unserer weltumfassenden Sendung.

Als Christen sind wir nicht zuerst Deutsche und Kroaten, Spanier, Philippiner und Bolivianer, und dann auch katholisch, sondern wir sind zuallererst katho-

lisch, und dann sind wir eben auch Inder und Kongolesen, Brasilianer, Polen und Italiener. Das ist ein himmelweiter Unterschied. Wir setzen „Ausländer“ nicht mit „Fremden“ gleich, schon gar nicht mit Kriminellen. Christen können das nicht machen, wenn sie Christen bleiben wollen. Für uns werden aus Fremden Freunde. Es kann und darf in der Kirche keine Ausländer geben.

Diese christliche Vision vom Miteinander der Völker ist alles andere als selbstverständlich. Sie ist uns nicht angeboren, sie sitzt uns nicht in den Knochen, in Fleisch und Blut. Im Blut sitzt uns etwas ganz anderes: „Blut und Boden!“ Da müssen wir hellwach sein. Christen finden ihre Identität nie und nimmer in „Blut und Boden“: „Nicht aus dem Blut, sondern aus Gott geboren“ (Joh 1,13). Darum sind wir untereinander Geschwister. Darum sprechen wir nicht von Ausländern. Darum passen wir höllisch auf, wenn Menschen abgeschoben werden. Darum engagieren wir uns in der Erlassjahr-Kampagne. Das ergibt sich nicht primär aus politischen Überlegungen, das ergibt sich aus unserem christlichen Glauben. Der ist nicht ohne politische Konsequenzen.

Wenn der Glaube schwindet, hat das Konsequenzen. Viele denken, in dem Glaubensvakuum sprössen Humanität und Toleranz nur so aus dem Boden. Weit gefehlt! Desorientierung und Aberglaube breiten sich aus. An die Stelle des Glaubens an den menschenfreundlichen Gott ist längst die gnadenlose „Religion des Marktes“ getreten. In ihrem Bann bringen wir uns bei, dass die Ellenbogen viel wichtiger sind als das Herz. Der Markt ohne soziales Gegengewicht geht auf Kosten der Schwachen zugunsten der Starken. Wenn die Ursprungs- und Zukunftsperspektiven des Glaubens nicht mehr lebendig sind, wird sich das sehr bald auswirken. Wir werden uns noch wundern. Wer hält das Ganze zusammen?

- Es ist nicht selbstverständlich, dass der Nationalismus von gestern ist.
- Es ist nicht selbstverständlich, dass Völkern, denen das Notwendigste an Bildungseinrichtungen und sozialer Unterstützung fehlt, Schulden erlassen werden.
- Es ist nicht selbstverständlich, dass die Schwarzen nicht Beute der Weißen werden; der Kolonialismus hat viele Namen, auch ganz moderne.
- Es ist nicht selbstverständlich, sich von einer Politik zu verabschieden, die Völker in die Knie zwingen will, statt ihnen auf die Beine zu helfen.

Gemeinsame Visionen

Gibt es in unserem Land gemeinsame Visionen, gemeinsame Perspektiven über den Tag und den eigenen Schrebergarten hinaus? Gibt es noch die gemeinsame Sorge um eine gemeinsame Zukunft, und zwar nicht nur für unser Land, sondern über Europa hinaus für die Eine Welt? Werden wir in der gegenwärtigen Situation die Kraft haben zur Re-Vision. Es gibt bekanntlich auch Trugbilder, etwa das vom goldenen Kalb. Das hat viele Namen. Für nicht wenige ist das heute der Status quo, der Besitzstand. Wenn sich alles darum dreht, ihn zu erhalten, dann gibt es im Grunde nichts mehr zu erwarten.

Was wären wir ohne die Visionen der Bibel, von der gemeinsamen Wurzel aller Menschen und vom gemeinsamen Ziel? Ohne sie wären wir nicht hier. Sich ihrer zu erinnern ist ein stets neu zu feierndes Fest, das uns mit Jesus verbindet und untereinander. „Tut dies zu meinem Gedächtnis ...“ So nähren wir unsere Visionen und unsere Hoffnung für Eine Welt.

Hans Werners

Was mir besonders am Herzen liegt
Unzensierte Gedanken mit Blick auf eine menschlichere Gesellschaft und Kirche*

Ich hatte etwas Bedenken, die Einladung in die KHG-Oldenburg anzunehmen; denn, wenn ich recht einschätze, liegen zwischen den Studierenden und mir zwei volle Generationen. Wir haben das 20. Jahrhundert fast durchlaufen. Ich sehe einerseits, dass wir wegen unseres unterschiedlichen Alters unterschiedliche Erfahrungen mit Blick auf das Universitätsleben, das Familienleben und die gesellschaftlichen und kirchlichen Prozesse haben. Andererseits schaue ich auf wertvolle Lebenserfahrungen zurück, von denen ich einiges berichten soll. Aber ich will nicht einfach nur erzählen von dem, was ich erfahren habe, sondern will versuchen, es darzulegen auf dem Hintergrund der kirchlichen und gesellschaftlichen Prozesse. Und wenn es so sein sollte, dass ich hier und da etwas nostalgisch werde, dann bitte ich sehr um Korrektur und darum, meine Worte auf dem Resonanzboden Ihrer Erfahrungen hin abzuklopfen. Ich hoffe, dass ich dann dialogfähig genug bin und darauf eingehen kann.

Die Themenstellung: „Was mir am Herzen liegt“ ist subjektiv formuliert. Bei „Was mir am Herzen liegt“ muss ich eine Auswahl treffen. Ich kann gar nicht anders. Und das deckt sich sicherlich bei weitem nicht mit dem, was Ihnen allen am Herzen liegt. Aber ich könnte mir denken, dass dieser oder jener Punkt trotzdem auch Ihr Interesse, Ihre Sorge, Ihr Engagement, Ihre Hoffnung und vielleicht auch Ihre Zweifel umfasst.

Als ich dann überlegte, welche Dinge mir denn am Herzen liegen, welche ich auswählen könnte, sind mir drei eingefallen.

Das Erste, was mir zunehmend am Herzen liegt, ist die Kirche als Ort und Hort der Stiftung von Frieden.

---

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, den Hans Werners am 31.05.1994 in der KHG-Oldenburg gehalten hat. Er wurde auf einer Kassette aufgenommen, transkribiert und für dieses Buch vom Herausgeber redaktionell bearbeitet. Der Charakter des Vortrages wurde beibehalten.

Das Zweite: Die Kirche ist berufen und dafür auch ins Leben gerufen, dass sie im Grunde einen Dienst tut an einer anderen Gesellschaft, nämlich mitarbeitet am Entstehen einer geschwisterlichen Gemeinschaft.

Und das Dritte, das uns vielleicht am stärksten angeht: Die Kirche als der Ort von Freiheit, ein Ort, der die Freiheit deckt, realisiert und verteidigt.

Kirche als Ort und Hort der Stiftung von Frieden

Mit Frieden meine ich gezielt: Frieden unter den Völkern, Frieden im politischen und gesellschaftlichen Sinn. Und da möchte ich mit ureigenen Erfahrungen beginnen. Im Vorgriff auf den 50. Jahrestag des 20. Juli 1944 gab es vor kurzem eine Sendung, die folgenden Fragen nachging: Wo haben sich bei uns im deutschen Volk Widerstände gegen das Regime gezeigt? Oder muss man sagen: Andere haben uns befreit, nicht wir selber? Und da war auch ein Thema: Widerstand der Kirchen. Ich wurde als Zeitzeuge befragt, ob und wie die Kirche Widerstand geleistet habe. Ich war Student der Theologie, als der Nationalsozialismus an die Macht kam. Man kann sicherlich sagen, dass die Kirche sich weithin gegenüber der Ideologie des Nationalsozialismus abgeschirmt und abgegrenzt hat. Im evangelischen Bereich war das besonders die „Bekennende Kirche“.

Aber die Frage ist nun, ob an entscheidenden Punkten Widerstand geleistet wurde gegen das Regime der Nazis. Festzustellen bleibt: Solches ist sicherlich erfolgt, aber nur durch wenige Personen und Gruppen. Die Würzburger Synode hat 1975 im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ bekannt, dass im Wesentlichen immer dann gesamtkirchlicherseits Stellung bezogen wurde, wenn die eigenen Institutionen bedroht waren: z. B. Schulen, Orden, Jugendverbände, was man damals selbstverständlich als einen Eingriff in die Grundrechte der Kirche ansah. Mit Blick auf die Verfolgung z. B. der Juden hat man als Gesamtkirche nicht widerstanden. Ich zitiere aus dem Synodentext: „Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitge-

wirkt haben, bedrückt uns besonders schwer. Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen.“[1] Diese Stellungnahme ist katholischerseits die erste, die ein Schuldanerkenntnis zu formulieren suchte.

Dann ist da die Frage nach Widerstand gegenüber politischen Entscheidungen: gegenüber dem Krieg gegen Polen, d. i. der Beginn des II. Weltkrieges am 1.9.1939, und ganz besonders – was mich persönlich am meisten betroffen hat – die Entscheidung zum Krieg gegen die Sowjetunion 1941. Damals galt die Lehre vom gerechten Krieg. Das ist die Lehre, die seit Augustinus in der Kirche weithin gegolten hat, z. T. bis zum heutigen Tag. Die Lehre vom gerechten Krieg zielt darauf ab, dass Kriegsführung nicht beliebig sein darf, sondern dass ganz bestimmte Prinzipien erfüllt sein müssen, die einen Krieg letzten Endes als erlaubt gelten lassen, als letzte Möglichkeit, als Möglichkeit der Verteidigung und dass er immerhin mit Mitteln geführt werden muss, die im Rahmen einer menschlichen Rechtsordnung und Lebensordnung stehen. Und da liegt mir zunehmend schwer auf meiner Seele die Erfahrung, dass man damals – 1939/1940 – in der Kirche gewusst hat, dass das nationalsozialistische System im Kern ein verbrecherisches ist. Wer das nicht gesehen hat, der war blind oder wollte nicht sehen oder war dem System verpflichtet. Jeder hat das sehen können: bei der so genannten „Kristallnacht“, bei den Pogromen gegen die Juden. Er hätte das sehen müssen bei den Brutalitäten in Polen, wo ja auch viele der führenden Christen ohne Gerichtsurteil umgebracht worden sind; dann bei all dem, was beim Polenkrieg im Einzelnen geschah.

Damals wurde gesagt: Ja, das wissen wir, aber dieser Staat ist ein legitimer Staat. Es ist der Staat im Sinne des Römerbriefs Kapitel 13. Da heißt es: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“

Für uns Studenten war das damals wie ein Alibi. Wir ahnten, dass wir in die Wehrmacht eingezogen werden würden. Und wir fragten deshalb, wie wir angesichts eines verbrecherischen Systems in einem solchen Dienst bestehen können. Uns wurde einfach gesagt: Es ist nicht eure Sache zu entscheiden, ob

1 Gemeinsame Synode, Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ Teil IV, Absatz 2.

der Krieg gerecht oder nicht gerecht ist. So steht es auch in den Morallehrbüchern. Die rechtmäßige Obrigkeit hat hier zu entscheiden. Mit Blick auf Röm 13 wurde gesagt: Wer sich der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes.

Ich habe eine große Anzahl von Freunden in der Tschechoslowakei. Ich habe es eigentlich erst vor fünf, sechs Jahren mit ihnen besprochen. Ich stand als junger Priester auf dem Weißen Berg in Prag, um dort den Fahneneid auf Adolf Hitler abzulegen. Und ich habe die Formel noch ganz fest in Erinnerung: „Ich schwöre dem Führer, einzutreten mit Leib und Leben und Gehorsam bis in den Tod." Das ging einem durch Mark und Bein, weil man doch ganz vieles auch wusste. Und ich wusste genau: wenn ich diesem Eid folge, würde ich mir sagen müssen, dass ich ihn nicht hätte leisten dürfen. Hätte ich ihn aber nicht geleistet, wäre ich zum Tode verurteilt worden – das war ganz klar –, radikal vernichtet worden; und kein Bischof hätte mich gedeckt. Sie haben einfach gesagt: ‚Es ist deine Pflicht, der Staat kann dich einfordern und dann musst du gehen. Es ist nicht deine Aufgabe, darüber zu urteilen, ob der Krieg gerecht oder ungerecht ist.'

Im Rückblick besehen muss ich sagen, dass wir uns vielleicht zu schnell betören ließen, wenn gesagt wurde: ‚Im Grunde genommen ist es ja doch ein gerechter Krieg, denn es geht gegen den gottlosen Bolschewismus.' Ich denke an den Aufruf des damaligen Feldbischofs Rarkowski: ‚Das christliche Abendland steht auf, um sich den zerstörenden Mächten des gottlosen Bolschewismus entgegenzustellen.' Das war eine Art Kreuzzugsideologie. Wer nur etwas sehend war, der musste erkennen, dass es sich nicht um einen gerechten Krieg handeln konnte, wenn man so brutal mit den Gefangenen umging, wenn man so – Menschen vernichtend – mit der Bevölkerung umging.

Ich werde eine Stunde nicht vergessen. Es war bereits der große Rückzug aus der Ukraine mit dem Befehl, alles beim Rückzug zu vernichten. Es gab das Prinzip der „total verbrannten Erde". Es wurde wirklich alles vernichtet beim Rückzug. Nichts sollte für den Feind brauchbar zurückbleiben. Ich bekam noch ein paar Tage Urlaub vom Dienst in einer vorgeschobenen Stellung. Ich bin zum Bischof von Münster, Clemens August von Galen, gegangen, auch in einer gewissen inneren seelischen Not, und habe ihn gefragt: „Was wird uns widerfahren, wenn wir nur einen kleinen Teil dessen vergolten bekommen, was wir dort angestellt haben? Und wie soll man das innerlich rechtfertigen? Man setzt sich mit seiner ganzen Kraft für die Sache ein und weiß doch, dass das ganze System letzten Endes eine verbrecherische Struktur

hat.“ Das war uns, die wir das alles ansehen mussten, sehr klar. Er antwortete mir sinngemäß: „Ja, das ist keine einfache Sache; aber immerhin, du kämpfst gegen den gottlosen Bolschewismus, und das musst du durchhalten.“ Ich bin sehr ungetröstet und in hoffnungsloser Situation wieder zurückgefahren. Mir war es nicht mehr möglich, beides zusammenzusehen.

Später ist manches in Bewegung gekommen. Die Versöhnung mit den Völkern des Westens ist sehr bald erfolgt: mit England, Frankreich, Italien u. a. Mit den Völkern des Ostens ist die Versöhnung faktisch nie im gleichen Sinne erfolgt. Da gab es die Systemabgrenzungen. Einen ersten wichtigen Hauch von Versöhnung habe ich erlebt zusammen mit Klaus Hagedorn im April 1989, als wir bei den Friedenskomitees in Moskau, Kiew und Minsk waren. Ich war ganz überrascht, welche Offenheit, welche Versöhnungsbereitschaft, welcher Wille zum Versöhnen und Vergessen bei den Friedenskomitees war. Sie sagten uns, dass wir jetzt das Vor-uns-Liegende in den Blick nehmen und miteinander in die Zukunft gehen müssten.

Ich bin lange Jahre in russischer Kriegsgefangenschaft gewesen. Ich habe dies erst im Nachhinein auch als einen Teil einer Wiedergutmachung sehen gelernt. Heute habe ich viele Beziehungen zu Menschen in der Ukraine. Das ist mir wichtig, um durch einige Zeichen den Geist der Versöhnung wirken zu lassen. Die Menschen sind offen für Inhalte von religiösen Vorstellungen, die sie jahrzehntelang offiziell nicht bekunden konnten. Zaghaft und doch bestimmend geschieht etwas von einem Aufarbeiten der Geschichte im Geist der Versöhnung. Aber es ist auch festzuhalten, dass von Seiten der katholischen Kirche offiziell bislang kein Wort darüber gefallen ist, dass die Kirche zu diesem Überfall geschwiegen hat. Die evangelische Kirche hat ein deutliches Eingeständnis aus Anlass des 1000jährigen Gedenkens der Christianisierung in Russland gefunden. Die Zeit, ein solches Wort zu finden, ist längst überschritten; die Probleme in den Ländern der GUS sind heute vollständig andere, und diese Frage ist im Augenblick keine brennende. Aber für uns – mit Blick auf die Erinnerung – ist sie brennend. Das ist die andere Seite.

Wie ist nun der Zusammenhang zur christlichen Botschaft? Ein biblischer Grundgedanke ist und bleibt der Gedanke der Versöhnung: Versöhnung statt Vergeltung. Die Bergpredigt, die ja ganz unmissverständliche Aussagen dazu macht, kann nicht unmittelbar in eine Gesetzesordnung und in Rechtsvorschriften übertragen werden. Aber ihr Impuls will realistisch, eben wirkmächtig und konkret verstanden werden. Wenn z. B. gesagt wird: Wenn dich einer als deinen Feind ansieht, sollst du ihn nicht als Feind ansehen, sondern du

sollst ihn ansehen – so heißt es wörtlich – als Sohn und Tochter des Einen Vaters im Himmel, der über alle seine Sonne aufgehen lässt und über alle es regnen lässt, also allen das Leben und das Brot und die Zukunft und die Freude schenkt.

Der Impuls, der hier gesagt werden will, ist: Es gibt eine Alternative angesichts von Hass und Gewalttätigkeit auf der Welt; es ist realistisch, Gewalt aus dem Leben, Gewalt zwischen den Völkern abbauen zu helfen. Der Beleg dafür ist in der Praxis Jesu zu finden. Er hat die Praxis der Bergpredigt gelebt. Das bedeutete für ihn nicht, alles Unrecht einfach passiv hinzunehmen und es in Geduld zu ertragen, sondern er hat aktiv gekämpft – mit den Worten der Wahrheit und der Liebe; er hat deutlich angesagt, wo Menschen und vor allem die Mächtigen im Unrecht sind; er bezeugte diese Alternative durch Worte und Taten – und letzten Endes durch seine alles überwältigende Liebe.

Man muss allerdings sofort hinzufügen: Das hat ihn viel gekostet, nämlich sein eigenes Leben. So einfach ist das nicht mit der Alternative. Aber diese Alternative ist eben die Mitte der christlichen Botschaft. Die ersten Gemeinden haben dies auch lange Zeit weitergetragen und haben versucht, diese Botschaft Jesu als Maxime des Handelns im Blick zu bewahren. Natürlich wurde das in dem Augenblick wesentlich anders, als die Kirche seitens der Herrschenden mit einbezogen wurde in die politische Verantwortung. Da musste man sich dann als Kirche bekennen zu der Notwendigkeit, gegenüber den Gewalttätigkeiten von innen und außen Widerstand zu leisten, und man musste sich dann auch einbinden in die staatliche Ordnung. Auf diesem Hintergrund entwickelte Augustinus im vierten Jahrhundert die Lehre vom gerechten Krieg. Interessant ist: In den alten Moral-Lehrbüchern wird die Lehre vom gerechten Krieg durchgehend unter dem fünften Gebot abgehandelt. Nirgendwo finden wir eine Abhandlung über den gerechten Frieden. Die Vorstellung vom gerechten Frieden blieb ausgeblendet; deshalb konnte ein Defizit auch nicht gespürt werden.

Aber was geschah mit der Bergpredigt Jesu? Man hat ihr die Brisanz, den Stachel genommen, indem man sagte: Die Bergpredigt habe nur Geltung für das private, nicht für das öffentliche Leben; ihr gehe es ausschließlich um den inneren Seelenfrieden, um den inneren Frieden des einzelnen Menschen mit Gott und dem Nächsten, dem zu vergeben sei. Aber als Impuls für gesellschaftliches und politisches Handeln tauge die Praxis Jesu und tauge die Bergpredigt wenig. Worauf will ich angesichts dieser Position dann meine Hoffnung gründen? Gerade angesichts der furchtbaren Erfahrung des Krieges

und des schrecklichen Missbrauchs der Rede vom gerechten Krieg sind doch innerhalb der Christenheit, gerade auch im ökumenischen Gespräch, eine Reihe von Fragen aufgetaucht, und es sind Bewegungen entstanden, die das biblische Zeugnis in den Blick nehmen.

Ich denke an die großartige Enzyklika von Johannes XXIII: *Pacem in terris* (1963). Hier wird zum ersten Mal kirchenamtlicherseits eine Friedenstheologie entwickelt. Dann: Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) hat die Friedensfrage und die Bergpredigt „von innen nach außen" gewendet, also sozusagen eine ausschließlich verinnerlichte Sicht der Bergpredigt Jesu überstiegen. Man muss wissen: Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte wird die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen in der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* anerkannt. Das war vorher nicht so, weil ja nur die Lehre vom gerechten Krieg Geltung hatte. Ebenso wird eindeutig ein Krieg mit Massenvernichtungswaffen verurteilt.

In Folge dieser Konzilsentscheidung konnte man Bemühungen in der katholischen Kirche feststellen, die Bergpredigt Jesu bei der Antwortsuche auf die Fragen nach Krieg und Frieden entscheidend mit einzubeziehen. So war es in der Diskussion um die Frage der Nachrüstung und des NATO-Doppelbeschlusses. Viele Friedensgruppen sind neu entstanden, inspiriert durch die Bergpredigt. Viele Hirtenbriefe sprechen deutliche Worte: Hirtenschreiben der Bischöfe aus den USA, der damaligen DDR, und auch unserer Bischöfe nehmen Stellung auf dem Hintergrund der Bergpredigt. Das hatte es in der Kirchengeschichte so bislang nicht gegeben.

Die Friedensfragen liegen mir schwer auf der Seele. Und wir erfahren ja auch, wie wir tiefe Rückschläge erleben, vor allem seit dem ganzen furchtbaren Geschehen in Jugoslawien. Die Friedensbewegungen sind stark in eine Krise geraten, weil Unvorstellbares geschieht und nicht gestoppt werden kann.

In Nordirland stehen Christen sich unversöhnlich gegenüber, wenn das auch längst durch politische Interessen überdeckt ist. Und dann hören wir von Berichten aus Ruanda. Dort sind fast die Hälfte der Menschen Christen, die jetzt in einem solchen, doch auch schwierigen und fraglos machenden Bürgerkrieg stehen.

Und so meine ich, dass man diese Frage, diese Sehnsucht der Menschen nach wirklichem Frieden – innerlich und äußerlich – doch auch neu wieder sehen

lernen kann mit der Inspiration des Neuen Testamentes – gerade auch angesichts der Ausweglosigkeiten.

Ein menschlicher Grundimpuls regt sich sofort: Man kann doch nicht jeglicher Gewalt einfach zusehen, man muss sie doch stoppen! Und die Frage steht im Raum: Was geschieht in einem Staatsgebilde, wenn es nicht auch Gewalt gegen Gewalt einsetzen kann, um eine Ordnung zu schaffen? Das sind alles ganz realistische Fragen. Für mich liegt die Aufgabe der Kirche darin, sich nicht aus diesen Fragen herauszuhalten (das hat sie über Jahrhunderte hinweg getan), sondern gerade die Bergpredigt und die Praxis Jesu bei der Antwortsuche mit einzubringen als Inspiration – nicht so, als könne man daraus sofort Staatsgesetze und internationale Gesetze ableiten. Und da bin ich nicht ganz hoffnungslos.

Die Kirche im Dienst einer geschwisterlichen Gemeinschaft

In unserer sog. Postmoderne stellen wir einen gesteigerten Individualismus fest und einen Pluralismus an Einstellungen, Vorstellungen und Weltanschauungen. Hinter die Betonung des Individuums und seiner freien Entfaltung können wir nicht zurück. Aber: Kann nicht gerade auch die Inspiration christlicher Überlieferung eine große Hilfe sein, angesichts vielfältig erfahrener Isolation und Vereinsamung ein Leben in Beziehung zu gestalten, ein Leben mit gelungenen Beziehungen, mit den Versuchen hin zu einer menschlicheren Gemeinschaft, wo man herrschaftsfrei miteinander umgeht, den anderen so ernst nimmt in seiner Würde und seiner Freiheit wie sich selber?

In der neutestamentlichen Botschaft wird die Verantwortung des Einzelnen und die Freiheit des Einzelnen sehr ernst genommen, aber zugleich wird gesagt, dass der Einzelne seine Freiheit und seine Eigenständigkeit in der Communio lebt, in der Gemeinschaft, und dass er sich hier erst richtig entfalten kann. Ich möchte konkretisieren, was das heißt: herrschaftsfreie und offene Gemeinschaft zu sein, geschwisterliche Gemeinde zu bilden.

Die junge Kirche gestaltete ihre neue Gemeinschaft angesichts einer Welt, in der die Menschen prinzipiell ungleich waren. Jesus und die junge Gemeinde lebten in einer Zeit, in der die Menschen durch ihre Standeszugehörigkeiten ganz tief und ganz entschieden voneinander getrennt waren. Das können wir z. B. sehr deutlich ablesen in Matthäus 23,1–12, wo Jesus den Jüngern eine Belehrung gibt und sagt: „Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.“ Das heißt: Alle Men-

schen sind genau aus diesem Grunde Brüder und Schwestern. „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder.“ Das heißt doch: Ihr habt nur einen Christus, und ihr alle seid als Brüder und Schwestern miteinander verbunden. Und in euren Beziehungen seid ihr prinzipiell Gleiche unter Gleichen, weil ihr zu dem Gott ein JA sagt, den Jesus verkündet und der der Vater aller ist.

Vielleicht muss man hier hinzufügen: Gott ist nicht selten in der Geschichte des Christentums dargestellt worden in der Gestalt eines Tyrannengottes. Wir finden in der biblischen Überlieferung Aussagen wie: Gott ist der Feldherr, er ist der König, und manche andere Autoritätstitel. Und dann gibt es Aussagen wie: „Ich habe dich in meine Hand geschrieben, so wichtig bist du mir.“ Und dies wird durch die Propheten dem Volk immer wieder ins Gedächtnis gerufen. Diese Aussage macht deutlich, wie die Autorität Gottes sich radikal abbildet in seiner Liebe und seiner Zuwendung. Ein Bild dafür ist das Bild des Fuß waschenden Jesus. Er macht dadurch anschaulich, in welcher Weise die von ihm verkündete Autorität Gottes sich darstellt. „Der Größte von euch soll euer Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Mt 23,12). Das hat die junge Gemeinde gegen vielfältige Rangunterschiede ihrer Zeit in ihr Programm aufgenommen. Es sei nur erinnert an die Taufformel, die wir im Galaterbrief 3,26–28 finden: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne (und Töchter) Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer’ in Christus Jesus.“

Mit diesen Gegenüberstellungen werden die drei großen prinzipiell verschiedenen Personengruppen dargestellt. Was hatte der Grieche mit dem Barbaren zu tun? Das waren für ihn keine vollwertigen Menschen. Welche Stellung nahmen die Sklaven in der hellenistischen Gesellschaft ein? Sie waren juristisch eingeordnet unter das Sachrecht, sie waren also „Sachen“, keine Personen. Und welchen Stand hatte die Frau in der damaligen Gesellschaft? Und hier wird jetzt prinzipiell gesagt: Bei euch soll es anders sein als im gesellschaftlichen Leben. Der Grund: Ihr alle seid Einer in Christus Jesus. Das ist das Grundkonzept und Grundgesetz, unter dem die Kirche als geschwisterliche Gemeinschaft von prinzipiell Gleichen sich darstellen sollte. Das ist dann im Laufe der Geschichte vielfältig ver- und überdeckt worden, als die Kirche

ganz unmittelbar Anteil bekam an der politischen Macht, Staatsreligion wurde unter Konstantin und sich in die Gesellschaft hinein ausbreitete.

Ohne im Einzelnen in die Geschichte zu gehen, lässt sich wohl zusammenfassend sagen, dass die Kirche häufig weltliche Herrschafts- und Strukturformen übernommen hat, um ihr Gemeinschaftsleben zu gestalten. So wurde dann unterschieden zwischen Klerus und Laien, zwischen Hierarchie und dem gewöhnlichen Gottesvolk.

Damit wird deutlich, welch tiefer Graben zum Ursprung hin sich auftut. Durch die Kirchengeschichte hindurch hat es immer wieder Reformbewegungen gegeben, die an die Ursprünge anknüpfen wollten. Alle Reformbewegungen haben zweierlei gemeinsam im Blick: die Neuorientierung am Neuen Testament sowie die Neugründung einer prinzipiell brüderlich-schwesterlich gestalteten Gemeinschaft. Erinnern möchte ich z. B. an Franz von Assisi, an die Waldenser, an Joachim von Fiori, der das Zeitalter des Heiligen Geistes ansagte, in dem die Herrschaft aufgehoben sei, an die Reformatoren, die alles unter das Wort der Schrift stellten. Im Laufe der Reformation sind dann wiederum ganz bestimmte Formen von Herrschaft, Struktur und Institution entstanden, die in ihren Nachwirkungen uns bis heute bestimmen und uns ja manchen Konflikt und manche Auseinandersetzung in der Ökumene immer wieder neu bescheren.

Unsere Gesellschaft ist in den vergangenen hundert Jahren durch einen wichtigen Prozess hindurchgegangen: von einer feudal geprägten Ordnung, die von der Monarchie bestimmt war, die sogar vom Absolutismus geprägt war (das war etwas an Herrschertum, was die Menschen akzeptiert hatten), hin zu einer demokratisch geordneten Gesellschaftsform. Ich habe aus meiner Kinderzeit noch in schwacher Erinnerung, dass wir – bis 1918 – immer Fähnchen hatten auf Kaisers Geburtstag und dass wir das Lied sangen: „Der Kaiser ist ein lieber Mann…“ Die Leute sagten damals, dass es ein Elend sei, dass der Kaiser weg ist. Ich weiß noch, wie mein Vater das auch sagte: „Es geht nichts über eine anständige Monarchie, die doch wenigstens eine anständige Ordnung garantiert.“ Damals war der Umorientierungsprozess schwierig. Und auch heute sehen wir an den Völkern des Ostens, die bislang fast nur unter autoritären Strukturen gelebt haben, wie schwierig das ist, Demokratie zu realisieren, wie schwierig der Umgang mit demokratischen, freiheitlichen Formen ist, wie das einfach ein langer Lernprozess ist. Und in diesem entstehen natürlich auch manche Bezüge an Freiheit (viele sind wirtschaftlicher Art), die eben nicht der Freiheit dienen, sondern wo Freiheitsspielräume

benutzt werden auf Kosten von anderen und wo die eigene Freiheit eben nicht in Beziehung gebracht wird zur Freiheit und Würde der Mitmenschen.

Kürzlich wurde in einem kirchlichen Dokument geschrieben: Die Kirche kann nie Demokratie werden. Man kann vielleicht sagen, dass der Satz schon richtig ist. Die Kirche kann nie eine Demokratie werden und zwar mit der einfachen Begründung: In der Demokratie ist das Volk der Souverän. Das Volk gibt sich die Regierung, es wählt seine Vertreter, die dann die Verantwortlichkeiten bestimmen. In der Kirche ist der Souverän und Herr niemand anderer als Christus. Ich glaube, das wird niemand bestreiten. Aber die Tatsache, dass Christus Herr der Kirche ist, hat die Kirche im Laufe der Jahrhunderte nicht daran gehindert, feudale Formen ihres Zusammenlebens zu begründen. Man braucht nur zu schauen auf alte Bischofpalais. Das sind Abbilder von Herrschaftsformen absoluter Herrscher. Man wird doch nicht sagen, dass das gleichbedeutend ist mit dem Auftrag an die Apostel, ohne Mantel, ohne Stab und ohne Geld loszuziehen.

Eine andere Frage ist die, ob die Kirche demokratisierbar ist. Wir müssen es verneinen, wenn damit die Übertragung irgendeines gesellschaftlich-politischen Modells auf die kirchliche Verfassung gemeint sein sollte. Aber man darf die Frage bejahen, wenn man damit meint, dass die den heutigen Menschen tragenden Vorstellungen demokratischer Verhaltensweisen auch in der Kirche Geltung haben müssen, besonders auch dadurch, dass manche noch deutlich bestehenden feudalen und obrigkeitsstaatlichen Vorstellungen abgebaut werden und die Impulse demokratischen Denkens in die Kirche hineingetragen werden. Gleichheit und Freiheit der Menschen sind nämlich Gaben des Evangeliums. Die Kirche der Zukunft wird ihrer Aufgabe nur gerecht, wenn alle Glaubenden in der Verantwortung für das Ganze weitmöglichst mitbeteiligt sind.

Menschenrechte sind etwas sehr Wichtiges; formal sind sie fast überall anerkannt. Bei uns in Deutschland ist das Grundgesetz davon getragen. Die Würde und Freiheit und Gleichheit des Menschen sind unantastbar. Man wird sagen dürfen, dass die Menschenrechte in einer Kirche, die doch auch eine humane Gesellschaft werden soll, selbstverständlich ein ganz besonderes Gewicht haben müssen. Und es würde durchaus dem Geist Jesu entsprechen, wenn diese Menschenrechte im vollen Sinne in der Kirche zur Geltung kommen. Da stehen wir in der Institution Kirche aber in einem Spannungsverhältnis. Ein kirchliches Grundwort ist der Gehorsam, weniger die Verantwortung oder die Freiheit. Das erweckt oft eher den Eindruck einer feudalen

Ordnung in der Kirche. Aber es gibt innerhalb der Kirche einen Aufbruch, und darauf beruft sich auch meine Hoffnung. Wenn ich von meiner Hoffnung spreche, dann kann ich nicht anders, als auf das II. Vatikanische Konzil zu verweisen.

Das war wohl die wichtigste Entscheidung des Konzils in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium (LG):* Bevor wir von der Hierarchie, vom Amt, von den Verantwortlichkeiten bestimmter Träger der Vollmacht in der Kirche sprechen, müssen wir vom Volk Gottes als Ganzem sprechen.

Beim Wort „Volk Gottes" soll eine besondere Seite der Kirche ins Spiel gebracht werden. Ohne jetzt alle theologischen Implikationen zu nennen, die mit diesem Wort verbunden sind (LG 2), kann doch aus den Texten herausgehört werden, dass hier gegenüber einem statischen Verständnis von Kirche ein mehr dynamisches sich anmeldet, in gewisser Anlehnung an die Aussage in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS), dass unsere Welt sich gegenüber einem bisherigen statischen Verständnis in einem dynamischen, evolutiven Prozess bewegt (vgl. GS 5). Es wird darauf hingewiesen, dass sich die Kirche, ähnlich wie das alttestamentliche Volk Gottes in der Wüste, auf einer Wanderung durch die Zeit befindet zu dem von Gott gesetzten Ziel. Das bedeutet Aufbruch, neue Situationen, Begegnungen mit neuen Welten und ihren Kulturen. So wird seit dem Konzil mit jedem Jahr deutlicher, dass die Kirche nicht nur das europäische Gewand trägt, sondern sich in neuer Form in anderen Völkern darstellt, ja, dass Europa nicht mehr alleinbestimmender Mittelpunkt der Kirche sein und bleiben kann, wie das über Jahrhunderte unbestritten galt.

Mit der Benennung der Kirche als Volk Gottes hängt eine weitere Entdeckung zusammen: die vor allen Differenzierungen grundlegende gemeinsame Berufung aller Getauften. Hier kann wirklich von einer Wende gesprochen werden. Vor allem dann, wenn man die Texte von Vatikanum I und II miteinander vergleicht. War bis zu diesem Konzil die Lehre von der Kirche doch weithin bestimmt von der Hierarchologie, so wird jetzt zunächst das allen Gemeinsame in den Mittelpunkt der theologischen Überlegung gestellt, ohne dabei die besondere Stellung des Amtes zu verdecken. Joseph Ratzinger schreibt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe der Kirchenkonstitution, dass in der Theologie der Neuzeit die Kirche weithin als eine Art von übernatürlichem Obrigkeitsstaat mit dem Papst als dem absoluten Monarchen an der Spitze begriffen wurde. Ich erinnere noch sehr, wie heftig sich die Diskussion in der Konzilsaula bewegte, als über die Reihenfolge des 2. und 3. Kapitels

dieser Konstitution entschieden wurde. Zuerst war das jetzige dritte Kapitel unter dem Thema „Hierarchie“ vorangestellt worden, und dann sollte das Kapitel „Das Volk Gottes“ folgen. Nun steht es umgekehrt da. Dieser Vorgang hat eine wahrhaft theologische Bedeutung. Dieses zweite Kapitel „Das Volk Gottes“ formuliert nun deutlich die aus der Schrift gewonnenen Wahrheiten: Alle Gläubigen haben den Heiligen Geist empfangen, haben ein ureigenes Charisma; da wird dem glaubenden Volk etwas zugetraut an Einsicht und Glaubenskraft, was nicht einfach nur vom Amt her vermittelt ist; die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche als Ganze ist in ihrem Glauben unfehlbar; alle haben in der Kirche Anteil am prophetischen Amt Jesu Christi, an seinem Hirtenamt, an seinem Priesteramt, was man bisher weithin nur auf das hierarchische Amt der Kirche anwandte. Diese Feststellung hat auch das ökumenische Gespräch über das Verhältnis von Amt und Gemeinde wesentlich angestoßen und bildet bei der noch sehr schwierigen Amtsfrage den entscheidenden Ansatzpunkt.

In der Tat sind in diesem Konzilstext zwei Kirchenbilder nebeneinander gestellt worden – durch die Rangfolge wurde eine vorrangige Option für das „Volk Gottes unterwegs“ zum Ausdruck gebracht. Man betont die neue Linie, man beschreibt die alte Linie. Kardinal Suenens, einer der bekanntesten Konzilsväter aus Belgien, hat resümiert: Die beiden Linien – die eine Linie, die die Kirche als Volk Gottes beschreibt, als geschwisterliche Kirche der prinzipiell Gleichen im priesterlichen Gottesvolk, und die andere Linie der hierarchischen Kirche, die doch ganz stark von oben nach unten geht, – sind miteinander nicht harmonisch verbunden. Und an diesem Punkt erleben wir augenblicklich die Spannungen innerhalb der Kirche, die uns in so manche Konflikte hineingeraten lassen.

Ein großes Erlebnis der Zusammenbindung dieser beiden Linien war die Synode aller Bistümer in Würzburg vor 20 Jahren. Diese Synode gehört mit zu meinen erfreulichsten Kirchenerfahrungen der letzten Jahrzehnte. Sie hatte den Auftrag, das Konzil und seine Beschlüsse auf unsere deutschen Verhältnisse zu übertragen. Sie hatte eine Ordnung, wo wirklich alle gewählten und ernannten Synodalen wie auch die Bischöfe ein gleiches Stimmrecht hatten. Spürbar wurde etwas vom Umgang und Geist auf dem Ersten Apostelkonzil (vgl. Apg 15, 22): „Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde ...“

Die Vollmacht der Bischöfe blieb erhalten in dem Sinne, dass nur etwas zur Entscheidung vorgelegt wurde, was nicht gegen das geltende Gesetz und

gegen die Lehre der Kirche gerichtet war. Natürlich war das ein Hebel. Aber ich muss sagen, dass dieser Hebel nur dreimal angesetzt worden ist. Ich weiß nicht mehr genau wann und zu welchem Problem, ich weiß nur eine Frage genau: das war die Frage nach den Viri probati, nach der Weihe von verheirateten Männern zu Priestern. Das Thema Frauenordination stand noch nicht an. Die Frage nach dem Diakonat von Frauen – die wurde allerdings gestellt. Das war auch eine Frage, die hängen geblieben ist. Aber immerhin war das eine Form auf der Synode, in der die Kompetenz des Amtes und die Teilnahme von Mitgliedern aus dem Gottesvolk nun zu einer solchen Zusammenbindung fanden. Eine solche Synode wäre im Augenblick nicht mehr möglich. Das neue Kirchenrecht von 1983 erlaubt sie auch nicht mehr; Synoden sind jetzt nur noch Beratungsgremien der Bischöfe.

Ein Lichtblick war das Konzil, und die Synode in Würzburg war für mich eine ganz besondere Erfahrung. Ich bin damals als gewähltes Mitglied des Bistums Münster tätig gewesen und habe darum die ganzen Prozesse sehr intensiv mitverfolgt. Das war für mich eine tiefe Erfahrung einer geschwisterlichen Kirche.

Der Gedanke der geschwisterlichen Kirche ist ganz besonders in der Bewegung der Basisgemeinden aufgegriffen. Mir sind sie besonders bekannt geworden in Lateinamerika, vor allem in Brasilien. Es haben sich Menschen zusammengefunden, die bisher nur ganz entfernt und sporadisch seelsorglich betreut wurden. Es ist hoffnungsvoll zu sehen, wie sie ein eigenes Selbstbewusstsein entfalten und davon ausgehen, dass sie alle Brüder und Schwestern sind und aus dieser Grundüberzeugung ein Gemeindeleben gestalten. Dabei haben sie, wie ich erleben konnte, keine antiinstitutionellen Affekte, sondern lassen sich leiten von der Überzeugung, dass jeder von ihnen ein Charisma hat, das es einzubringen gilt, und dass es im Sinne der biblischen Botschaft ist, Glauben und Leben aktiv zu verbinden und unter den gegebenen Bedingungen Kirche zu gestalten. Es ist überraschend zu erleben, wie hier in Gesprächen und Gottesdiensten mit der Schrift umgegangen und wie diese ständig auf das Leben hin ausgelegt wird. Man hört von solchen Bewegungen aus Asien und vor allem auch aus Afrika.

Die Frage nach der prinzipiellen Gleichheit der Frau innerhalb der Kirche ist sehr drängend. Dass innerhalb der Gesellschaft eine Frauenbewegung seit 50 Jahren da ist, ist ganz selbstverständlich. Hier ist auch in der Kirche ein Selbstbewusstsein der Frauen entstanden, das nicht so einfach beiseite geschoben werden kann, weil es auch seine Begründung hat: einmal in Aussa-

gen des Neuen Testaments (vgl. Gal. 3,26–28) und zum anderen in der Erfahrung der gegenwärtigen Geschichte.

Wir fragen nun: Wo können wir unsere Hoffnung investieren und festmachen mit Blick auf eine geschwisterliche Kirche? Ich habe einige Punkte genannt. Ich möchte mich Karl Rahner anschließen: Gerade am Schluss seines Lebens hat er immer wieder gesagt, dass er die Kirche als eine „winterliche“ Kirche erlebe, aber dass er nicht bereit sei, den Traum auf eine geschwisterliche Kirche auf irgendeine Weise preiszugeben. Gleichzeitig möchte ich erinnern, dass gerade während des Konzils und durch die Entscheidung des Konzils Dinge angestoßen wurden, die ich zu meiner Studienzeit überhaupt nicht für möglich gehalten habe und denken konnte. Ich denke z. B. an den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen; ich denke an die Ereignisse und Schritte in der Ökumene. Das sind doch Dinge, die man nicht erwartet hat, die sich durchgesetzt haben, und – so will ich sagen – Ausdruck des Wirkens des Geistes sind.

Die Kirche als Ort und Stiftung von Freiheit

Stimmt das eigentlich: Kirche als Ort und Stiftung von Freiheit? Nun beschreiben die Evangelien, dass sich die Menschen im Umgang mit Jesus frei, befreit gefühlt haben. Sie haben Freiheit und Befreiung erfahren durch die Art, wie er mit dem Sabbatgebot, mit den Reinheitsgesetzen umging, wie er ihnen begegnete, wenn es um das wirkliche Wohl und Leben im Sinne seines Vaters ging. Diese Freiheit ist in der Kirche im Prinzip auch präsent: es ist die Freiheit des Gewissens, wenn sie auch oft verdeckt und eingesperrt worden ist.

Freiheit und Erlösung, das sind zwei Worte, die die Bibel oft synonym gebraucht. Beide Worte stehen sehr eng beieinander. Das, was wir Erlösung nennen, hat sich zu gleicher Zeit auch auszudrücken im Leben der mitmenschlichen Freiheit. Und da erleben wir seitens der Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger an die Adresse der Befreiungstheologen vor allem den Vorwurf der Verfälschung des Erlösungsbegriffes. Der Vorwurf lautet: Unter Zuhilfenahme von biblischen Bildern und theologischen Aussagen werde faktisch die strenge Überlieferung des Erlösungsglaubens umgewandelt in eine politisch-gesellschaftliche Heilslehre, und zwar im Sinne des Marxismus. Es gehe höchstens um eine religiöse Motivation eines revolutionären Prozesses, der den Unterdrückten ein Leben in einer befreiten Gesellschaft ermöglichen solle. Sie hätten eine Kernaussage christlichen Glaubens

verfälscht und umgemodelt zur Trägerin eines revolutionären Prozesses. Es mag sein, dass hier und da Befreiungstheologen Erlösung und Befreiung/ Freiheit so dicht zusammenführen, dass solcher Eindruck entstehen kann. Kardinal Paulo Evaristo Arns aus Sao Paulo konnte in einem Gespräch sagen, dass es unter den führenden brasilianischen Befreiungstheologen nicht einen gäbe, der einer solchen Verwischung zum Opfer gefallen sei. Man kann höchstens sagen, dass bei dem Neuentdecken der gesellschaftlich-politischen Dimension des Evangeliums in manchen Darstellungen die Erlösungslehre zu wenig entfaltet wurde; sie wurde vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Der Glaube an die Erlösungsbedeutung des Todes Jesu und seine eschatologische Dimension wurde von den bekannten Theologen in keiner Weise in Frage gestellt, wenn in ihren Ausführungen auch Wert darauf gelegt wird, die innerweltliche, gesellschaftliche Dimension der Befreiung ganz mit dem Erlösungsglauben zu verbinden. Wenn wir fragen, was wir denn unter Erlösung durch Jesus Christus verstehen, dann wird man doch in der kirchlichen Überlieferung antworten: Jesus Christus hat uns durch seinen Tod und seine Auferstehung erlöst von der Sünde, vom Tod und von der Satansmacht. Er hat uns erlöst zu einem Leben aus dem Heiligen Geist und zu einer Hoffnung für die ewige Zukunft. Das gilt auch für die Aussagen aller bekannten Befreiungstheologen.

Man wird hinzufügen, dass der theologische Begriff „Erlösung“ in der biblischen Überlieferung vielfältig auch mit „Befreiung“ benannt wird, so dass die Worte „erlösen“, „losmachen“, „loskaufen“ manchmal ganz identisch sind mit dem Wort „befreien“. Darum kann man die Worte „erlösen“ und „befreien“ nicht einander gegenüberstellen, sondern man muss fragen, welche Inhalte und Wirkungen man jeweils mit „Erlösung“ und „Befreiung“ verbindet. Es ist wichtig, die religiöse und die gesellschaftliche Dimension in eine verantwortliche Beziehung zu bringen. Erlösung im religiösen Sinn hat etwas zu tun mit der Befreiung im persönlichen und gesellschaftlichen Bereich. Die Befreiungstheologen sehen beides dicht zusammen. In dem wahrhaft humanen Befreiungsbemühen ist bereits die Erlösung anwesend; sie ist nicht einfach nur eine Konsequenz. Darum kann man die Erlösung schon überall dort anwesend sehen, wo Menschen aus redlichem Engagement der Befreiung dienen, ohne dass sie dies unmittelbar christlich begründen.

Die Freiheit ist ein ungeliebtes Kind in der Kirche. In der Inquisition ist vielen Menschen Unrecht getan und ist die Freiheit eingeschränkt worden bis hin noch in die Jahre hinein, wo die moderne historisch-kritische Bibelexege-

se verboten wurde und in den katholischen Fakultäten nicht gelehrt werden durfte.

Ich erinnere Kardinal Alfredo Ottaviani, den Präfekten des Heiligen Offiziums, dem Vorläufer der heutigen Glaubenskongregation. Er formulierte in den Zeiten vor dem Konzil den bezeichnenden Satz, den ich sinngemäß wiedergebe: „Sünde und Unwahrheit haben kein Recht zu bestehen. Wir Menschen sind nur frei in der Wahrheit, wenn wir die Wahrheit tun und die Wahrheit suchen.“ Daraus folgerte er, dass andere christliche Bekenntnisse und Religionen eigentlich kein Existenzrecht haben dürfen in Ländern (z. B. Spanien), wo die katholische Kirche mehrheitlich ist, weil in ihr ja die Wahrheit sei: „Nulla salus extra ecclesia – Kein Heil außerhalb der Kirche“. Eine Zulassung anderer sei ein Akt, der gerichtet sei gegen die Wahrheit.

Wo aber die katholische Kirche nur eine Minderheit sei (z. B. in der Tschechoslowakei), wo sie unterdrückt werde, da müssten die Freiheitsrechte eingefordert werden. In dieser Argumentation wurde also die Bindung von Wahrheit und Freiheit gesehen, aber es wurde nicht gesehen die Freiheit als eine Grundorientierung, die zur Würde des Menschen unabdingbar dazugehört.

Wir wissen wie schwierig der Umgang unserer Kirche mit der Freiheit ist. Als die Menschenrechte in der Französischen Revolution 1789 verkündet wurden, urteilte der damalige Papst: „Das ist ein Angriff auf Gott. Wir haben in der Kirche das Gottesrecht zu vertreten und nicht die Menschenrechte“. In der Enzyklika *Quanta cura* aus dem Jahr 1865 urteilte der Papst sinngemäß: „Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Religions- und Gewissensfreiheit sind Verirrungen moderner Zeit. Die wird es für die Kirche nie und nimmer geben“. Und diese Position hat sich lange durchgezogen, wenn auch mit ständigen Abschwächungen, und sie ist erst mit dem II. Vatikanum verändert worden. Solche Haltungen haben Menschen dazu bewogen, aus der Kirche zu emigrieren. Und das spüren wir bis in die Gegenwart hinein. Derzeit gibt es ein päpstliches Dokument, das die Diskussion um die Priesterweihe der Frau für beendet erklärt hat. Da werden mit einem solchen Dokument alle Diskussionen mit den Anglikanern, die intensiven Diskussionen innerhalb der Kirche (z. B. hat die Tübinger Fakultät dargelegt, dass vom Neuen Testament und von der Dogmatik her keine prinzipiellen Widerstände gegen eine Frauenordination bestehen) abgeschlossen. Ob die Frauenordination pastoral und gesellschaftlich jetzt schon angebracht ist, das ist eine andere Frage, vor allem wenn man sieht, mit welchen inneren Widerständen andere Kirchen zu

tun haben. Ist es nicht notwendig, den vom Konzil begonnenen Weg des Dialogs auch in dieser Frage weiter zu gehen, verschiedene Positionen zu befragen und in Offenheit zur Sprache zu bringen, nach der Wahrheit in dieser Frage weiter zu suchen?

Freiheitsräume in der Kirche

Eine Ermutigung zum Schluss: Ich bin überzeugt, es gibt so etwas wie Freiheitsräume innerhalb der Kirche. Drei Anhaltspunkte möchte ich dafür nennen.

Der Erste: Der Freiraum, in dem wir unser Gemeindeleben gestalten, ist erheblich größer geworden. Früher spielten Normen und Vorgaben eine viel bedeutendere Rolle. Bezüglich des persönlichen Verhaltens entscheiden heute fast alle mit Blick auf das eigene Gewissen und sagen: „In dieser Frage muss ich selber entscheiden." Wache Gemeinden nutzen die Möglichkeiten der Gestaltung von Liturgie; sie engagieren sich vielfältig sozial, sie bauen Partnerschaften auf weltweit; sie gestalten – theologisch und biblisch rückfragend – die Ökumene. Früher, in der Studentengemeinde vor und während des Konzils, waren wir in vielen Dingen auch schon fortschreitender; die Studierenden in der Studentengemeinde in Münster prägten das Wort vom „vorauslaufenden Gehorsam". Oder man sagte, das Konzil lag auf unserer Linie; es ist gut, dass wir vorher schon so gehandelt haben, damit Spuren gesetzt haben. Das war eine gute und vernünftige Ermutigung für die Kirche, und ich meine nicht, dass dabei Wirrwarr entstanden ist, sondern viel mehr Freude am Leben mit der Kirche und der Liturgie.

Ein Zweites: Innerhalb der Kirche ist die Befreiungstheologie entstanden. Sie geht in ihrem Ansatz zunächst nicht von den einzelnen individuellen Freiheitsrechten aus, sondern sie hat den Freiheitsraum von Menschengruppen im Blick. Sie sagt: Wenn Menschen in Elend und in Armut leben, dann haben sie – auch wenn sie in einem formal demokratischen System leben sollten – keine Freiheit; denn sie können in ihrer Armut, in ihrem Elend von der Freiheit keinen Gebrauch machen. Und darum ist der Grundgedanke der Befreiungstheologie, dass die Situation von Armut und Verelendung verändert werden muss, damit die Menschen ihre Freiheitsrechte überhaupt in Anspruch nehmen können. Es ist für mich ein großer Trost zu sehen, dass es innerhalb meiner Kirche eine „Befreiungsbewegung" gibt, die große Wirkung hat auch über den Raum der Kirche hinaus, und die die Freiheit gerade derje-

nigen verteidigt, die unter den verschiedensten Systemen am meisten unter Unfreiheit leiden.

Ein Drittes: Es ist eine Erfahrung, die sich auf Begegnungen mit Menschen aus dem Osten bezieht, also aus der ehemaligen DDR und vor allem aus der alten ČSSR. Die Kirchen haben hier sehr viele Freiheitsräume ermöglicht. Man wirft der katholischen Kirche in der DDR heute vor, dass sie sich zu wenig profiliert habe in der Auseinandersetzung mit dem System, dass sie nur dafür gesorgt habe, sich einen abgeschirmten Raum zu sichern, um ihre Katechese und ihren Gottesdienst und ihre Zusammenkünfte halten zu können. Jeder, der oft da gewesen ist, konnte spüren, dass sich für die Leute in den Kirchengemeinden, auch in den Studentengemeinden, ein Raum von Freiheit auftat. Wir haben als Westler das gar nicht so gespürt, weil wir bei uns überall alles haben können. Wenn man aber in einem System zu leben hatte, das einen an vielen Stellen beobachtete und bedrohte, und wenn dann ein Raum da war, wo man einfach mal so reden konnte wie man dachte, dann war das ein Ort von Verwirklichung von Freiheit.

Man muss auch wahrnehmen, was alles durch solche Räume ermöglicht wurde, gerade bei den Jugendlichen: ihre Lichterketten oder die Plaketten „Pflugscharen statt Schwerter“, die man trotz Verbot offen trug. Das waren Freiheitserfahrungen, die sich durchgesetzt haben. Dass solches möglich wurde, dazu haben alle Kirchen und viele Christen entscheidend beigetragen. Ich denke an *Rainer Kunze*, der sich sicherlich nicht christlich verstand, aber wiederholt gesagt hat, dass er in den Kirchen oft den einzigen Raum von Freiheitserfahrung fand. Dazu sein Gedicht:

Pfarrhaus
(für Pfarrer W:)
Wer da bedrängt ist findet
Mauern, ein
Dach und
muß nicht beten.

Ich habe unzensierte Gedanken dargelegt, die mir am Herzen liegen: Gedanken zum christlich orientierten Frieden, für den die Kirche einzustehen und zu kämpfen hat inmitten unserer so friedlosen Zeit; Gedanken zu einer geschwisterlichen Kirche, die hineinstrahlt in eine Gesellschaft, in der Egoismus grassiert; und: Gedanken zur Freiheit, diesem kostbaren Gut, das zu bewahren und oft zu erkämpfen ist. Die Quellen für das notwendige Enga-

gement liegen für mich in der Mitte der christlichen Botschaft. Und diese ist in Beziehung zu bringen zu unseren Erfahrungen und den Herausforderungen unserer gegenwärtigen Zeit. Wenn wir diese beiden Pole nicht im Blick halten, dann bleiben wir als Kirche hinter dem, was wir eigentlich der Welt schenken könnten, weit zurück.

Literatur

Berief, M./Schladoth, P./Waltermann, R. (Hg.): Verkündigen aus Leidenschaft. Dank an Hans Werners, Münster-Nienberge 1984.

Dütz, R./Waltermann, R. (Hg.): Glaubenszeugnis im Kontext bewegter Zeiten. Beiträge von Hans Werners, Altenberge 1994.

Rahner, K./Vorgrimler, H.: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg [11]1976.

Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Basel/Wien 1976, 84–111.

Hadwig Müller

Das Neue als Kriterium von Erneuerung

Viele kirchliche Dokumente und theologische Texte haben sie zum Gegenstand: Erneuerung – Veränderungen in der Kirche, um diese zukunftsfähig zu machen. Und in vielen dieser Dokumente und Texte findet man eng verbunden mit dem erklärten Willen zu Veränderungen etwas, was ihn wie einen Schatten begleitet, unaufdringlich, aber immer präsent: Das ist der Zweifel, ob es sich um eine wirkliche Erneuerung handelt, ob „wirklich Neues geschieht". Dieser Zweifel wird nicht näher erklärt; aus dem Zusammenhang kann man verstehen, dass er dem Erfolg der Veränderungsmaßnahmen gilt: wie weit diese doch noch dem Alten verpflichtet sind bzw. wie weit sie Altes hinter sich lassen.

„Neues" meint hier also die Früchte eines kirchlichen Handelns. Die Handelnden sind angefragt; durch sie könnte Neues geschehen – und dies kann in Zweifel gezogen werden: „Geschieht wirklich Neues" durch sie? Aber kann man davon überhaupt ausgehen, dass „wirklich Neues" durch menschliches Handeln herbeigeführt wird? Was ist mit dem Neuen, das nicht durch uns geschieht? Und was ist, wenn wirklich Neues gar nicht durch uns geschehen kann? Aber diese Frage kann nicht ohne Gegenfrage bleiben: Kann es denn Neues geben, das nicht durch uns herbeigeführt wird?

Fragen nach dem Neuen

Fragen nach dem Neuen beschäftigen mich, seit ich im Missionswissenschaftlichen Institut Missio mit Lernprozessen im Austausch mit Theologinnen und Theologen und Ortskirchen in Frankreich befasst bin. In den Erklärungen französischer Bischöfe zu der heute anstehenden Weise des Christseins – ich beziehe mich hier vor allem auf die drei Bücher zur Gesprächsinitiative „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft" – geht es immer wieder um das Neue. Es gehört grundlegend zum christlichen Glauben, und es kennzeichnet die gegenwärtige Situation in einer Weise, die mehr denn je dazu herausfordert, sich auf das besondere Verhältnis des christlichen Glaubens zum Neuen zu besinnen. In diesen Schriften wird sofort klargestellt, dass das Neue nicht im Sinne der Ergebnisse eines bestimm-

ten kirchlichen Handelns verstanden wird. Vielmehr hat es den Sinn einer vorgegebenen Qualität christlichen Lebens und einer damit aufgegebenen Aufmerksamkeit für Neues, das auf uns zukommt, und es meint das unbekannte und nur sehr schwer zu erkennende Neue, das dabei ist, im gegenwärtigen Wandel der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzutauchen.

Das Neue als erwünschtes Ergebnis unseres kirchlichen Handelns und das Neue als das von uns nur mit Mühe auszumachende Unbekannte, das wie ein Anfang unter dem Ende einer uns bekannten Gestalt von Welt und Kirche verborgen wirksam ist: Unterschiedlicher könnten die hier zugrunde liegenden Verstehensweisen des Neuen nicht sein. Bleiben wir noch ein wenig bei diesem Neuen, das auf uns zukommt und das wir höchstens erahnen, das jedenfalls nicht Ergebnis unseres Handelns ist. Die Einstellungen zum Neuen in diesem Sinn sind sehr verschieden. Sie können von unbefangener Neugier oder von furchtsamer Abwehr geprägt sein, je nach den Geschichten und Erfahrungen der Einzelnen. Meine eigene Erfahrung mit dem Einlassen auf Neues und Unbekanntes ist beispielsweise so, dass ich den Zugewinn an Lebendigkeit stärker erlebte als den Verlust. Daher lockt mich persönlich das Neue mehr als es mich schreckt, ich verbinde damit mehr Chancen als Gefahren.

Mit welchem Recht können wir nun etwas Erwartetes, was wir wünschen oder wovor wir uns ängstigen, „neu“ nennen? Im Falle der eigenen „kleinen“ Geschichte können wir erst rückblickend ausmachen, in welcher Situation, durch welche Begegnungen etwas in unserem Denken, Fühlen und Handeln neu wurde. Wir können sagen, dass wir hier oder da Neues gelernt haben, wenn es sich um etwas handelt, was so in unserer Geschichte vorher noch nicht da war. Ähnliches gilt für die „große“ Geschichte eines Volkes oder einer Kirche, auch wenn hier die Frage nach dem Neuen im Sinn dessen, was vorher noch nicht da war, kritischer gestellt wird. Gerade Frauen und Männer, die sich in der „großen“ Geschichte auskennen, sind gegenüber der Rede vom Neuen eher skeptisch. Alles scheint schon einmal da gewesen zu sein. Wie begründet diese Skepsis nun sein mag – für die „große“ wie für die „kleine“ Geschichte gilt, dass wir Neues erst im Nachhinein festzustellen vermögen. Wie verhält es sich dann aber mit dem Neuen, das wir von der Zukunft erwarten oder auch befürchten? Was meinen wir, wenn wir vom Neuen sprechen, obwohl erst ein späterer Rückblick auf unsere jetzige Zeit erlauben wird, Neues zu erkennen?

In diesem Sinn brachte mich eine Kirchengeschichtlerin, mit der ich eine gemeinsame Studienwoche vorbereitete, zum Nachdenken: „Was meinst du eigentlich, wenn du vom Neuen sprichst?“ Die Studienwoche stand unter dem Thema: „Von der Kunst, mit der Kirchengeschichte nach vorn zu blicken. Kirchengeschichte und Missionstheologie im Dialog“. Als gemeinsamen Ausgangspunkt unserer Arbeit hatten wir festgelegt, dass es um die Suche nach kirchlicher Erneuerung gehen sollte. Um welche Erneuerung geht es aber? Anders gefragt: Um was geht es bei der Erneuerung der Kirche? Wenn das Neue Kriterium von Erneuerung ist: Was ist dann „das Neue“? Wo ist es? Wie können wir es erkennen? Können wir „Neues“ anvisieren? Gibt es etwas, was wir für dieses Neue tun können?

Hochschulgemeinden haben mehr als andere mit Fragen und vielleicht auch mit diesen Fragen im Besonderen zu tun; denn sie ermöglichen Studierenden neue Erfahrungen. Meine eigenen ersten Gemeindeerfahrungen gehören jedenfalls in die Jahre, in denen ich mich der Freiburger Hochschulgemeinde zugehörig fühlte. Im Rückblick kann ich auch benennen, was durch die Erfahrungen dieser Zeit in meinem Denken und Handeln neu wurde: Die Art und Weise, in der ich meine theologische Arbeit verstand, wurde neu durch die Entdeckung, dass Theologie mit meinem Leben – in Beziehungen und Gemeinschaft – zu tun hatte. Neu wurde mein Sinn für Gottesdienste und Liturgien, die wir mitgestalteten, so dass sie unser Gesicht, das Gesicht der Feiernden bekamen, und die so wesentlich zu unseren Beziehungen und unserer Gemeinschaft beitrugen. Neu wurde schließlich mein Interesse an gesellschaftlichen Vorgängen und meine Bereitschaft, zu ihnen Stellung zu nehmen und mich entsprechend zu engagieren. Diese neuen Erfahrungen bereiteten erst den Boden dafür, dass ich mich später von Brasilianerinnen und Brasilianern, die in der KHG Freiburg als Gruppe einer Stadtrandgemeinde von Recife, Nordostbrasilien, zu Besuch waren, locken lassen konnte, nach Brasilien aufzubrechen.

Wenn ich hier jetzt den Fragen nach dem Neuen nachgehe, so in der Hoffnung, zu einem Gespräch beizutragen, das seinen Ort vielleicht gerade in einer Hochschulgemeinde hat. Die Vorstellung eines Gesprächs verleitet mich, manchmal in der ersten Person Plural zu sprechen; damit möchte ich aber niemanden vereinnahmen.

Zweimal Erneuerung der Kirche

Die Frage meiner Kollegin aus der Kirchengeschichte hatte mich zum Nachdenken gebracht. Sie machte mir klar, dass ich eine Vorentscheidung getroffen hatte, die kritisch anzusehen und zu begründen sich lohnte. Das „Neue“ spielt eine entscheidende Rolle im christlichen Glauben; es ist aber nicht klar, was gemeint ist und was kirchliche Erneuerung damit zu tun hat. Zudem ist schnell zu sehen, dass „kirchliche Erneuerung“ in völlig verschiedener Weise verstanden werden kann. Idealtypisch lassen sich die Positionen vielleicht folgendermaßen beschreiben: Entsprechend der soziologischen Sicht von Kirche als „intermediärer Organisation“ bedeutet Erneuerung, dass die Kirchen in der Organisationsgesellschaft auf die Krise ihrer „Ressourcen“ (Mitgliedschaft, Ordinierte, Finanzen) mit den Mitteln der Organisation reagieren. Entsprechend der theologischen Sicht von Kirche als Zeichen, das auf Christus und sein Evangelium als Ursprung unseres Glauben, Liebens und Hoffens hinweist, und als Werkzeug im Dienst an einer durch Glauben, Liebe und Hoffnung „heil“ werdenden Welt und Menschheit, betrifft Erneuerung vor allem unseren Bezug zum Evangelium und verlangt eine Vertiefung unseres Glaubens. Ich will versuchen, diese beiden Positionen auf dem Hintergrund des Bestrebens nach Erneuerung zu verdeutlichen, das ihnen gemeinsam ist. Es geht darum, dass die Kirche den auf sie zukommenden Herausforderungen gewachsen ist. Vielfach wird in diesem Zusammenhang das Wort von der „Zukunftsfähigkeit“ gebraucht, das gemäß dem jeweiligen Verständnis von Erneuerung auch je anders verstanden wird.

Erneuerung der Kirche nach der ersten Position

Die Kirchen verzeichnen eine „Krise ihrer Ressourcen“, nämlich den Schwund von Gemeindemitgliedern, Priestern und Finanzen. Es geht ihnen nun darum, ihre Organisation so umzubauen, dass sie unter den veränderten Gegebenheiten weiter funktioniert. Die kommenden Herausforderungen werden als bekannt vorausgesetzt. Man weiß, was sich gegenwärtig verändert und leitet daraus ab, welche Herausforderungen die Zukunft bringen wird. „Zukunftsfähigkeit“ heißt hier, fähig sein, in Zukunft bestehen zu bleiben und Kontinuität zu wahren, indem äußere Formen verändert, wesentliche Inhalte jedoch gewahrt werden. Auch diese Unterscheidung und das darin implizierte Wissen, was das Wesentliche ist, werden unhinterfragt und unhinterfragbar vorausgesetzt.

Wissen und Vorherwissen nehmen bei dieser Position also großen Raum ein, mit der Gefahr, den jeweiligen Stand des Wissens für so vollständig zu halten, dass es kein Motiv gibt, Fragen zu stellen, dem Nichtwissen Raum zu geben und auch der Hoffnung, im Wissen weitergehen zu können. Wer die Zukunftsfähigkeit der Kirchen durch ihre Re-Organisation zu sichern sucht, bemüht sich, den Grad der Unbekanntheit dessen, was auf ihn zukommt, möglichst gering zu halten und so weit wie möglich Überraschungen auszuschalten. Planung verlangt Sicherheit. Man wartet gerade nicht darauf, dass etwas „wirklich Neues" eintritt. Was kommt, wird hingenommen, ohne besondere Spannung oder Neugier. Wahrscheinlichkeiten wurden berechnet, künftige Haushalte kalkuliert. Man ist gerüstet und vorbereitet: Was auch immer die Zukunft bringen mag – die Kirche kann davon in ihren Grundfesten nicht erschüttert werden.

Erneuerung der Kirche nach der zweiten Position

Hier ahnt die Kirche, dass ein Umbruch auf sie zukommt oder bereits im Gang ist, der epochalen Umbrüchen ähnelt, wie es sie im Christentum schon gegeben hat: ein Umbruch also, in dem sich Neues ankündigt. Daher geht es ihr darum, wachsam zu sein, damit sie die Ankunft des Neuen nicht verpasst. Hier werden die kommenden Herausforderungen nicht als bekannt vorausgesetzt. Es gibt ein Wissen von den gegenwärtigen Veränderungen, sofern diese für weit umfassender gehalten werden als der Schwund der „Ressourcen" der Kirche ahnen lässt; aber dieses Wissen von den Veränderungen ist damit zugleich eines, das die Tür zum Nichtwissen weit öffnet. Die Kirche meint nicht, die auf sie zukommenden Herausforderungen schon wirklich zu kennen. Zukunftsfähigkeit heißt hier, fähig sein, sich offen zu halten für das, was auf einen zukommt, empfangsbereit für das, was man noch nicht kennt.

Diese Offenheit verwirklicht sich in einer kritischen Bereitschaft, bisheriges Wissen und mitgebrachte Erfahrungen in Frage zu stellen. Denn in dem Augenblick, in dem wir Unbekanntem begegnen, ordnen wir es schon unvermeidlich dem Bekannten zu; wir erkennen Neues immer in der Weise des Alten und im besten Fall als Abweichung vom Alten. Um dafür offen zu sein, dass das, was auf uns zukommt, anders ist als was wir kennen, müssen wir uns die Möglichkeit geben, festzustellen, dass wir etwas erkennen – also wiedererkennen – und dass wir es zugleich doch nicht erkennen. Wir können nicht anders als aus unseren bisherigen Erfahrungen zu schöpfen, werden uns aber bemühen, nicht nur mit ihrer Wiederholung zu rechnen. Es geht um ein

fein ausgeprägtes unterscheidendes Erkennen, wenn eine Kirche damit rechnet – und deswegen sogar zuversichtlich ist –, dass das, was auf sie zukommt, so neu ist, dass ihre mitgebrachten Kategorien wie etwa die bisher gültige Unterscheidung von Form und Inhalt, von Veränderlichem und Unveränderlichem, außer Kraft gesetzt werden.

Zwei Positionen liegen hier vor, deren Einstellungen zum Neuen gegensätzlicher nicht sein könnten. Der Blick auf die Kirche und ihre Erneuerung ist gemeinsam – nimmt aber jeweils einen anderen Platz ein. In der ersten Position ist die Kirche das Erste, das, womit „etwas beginnt" – in der zweiten Position ist die Kirche bzw. ihre Erneuerung „das Folgende", das, „was mit herauskommt".[1] Die Kirche als das Folgende zu sehen, was „mit zustande kommt" durch ein anderes, „womit es beginnt", entspricht eher den Ursprungsverhältnissen: Das Evangelium von Jesus Christus, sein Wirken, sein Tod und seine Auferstehung gehen der Kirche ganz klar voraus. Die Kirche als das zu sehen, was am Beginn steht, entspricht nicht den Ursprungsverhältnissen, hat aber den Vorteil, das, was mit der Kirche geschieht, stärker selber im Griff zu haben und kontrollieren zu können.

Wenn es ein weitgehend unbekanntes Neues ist, das sich in der Erneuerung der Kirche auswirkt – wie können wir dann wissen, dass darin der Geist Gottes wirksam ist? Wie können wir in diesem Neuen das Evangelium erkennen, das heute wirkt und in ähnlicher Weise zur Erneuerung der Kirche beiträgt, wie es zu ihrem Entstehen beigetragen hat? Wir können nicht ausschließen, dass mit dem Neuen Kräfte zum Zuge kommen, in denen wir den Geist Gottes und das Wirken des Evangeliums nicht mehr erkennen können. So ist es nicht mehr als konsequent, wenn wir lieber bei dem bleiben, was uns als geistgewirkt und dem Evangelium gemäß überliefert ist, und wenn wir die Veränderungen in der kirchlichen Organisation um der Erhaltung des Unveränderlichen willen so fest in die Hand nehmen, dass wir einigermaßen sicher vor Überraschungen sein können.

Auf der anderen Seite besagt die Tatsache, dass wir den Geist des Evangeliums in dem Neuen, das auf uns zukommt, nicht erkennen können, wahrscheinlich mehr über die Schwäche unseres Erkennens als über die Stärke unseres Gottes. Sein Wirken ist nicht eingegrenzt auf die Zeichen, in denen

---

1 In dieser Weise bringt Reinhard Feiter in seinen am 11.10.2006 im Stadtdekanat Bremen präsentierten Überlegungen zur Gemeinde im Pastoralen Raum einen entscheidenden Unterschied auf den Begriff; unveröff. Vortrag „Wir ist kein Plural".

wir es zu feiern gewohnt sind; und seine Geschichte mit der aus ihm entlassenen Menschheit ist nicht abgeschlossen mit dem Abschluss der Schriften, die sie bezeugen. Wir können und dürfen nicht ausschließen, dass in dem Neuen, das noch weitgehend unbekannt auf uns zukommt, der Geist Gottes, der Geist des Evangeliums wirkt, auch wenn wir uns zunächst schwer damit tun, seine Spuren zu erkennen. Von daher ist es nicht mehr als konsequent, wenn wir uns dem Neuen öffnen, auch auf die Gefahr hin, dass wir zunächst vielleicht wie Blinde sind, weil wir das, was wir sehen, nicht sofort einordnen können, oder auch wie unerfahrene Kinder, weil die Erfahrungen, die wir bisher angesammelt haben, uns nichts nützen, um das Neue zu beurteilen. Im Glauben an den immer neu und auch heute noch Neues wirkenden Gott ist uns das Neue kostbar, das auf uns zukommt. Wir möchten lernen, den Geist Gottes darin zu erkennen. Dafür dürfen wir die Ankunft des Neuen nicht verpassen.

Zurück zur Erneuerung der Kirche, um die es uns geht. Die Erneuerung, bei der es um die Sicherung des Alten, nämlich der bekannten Ordnung und Vollzüge der Kirche geht, vollzieht sich zwar in Veränderungen, in schmerzlich empfundenen Einschnitten, aber da sie im Grunde dazu dient, das Neue nicht ankommen zu lassen, ist es nicht sinnvoll, von „Erneuerung“ zu sprechen. Es kann nur um eine Erneuerung gehen, deren Kriterium die Ankunft des Neuen ist. Deswegen habe ich im Titel formuliert: „Das Neue als Kriterium von Erneuerung“. Wenn das stimmt, dann beginnt Erneuerung damit, dass wir wachen, damit wir die Ankunft des Neuen nicht verpassen. Diese Wachsamkeit verlangt nun an erster Stelle eine Übung im unterscheidenden Erkennen, das sich zunächst auf die Rede vom Neuen bezieht.

Das Neue – eine allzu leichte und eine allzu schwierige Rede

Es gibt eine Rede vom „Neuen“, die gar nicht neu ist. Es ist jene Rede, die ein Produkt, ein Instrument, eine Weise, besser, gesünder, erfolgreicher zu leben, dadurch anpreist, dass sie ihnen das Qualitätsmerkmal „neu“ verpasst. „Neu“ macht eine Sache attraktiv – warum? In ihrem Buch „Weil es dich gibt“ stellt Gisela Hinsberger ihrer Auseinandersetzung mit der Präimplantationsdiagnostik eine Zeile von Jean Améry voran: „… dass das Neue immer recht hat, weil es weiter ist in der Zeit“ (Hinsberger, 94). Ich stelle mir einen Weg vor, von dem man nicht weiß, wohin er führt, bei dem man nur annimmt, dass man dem Ziel näher ist, je weiter vorn man ist. Wenn man etwas Neues kauft, sich auf etwas Neues einlässt, ist man weiter vorn. Mit dem

Wunsch, vorn zu sein, schneller, weiter als andere, spielt diese Rede vom Neuen – und zwar nie ganz ohne Erfolg, auch wenn sich morgen schon erweist, dass wir „alt aussehen“, weil wir der Gleichsetzung des Neuen mit dem Besseren allzu leichtgläubig gefolgt sind.

Es gibt eine andere Rede vom Neuen, die auch nicht neu ist: Das ist jene Rede, die dafür wirbt, in einer gemeinsamen Geschichte mit anderen Menschen sich weniger von dem bestimmen zu lassen, was bisher war, als von der Freiheit, eine neue Geschichte beginnen zu können. „Neue Wege entstehen dadurch, dass wir sie gehen.“ In diesem Sinn rief der Bischof einer deutschen Ortskirche in einer Versammlung seiner Räte ausdrücklich einen zurückliegenden Konflikt ins Gedächtnis und erklärte: „Ich erinnere daran, weil nur erinnerndes Wahr- und Ernstnehmen frei macht für Neues. ... Ich hoffe darauf, dass wir alle miteinander zu einem versöhnten Neuanfang finden.“ Die Möglichkeit, Verhaltensweisen, die Konflikte und Leid verursacht haben, nicht zu wiederholen, sondern mit einem anderen, einem neuen Verhalten den Beginn zu einem anderen und neuen Zusammenleben zu setzen, ist die Hoffnung, die Menschen überhaupt leben und das Leben wählen lässt, auch gegen die Erfahrung von tödlicher Verachtung für menschliches Leben. Menschen leben aus der Hoffnung, dass sich Erfahrungen von Unterdrückung und Tod nicht wiederholen; und diese Hoffnung bezeugt eines: Menschen glauben zutiefst daran, dass menschliches Leben ein Leben in Freiheit ist. Nichts anderes als Freiheit verwirklicht sich im Anfangen, und in jedem Anfang liegt die Chance, der Wiederholung zu entkommen. Eine unausrottbare menschliche Hoffnung drückt sich also in dieser Rede vom Neuen aus und bewahrheitet sie, leben wir doch alle immer wieder aus dieser Hoffnung.

Die Unausrottbarkeit dieser Hoffnung nun, die oft völlig verrückt erscheint und doch immer wieder aufsteht gegen alles, was ihren Aufstand verhindern möchte, ist nicht nur ihre Stärke, sondern zugleich ihre Schwäche. Sie lässt nämlich leicht übersehen, wie tief der Graben ist, der das Neue vom Alten trennt. Das Alte ergibt sich nicht kampflos und lässt sich nicht ohne Schmerzen durch das Neue ersetzen.

Es gibt noch eine Rede vom Neuen, die Jahrhunderte alt ist. Dennoch ist sie – ich meine die biblische Rede vom Neuen – für uns heute immer noch neu, weil sie den Konflikt mit dem Alten nicht verschweigt. Bei den Propheten des Alten Bundes ist es jene Rede, in der sie sich zum Sprachrohr des Schöpfers und Bundesgottes machen, der Neues schaffen will und dafür verlangt, sich vom Gewesenen abzuwenden: „Gedenkt nicht an das Frühere und achtet

nicht auf das Vorige! Denn siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?" (Jes 43, 18–19a). In den Schriften des Neuen Bundes ist es jene Rede, in der besonders Paulus darauf hinzuweisen nicht müde wird, dass der Gott des Alten und Neuen Bundes in Christus Jesus jenes neue Leben möglich gemacht hat, mit dem das Alte vergangen ist. Durch diese Rede vom Neuen kommt es in den von Paulus gegründeten und besuchten Gemeinden zu Konflikten. Eine Idee davon kann folgende Momentaufnahme eines fiktiven Gesprächs zwischen einzelnen ganz im Judentum verwurzelten und anderen nicht aus dem Judentum stammenden Mitgliedern der christlichen Gemeinde in Jerusalem vermitteln:

> „Fügt sich denn der Christus nicht in die Bundesordnungen und in das Gesetz? Soll denn das Nachfolgende das Vorausgehende in Frage stellen oder gar aufheben?" – „Für Paulus ist im Tod und in der Auferstehung des Christus die alte Welt wie untergegangen; neues Leben ist möglich geworden." – „Warum fällt es euch denn so schwer, diesen Jesus Christus als Zentrum und Fundament zu akzeptieren?" – „Weil wir nicht im Sinn haben, ein neues Haus zu bauen." – „Ist denn Christus für euch nicht das Fundament des neuen Hauses, der neuen Schöpfung? Wo und wie wollt ihr denn den Christus in eurem Haus unterbringen?" – „Er wird das Haus, das auf dem Fundament der Weisungen steht, erfüllen und zur Vollendung führen." – „Wenn das so ist, ist dann der Christus nicht umsonst gestorben?" (Venetz/Biberstein, 324).

In der biblischen Rede ist das Neue das, was bisher Gewesenes beendet. Wie entsteht dieses Neue? Woher kommt es? Das Neue, das bisher Gewesenes beendet, weist auf das Handeln Gottes hin, auf seine Offenbarung als der, der „in Freiheit Anfangender bleibt" (Jüngel, 148). Das Neue, das bisher Gewesenes beendet, weist aber zugleich auf das Handeln des Menschen hin, dessen Einzigartigkeit sich in der Unvorhersehbarkeit, der Unberechenbarkeit dessen zeigt, was er in Freiheit anfängt. Dieser Ursprung aus der göttlichen und aus der menschlichen Freiheit verleiht gerade für gläubige Christinnen und Christen dem Neuen die Anziehungskraft eines Versprechens, einer Verheißung.

Die helle Seite des Neuen verbirgt allerdings seine dunkle Seite. Dem Versprechen des Bundesgottes, die Schöpfung nie mehr zu zerstören, geht ihre fast völlige Vernichtung voraus. Paulus, der gewiss ist, dass er in Christus Jesus als neuer zur Freiheit befreiter Mensch geboren wurde, bezeugt diese Gewissheit durch die Absage an den alten unter dem Gesetz stehenden und durch das Gesetz an die Sünde gebundenen Menschen. Der Graben, der das

Neue vom Alten trennt, kann als Abgrund erlebt werden mit der Gefahr, in ihn hineinzugleiten, weil man den haltenden Grund unter den Füßen verliert: Das ist mir deutlich geworden, als ich den Bericht von Hans Erich Nossak las, der wenige Monate nach der fast völligen Zerstörung der Stadt Hamburg im Sommer 1943 sein Erleben vom „Untergang“ festhält.

Christlicher Glaube kommt nicht aus ohne die Gewissheit, dass der Gott des Alten und Neuen Bundes Neues wirkt und das Gewesene beendet. Diese Gewissheit ist entscheidend – aber sie ist auch beunruhigend. Die Belebung und Begeisterung, die der Hoffnung auf das Neue innewohnt, darf uns nicht übersehen lassen, dass Schrecken und Trauer, Kampf und Leid zum Ende des Alten dazugehören. Aber zugleich sind in den Zeichen für dieses Ende schon Hinweise auf etwas Neues, das beginnt. Das von dieser Spannung bestimmte Verhältnis zum Neuen ist genuin christlich, und es eröffnet Perspektiven, in denen konkret wird, was theologisch „Erneuerung der Kirche“ heißt.

„Nichts Neues vorstellen“

Als ich die Unterlagen für die Gesprächsinitiative „Den Glauben vorschlagen in der gegenwärtigen Situation“ ins Deutsche übersetzte, wurde ich auf die fundamentale Rolle aufmerksam, die für unseren christlichen Glauben das Verhältnis zum Neuen spielt. Die kritische Differenzierung dessen, was das grundlegend Neue ihres Glaubens konkret heute für Christinnen und Christen heißt, brachten mir folgende Zeilen aus dem „Brief an die Katholiken in Frankreich“ von 1996 zu Bewusstsein:

> „Wir wollen hier nichts Neues vorstellen. Vielmehr bemühen wir uns, die neuen Bedingungen zu erkennen, unter denen wir das Evangelium zu leben und zu verkünden haben. Diese neuen Bedingungen bedeuten, dass wir zwar solche bleiben, denen das empfangene Erbe zugute kommt, dass wir aber dennoch zu solchen werden müssen, die den Glauben ‚vorschlagen’. Dieses Ziel verpflichtet uns, selber unter dem Zeichen der Neuheit der Gabe Gottes zu leben, so wie sie sich in Jesus Christus in der Kraft des heiligen Geistes bekundet“ (Les évêques de France, 35).

Das Neue gehört zum Glauben, sofern Glauben bedeutet, unter dem Zeichen der Neuheit der Gabe Gottes zu leben. Neu sind aber auch die Bedingungen dieses Lebens heute. Zugleich bringt die Neuheit dieser Bedingungen es mit sich, dass wir uns noch Mühe geben müssen, sie zu erkennen. Und die Neu-

heit der Bedingungen bringt es zugleich mit sich, dass wir selber eine widerspruchsvolle Spannung zu bewältigen haben: nämlich solche zu sein, die weiterhin aus dem empfangenen Erbe leben, und solche zu werden, die ihrerseits etwas Neues beginnen, indem sie den Glauben „vorschlagen". Einen Vorschlag machen heißt nämlich nichts anderes, als einen Anfang setzen und diesen Anfang der Freiheit anderer Menschen aussetzen. Dabei ist solches Beginnen selber ein Akt, indem ich von meiner von Gott geschenkten Freiheit Gebrauch mache. Als Akt hat das Vorschlagen also schon wesentlich mit unserem Glauben zu tun, den wir als Erbe empfangen haben. Zugleich bringt die Sicherheit dieses Erbes es mit sich, dass wir, ohne es zu merken, keinen Gebrauch mehr von unserer Freiheit machen. Von dieser Situation, in der wir bequem und sesshaft wurden, müssen wir uns verabschieden und zu solchen werden, die wieder einen Anfang setzen und so der unserem Glauben innewohnenden Herausforderung zum Werden, zum Aufbruch und zum Risiko entsprechen. „Zu solchen werden, die den Glauben vorschlagen" heißt also, zu solchen werden, denen die großen Lehraussagen des Glaubensbekenntnisses nicht wichtiger sind als die kleinen Erzählungen, in denen Menschen von ihrem gelebten Glauben, ihrer gelebten Hoffnung Zeugnis geben.

Das Neue in den französischen Schriften liegt also auf drei Ebenen: *Grundlegend* ist das Neuwerden des Menschen durch den Glauben an Christus – eine Neuheit, die uns in unserer Geschichte als Einzelne und als Kirche immer schon vorausgeht und nicht jetzt erst neu in unsere Geschichte eintritt, mit der allerdings gerade als vorgegebener Neuheit ein bestimmtes Leben und Handeln in ihrem Zeichen aufgegeben ist.

Auf dieser *zweiten Ebene* des uns aufgegebenen Handelns geht es darum, dass wir als Einzelne und als Kirche unser Neuwerden gewissermaßen einholen in einer Kommunikation, in der wir den Mut haben, uns auszusetzen und den Anfang zu machen: den Anfang zu einem Gespräch, in dem wir einander von dem Vertrauen und der Hoffnung erzählen, aus denen wir leben, und in dem wir das in unserem und im Leben der anderen sich ereignende Evangelium zu Gehör bringen. In dieser Kommunikation wird sich so viel Neues ereignen, wie es zu echten Begegnungen und Beziehungen kommt. Allerdings müssen die Zeichen des Unvorhersehbaren, in dem Gott wirksam ist, entziffert werden. Noch vor unserem Wort ist unsere Weise zu hören der erste Schritt, mit dem wir den Anfang zum Gespräch machen. Dieses ist uns zwar mit unserem Neuwerden durch den Christusglauben immer schon aufgegeben und daher selber nichts Neues; aber es wird von uns heute in ganz

neuer Weise durch die „neuen Bedingungen“ gefordert, unter denen wir leben. Hier sind wir auf der *dritten Ebene*: Der Anstoß, der uns heute dazu bringt, dass wir uns der Neuheit der Gabe Gottes bewusst werden, unter deren Zeichen wir als Christinnen und Christen leben, sowie der Anstoß dazu, dass wir uns gerade heute zu einer Kommunikation des Evangeliums verpflichtet wissen, in der Altes und Neues, (Geworden)Sein und Werden spannungsvoll verbunden sind – dieser Anstoß kommt von den „neuen Bedingungen“ her. Gemeint ist ein Wandel in der Gesellschaft, in dem wir zunächst vor allem sehen, was alles vergeht und stirbt, in dem aber zugleich Neues im Werden ist und gewissermaßen auf Zehenspitzen, schleichend, in die Geschichte eintritt.

Dieses Neue ist die eigentliche Zielperspektive des durch die französischen Bischöfe angestoßenen Gesprächs „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft“. Es geht ihnen nicht darum, etwas Neues vorzustellen – etwa neue Antworten auf einen pastoralen Notstand oder eine Schrift, mit der sich die Kirche in der französischen Öffentlichkeit neu zu Wort meldet. Vielmehr geht es ihnen um die Sensibilisierung für etwas kaum auszumachendes Neues. In der dritten Schrift, dem „Brief an die Katholiken in Frankreich“, schreiben sie:

> „Wir sind mitten in einem Übergang von einer Welt und Gesellschaft zu einer anderen. Eine Welt erlischt und eine andere ist dabei aufzutauchen, ohne dass es schon ein feststehendes Modell dafür gibt, wie sie aufzubauen wäre. Alte Ordnungen sind dabei zu verschwinden, und noch ist es schwer, neue Ordnungen zu finden. Aufgrund ihrer ganzen Geschichte, besonders in Europa, fühlt sich die Kirche zutiefst mit den alten vergehenden Ordnungen und mit dem verlöschenden Gesicht der Welt verbunden. Sie war nicht nur in sie eingebunden, sondern sie hatte auch in großem Maß zu ihrem Entstehen beigetragen. Dagegen entzieht sich uns noch die Figur der Welt, die es aufzubauen gilt. Das heißt, wir sind nicht die einzigen, die Mühe haben zu verstehen, was geschieht“ (Les évêques de France, 22–23).

Wachen, damit wir die Ankunft des Neuen nicht verpassen

Den französischen Bischöfen geht es darum, nach der neuen Gestalt von Kirche Ausschau zu halten, um ihr Wachsen begleiten zu können. Diese Wachsamkeit verlangt eine Übung im unterscheidenden Erkennen, diesmal

nicht so sehr bezogen auf die leichte und schwierige Rede vom Neuen, sondern bezogen auf das Neue, das im Umbruch der Welt noch unerkennbar, aber schon am Werk ist. Was verlangt das unterscheidende Erkennen des Neuen? Auf der Suche nach Hinweisen können wir gut an den eben zitierten Sätzen aus dem „Brief an die Katholiken in Frankreich“ anknüpfen.

Die Kirche, die in großem Maß selber zum Entstehen einer unerkennbar werdenden Gesellschaft beigetragen hat, leidet unter ihrem Umbruch in doppelter Weise: Sie ist genauso im Umbruch wie die Gesellschaft, und sie kann das neue Gesicht der Welt noch nicht erkennen. Die Kirche hat Mühe zu verstehen, was geschieht, aber sie ist dabei nicht die einzige. Weil sie sich nicht als eine Art Gegengesellschaft oder als der Gesellschaft überlegen versteht, hat sie nicht den Überblick. Sie hat keine besseren Mittel zum Verstehen als die Gesellschaft selber. Und diese versteht sich selber kaum. Dies zu akzeptieren braucht Bescheidenheit und Geduld – die beide allerdings der Komplexität der Vorgänge angemessener sind als jene Analysen, die zu wissen vorgeben, wo die Gesellschaft hinsteuert. Die Bescheidenheit der Feststellung, nicht besser, aber auch nicht schlechter als andere zu sein, die um das Erkennen des Neuen ringen, bedeutet, dass die Mühe des Verstehens eine gemeinsame ist, die Menschen zum Gespräch zusammenbringen und Solidarität und Gemeinschaft entstehen lassen kann.

Allerdings ist damit die grundlegende Aporie noch nicht behoben: Wie können wir Neues erkennen? Wir kommen vom Alten her und sehen vom Alten her; sehen Neues als das Andere des Alten, als dessen Veränderung, Verlust, Vergehen. Damit sehen wir Neues nur im Sinne dessen, was sich in die Reihe des Alten einreihen wird. Wir sehen das Neue nicht als Neues, solange wir Kategorien benützen, die wir vom Früheren her besitzen. Was die neue Gestalt der Welt angeht, zu der auch eine neue Gestalt von Kirche gehört, so muss das Instrumentarium aufgegeben werden, das der alten durch objektive und formale Kriterien der Zugehörigkeit definierten Kirchenwirklichkeit entspricht.

> „Wenn wir fortfahren, die Wirklichkeit mit Werkzeugen zu befragen, die in einem anderen Kontext und in Entsprechung zu einer vergangenen kirchlichen Wirklichkeit geschmiedet wurden, so verurteilen wir uns selber dazu, nur das zu erheben, was verschwindet, ohne uns die Chance zu geben, auch wahrzunehmen, was neu in Erscheinung tritt“ (Donegani, 222).

Wo finden wir nun die Weise des unterscheidenden Erkennens, in der das Neue als Neues aufscheinen kann? Die Veränderungen in der Gesellschaft, von denen die Kirche genauso betroffen ist, verlangen Veränderungen in der Wahrnehmung, eine Schärfung der Sinne, neue Instrumente der Analyse. Wo sind diese zu finden? Die drei von den französischen Bischöfen erarbeiteten Vorlagen zum Gespräch verstehen eben dieses Gespräch als das entscheidende Instrument für das unterscheidende Erkennen des Neuen. Das ist das ausdrückliche Ziel, das die französischen Bischöfe von Anbeginn an herausstellen: „Wir müssen vermehrt den Gläubigen das Wort geben, damit sie in Freiheit sagen können, wie ihre Zustimmung zum Gott Jesu Christi ihr Leben ausrichtet“ (Rapport I, 37). Entsprechend versteht sich der drei Jahre später geschriebene „Brief an die Katholiken in Frankreich“ auch nicht als ein Lehrschreiben, sondern als Arbeitsinstrument aus dem Dialog für den Dialog, als Aufruf und Bitte an das Volk der Getauften, den Glauben, der ihr Leben bestimmt, und in dem sie die kritischen Veränderungen in der Gesellschaft in bestimmter Weise wahrnehmen, mitzuteilen. „Zuerst geht es darum, der wirklichen Situation des gelebten Glaubens ins Angesicht zu sehen“ (Müller/Schwab/Tzscheetzsch, 22).

Das Gespräch aktiviert gewissermaßen die Erkenntniskraft, die dem Glauben selber innewohnt. Im Glauben geht es nämlich nicht darum – so noch einmal die französischen Bischöfe in ihrer zweiten Gesprächsvorlage – Fortschritte und Rückschritte, Positives und Negatives aufzulisten und gegeneinander abzuwägen. Vielmehr geht es darum, die Veränderungen selber hellsichtig in den Blick zu nehmen und darin die Arbeit des Geistes zu entdecken, der in dem verlöschenden Gesicht von Welt und Kirche das neue schon ankommen lässt (vgl. Rapport II, 56–58). Christlicher Glaube trägt dazu bei, Geschichte in ihrer Bewegung und Öffnung für eine unbekannte Zukunft wahrzunehmen. Unseren Glauben selber können wir uns also als Erkenntniskraft für das unterscheidende Erkennen des Neuen als Neuen zunutze machen – aus einem dreifachen Grund: Zu unserem Glauben gehört seit Abraham die Fähigkeit zum Aufbrechen, zum Abschied von dem, was wir kennen und was uns vertraut und lieb geworden ist, und damit auch die Bereitschaft, alte Bilder und Vorstellungen hinter uns zu lassen. Zu unserem Glauben gehört die Aufmerksamkeit für das Unsichtbare und das weniger Offensichtliche. Und zu unserem Glauben gehört das Verlangen nach Beziehung, nach Gespräch, gehört der Wunsch zu hören.

Die Fähigkeit zu einer neuen Wahrnehmung kirchlicher Wirklichkeit, die nicht die alten Kategorien verwendet, verbindet sich mit der Aufmerksamkeit für Veränderungen, die zahlenmäßig weniger beeindrucken. Dann konzentriert sich nämlich die Aufmerksamkeit nicht mehr auf die Zeichen der vergehenden Kirche, die sich in erster Linie durch Mitgliedschaft nach feststehenden objektiv hergeleiteten Kriterien definiert. Dann schärft sich vielmehr der Blick für die Zeichen der werdenden Kirche, die sich durch die subjektive Identifizierung der Menschen definiert und die sich durch die Suche und das Wort aufbaut, mit denen Menschen auf die Gabe Gottes antworten. Die Zeichen für diese Identifizierung und die durch sie sich aufbauende Kirche wahrzunehmen, ist ein weit unsicherer Weg als die Übereinstimmung mit den Kriterien der Kirchenzugehörigkeit zu messen. Auf diesen Weg nun begeben sich die französischen Bischöfe, indem sie zu hören verlangen, was diejenigen selber von ihrem Glauben sagen, die sich Christinnen und Christen nennen.

> Damit wird ernst genommen, dass die Kirche eine immer neue Wirklichkeit ist, „noch nicht gewusst, so wie jedes neue Leben und jedes Sein nicht gewusst ist, bevor es spricht. (...) Auch die Kirche ist unaufhörlich dabei, geboren zu werden und im Nichtwissen ihrer Zukunft, aber auch im Vertrauen, dass die glaubende und sprechende Gemeinschaft beseelt, zu wachsen. Dieser gesamten Gemeinschaft, die als ganze spricht, kommt es zu, bei der unaufhörlichen Geburt der Kirche anwesend zu sein. Und bei dieser Begleitung und dieser Gegenwart ist die Interpretation entscheidend. Die unterscheidende Erkennensarbeit muss geleistet werden, damit der Glaube nicht nur Wiederholung von Worten ohne Leben und Vermittlung mythischer Abfälle ist, und auch nicht unbezogene Erfindung des Neuen um des Neuen willen, die leugnet, welchen Ursprüngen sie sich verdankt“ (Donegani, 223).

Das Gespräch ist es, in dem die dem Glauben innewohnende Bereitschaft, wegzugehen vom Vertrauten, und die ihm innewohnende Ungläubigkeit dem scheinbar Offensichtlichen gegenüber zusammenkommen zur Bereitschaft, sich Neues sagen zu lassen, das nur im Wort des anderen auftauchen kann. Das Gespräch ist also letztlich die bevorzugte Weise des unterscheidenden Erkennens des Neuen und des Wachens, damit wir die Ankunft des Neuen nicht verpassen. In dieser Perspektive lese ich die Sätze, durch die Eberhard Jüngel das Neue charakterisiert, nicht nur bezogen auf das im Wort der Propheten sich ansagende Neue: „Zwischen dem Neuen und dem Bisherigen

herrscht eine *ursprüngliche Fremdheit*. Und diese ursprüngliche Fremdheit kann nur von einem fremden Neuen selber überwunden werden, insofern dieses von sich aus *spricht, anredet*“ (Jüngel, 140). Im Wort der Menschen, die zu leben verlangen, die ein Leben in Fülle suchen und dafür Widerstand leisten gegen das, was zu leben hindert, kann die Kirche Neues hören: das Wirken des Evangeliums, das sie heute aufbaut, das schöpferische Wort Gottes, das auch heute kommt, „damit sie das Leben in Fülle haben“.

Erneuerung durch Unterbrechung

Das Neue, das Gewesenes beendet, ist nicht durch uns herbeizuführen und Ergebnis von kirchlichem Handeln. Aber es kann durch solches Handeln und entsprechende Diskurse ferngehalten werden. Die Ankunft des Neuen kann verpasst werden, wenn sich Kirchen auf das konzentrieren, was sie machen und planen können, damit das Ende des Gewesenen aufgehalten wird. Das Neue kommt dann zwar an, es sagt sich an im Wort der Menschen, die zu leben verlangen, aber diese Ankunft Gottes, der Neues heute wirkt und dessen Evangelium heute lebendig ist, geschieht dann außerhalb der Kirche. Wenn das nicht so sein soll, muss Erneuerung zur Unterbrechung werden.

> „Woran kann man erkennen, dass die Nacht vorbei ist und der Tag bereits begonnen hat? Kann man den Anfang des neuen Tages daran erkennen, dass man in der Dämmerung einen Hund von einem Schaf unterscheiden kann? Nein, sagte der Rabbi. Ist der neue Tag denn daran zu erkennen, fragten die Schüler weiter, dass man eine Dattelpalme von einem Feigenbaum unterscheiden kann? Nein, sagte wiederum der Rabbi. Ja, woran kann man denn den Beginn des neuen Tages erkennen, fragten nun ungeduldig die Schüler. Wenn ihr heute in den Menschen, die euch begegnen, das Gesicht eurer Schwester oder eures Bruders erkennen könnt, dann hat der neue Tag begonnen“ (Eine jüdische Legende).

Wenn wir heute in den Menschen, die uns begegnen, das Gesicht unserer Schwester oder unseres Bruders erkennen, haben wir uns durch sie schon unterbrechen lassen. Nichts zeigt die Unselbstverständlichkeit dieser Unterbrechung so eindrücklich wie jene Erzählung von einem, der sich unterbrechen ließ, die wir als das Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter“ kennen: Ein durch jüdisches Gebiet reisender Mann aus Samaria sieht den ausgeraubten und zusammengeschlagenen Juden am Wegrand und kann nicht anders

als anhalten; sein Herz zieht sich zusammen, er nähert sich dem anderen, untersucht ihn, tut das Dringendste, was dem anderen Erleichterung verschaffen kann und bringt ihn an einen Ort, an dem weiter für ihn gesorgt wird. Emmanuel Katongole, Theologe aus Uganda, macht an diesem Gleichnis deutlich, dass der entscheidende Beitrag zur Hoffnung auf Heilung und Heil, den christliche Kirchen im Angesicht von HIV/AIDS besonders in Afrika leisten können, darin besteht, sich selbst als radikal unterbrochen durch eine am Boden liegende Menschheit zu akzeptieren.

> „Gottes Reich kommt nicht durch die Anwendung einer großangelegten Strategie, sondern durch ‚Zeichen' von Gottes Gegenwart, die in unserer Mitte aufbrechen und unsere einzelnen Lebensgeschichten wie auch die Geschichte der Welt unterbrechen. Sowohl als Zeichen als auch als Werkzeug für Gottes Heil in der Welt wird die Kirche zur Kirche in dem Maß, in dem sie fähig und bereit ist, die unterbrechende Gegenwart ihres Herrn zu empfangen, der oft als ein Fremder kommt" (Katongole, 178).

Erneuerung durch Unterbrechung – das heißt also vor allem, empfänglich zu sein für die unerwartete Gegenwart Gottes in unserer Mitte. Diese ist kein Ergebnis, sondern Gabe: Gabe, die nur empfangen werden kann, wie bestürzend und erschreckend sie sich auch bemerkbar machen mag. Der Verwundete und der Fremde, die vor der Unterbrechung Feinde gewesen wären, sind auf ihrem Weg nun verbunden, sind nicht mehr „Fernstehende", sondern Nächste geworden. Eine Kirche, die sich solcherart unterbrechen lässt, erneuert sich, wird Kirche und kann die eingangs gestellte Frage „Geschieht wirklich Neues?" mit Ja beantworten.

Literatur

Donegani, J.-M.: Soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance, in: Müller, H./Schwab, N./Tzscheetzsch, W. (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001, 218–235.

Jüngel, E.: Das Entstehen von Neuem, in: Ders.: Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, München 1990.

Hinsberger, G.: Weil es dich gibt, Freiburg/Basel/Wien 2007.

Katongole, E.: AIDS in Africa, the Church, and the Politics of Interruption, in: D'Sa, F.X./Lohmayer, J. (Hg.): Heil und Befreiung in Afrika, Würzburg 2007, 167–183.

Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France, Paris 1996; übersetzt in: Müller, H./Schwab, N./Tzscheetzsch, W. (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001, 16–74.

Müller, H./Schwab, N./Tzscheetzsch, W. (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001.

Rapport I: Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Rapport présenté par Monseigneur Claude Dagens, Paris 1994.

Rapport II: Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Rapport présenté par Monseigneur Claude Dagens, Paris 1995.

Venetz, H.-J./Bieberstein, S.: Im Bannkreis des Paulus, Würzburg 1995.

Josef Sayer im Gespräch mit Alexander Foitzik

„Nicht von den Armen separieren“

Als vor fast fünfzig Jahren das Bischöfliche Hilfswerk MISEREOR gegründet wurde, war das Pionierarbeit. Was der strikte Ansatz bei der Hilfe zur Selbsthilfe konkret bedeutet und wie die Partner in den Kirchen der Südkontinente Profil und Arbeit des Werkes geprägt haben, darüber sprach *Alexander Foitzik* von der *Herderkorrespondenz (HK)* mit MISEREOR-Hauptgeschäftsführer *Josef Sayer*.*

HK: Herr Professor Sayer, im letzten Jahr hat MISEREOR seinen Partnern im Süden einen Betrag von 147 Millionen Euro zur Verfügung gestellt, für den 1419 Projekte in über 80 Ländern bewilligt werden konnten. Als MISEREOR vor jetzt fast fünfzig Jahren gegründet wurde, konnte niemand wissen, was aus dem mit der Armutsbekämpfung betrauten bischöflichen Hilfswerk einmal werden würde. Wurden damals wegweisende Entscheidungen getroffen?

Sayer: Der Beginn war extrem schwierig, weil es keine Modelle gab. Niemand wusste, wie man Entwicklungshilfe leisten soll; MISEREOR musste Pionierarbeit leisten. Umso bemerkenswerter ist es, dass Kardinal Josef Frings und der erste Chef von MISEREOR, Gottfried Dossing, die Aufgabe des neuen Hilfswerkes in der Formel von der Hilfe zur Selbsthilfe fassten. Die Kirche vor Ort, die Kirche in den Südkontinenten, sollte genutzt werden für den Kampf gegen Hunger und Krankheit in der Welt. Das theologische Fundament dieser beginnenden Zusammenarbeit von Partnern wurde in der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums gelegt: Alle Ortskirchen sind verantwortlich füreinander; jede trägt ihren Teil für ein gelingendes Leben bei. Die andere maßgebliche Entscheidung an der Wiege von MISEREOR war, dass die Hilfe allein aufgrund von Armut geleistet werden sollte. So bestimmten es Kardinal Frings und die Bischofskonferenz. Also nicht katholisches Geld nur für Katholiken, Hilfe nur für Christen. Das Armutskriterium sollte das einzige Kriterium sein und ist es bis heute. Mit sei-

---

* Zuerst veröffentlicht in: Herderkorrespondenz 61 (2007) Heft 11, 557–561.

ner Art der Armutsbekämpfung ist MISEREOR zum Vorbild für andere kirchliche und nichtkirchliche Institutionen der Entwicklungshilfe in Deutschland, Europa und in Nordamerika geworden.

HK: Wäre in dieser Gründungsphase auch ein anderes Profil von MISEREOR denkbar gewesen?

Sayer: Es gab natürlich auch die Vorstellung, rein karitativ anzusetzen, und insofern ist es sehr bemerkenswert, dass Frings und Dossing eben nicht auf Hungerhilfe gesetzt haben im Sinne von Getreide kaufen, Schiffe anmieten und das Getreide an die Hungernden verteilen.

HK: Die Gründung von MISEREOR vor fünfzig Jahren steht auch für das Erwachen weltweiter Verantwortlichkeit in der deutschen Ortskirche wie in der deutschen Gesellschaft insgesamt...

Sayer: Natürlich haben politische Überlegungen eine Rolle gespielt, ging es doch auch darum, das deutsche Volk nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zu integrieren in die Völkergemeinschaft, seine Isolierung zu durchbrechen – mit einem ehrlichen Blick auf die Schuld Deutschlands und das Leid, das es während des Dritten Reiches über die Welt gebracht hatte. Etwas von der Solidarität der ehemaligen Kriegsgegner, die die Deutschen trotz dieser Kriegschuld in der Nachkriegszeit erfahren haben, sollte nun an andere weitergereicht werden. Diese Solidarität war ja nicht nur auf die CARE-Pakete vor allem aus den USA beschränkt. Deutschland hat auch strukturelle Hilfe zum Wiederaufbau erhalten, beispielsweise durch den Marshallplan. Und die seinerzeit vorgenommene äußerst großzügige Entschuldung Deutschlands würde ich mir heute für die Entschuldung der armen Länder in den Südkontinenten herzlich wünschen.

„MISEREOR ist nicht am grünen Tisch in Deutschland ausgedacht und dann umgesetzt worden“

HK: Ist im Vergleich mit der Pionierphase die Arbeit von MISEREOR heute einfacher oder komplizierter geworden?

Sayer: Die Arbeit ist einerseits leichter geworden, weil wir heute beispielsweise auf gewachsene Strukturen der Entwicklungszusammenarbeit zurückgreifen können. Außerdem verfügen wir über eine theologische Absicherung durch das Zweite Vatikanische Konzil und die verschiedenen Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, Medellín, Puebla,

Santo Domingo und jüngst Aparecida. Die Abschlussdokumente gerade dieser Generalversammlungen stellen für uns ganz entscheidende Hilfestellungen dar. Sie haben uns vor allem die Option für die Armen geschenkt, die schließlich die Basis der Arbeit von MISEREOR geworden ist. Leichter ist die Arbeit für uns aber auch geworden, weil unsere Partner sich in der Zwischenzeit strukturiert, organisiert und zu einem verlässlichen Partnernetz verbunden haben. Das reicht vom Nahbereich bis hin zur nationalen Ebene. Diözesen, Bischofskonferenzen und kontinentale Zusammenschlüsse, aber auch nichtkirchliche Partner haben sich vernetzt – vor allem in Asien, wo die Kirche in einer Minderheitssituation ist. Inzwischen ist ein wirklich partnerschaftlicher Austausch möglich. Die einzelne Spenderin, der einzelne Spender, die deutschen Diözesen und die Bischofskonferenz wirken durch das Werk MISEREOR zusammen mit den durchstrukturierten Ortskirchen und durch Nichtregierungsorganisationen (NGOs). Schwerer hingegen ist die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit geworden aufgrund der komplizierten Verquickungen in einer globalisierten Welt.

HK: Inwiefern hat sich auch MISEREOR in Profil, Struktur und Arbeitsweise gemeinsam mit seinen Partnern verändert?

Sayer: So wie MISEREOR heute dasteht, ist es nicht am grünen Tische in Deutschland ausgedacht und dann umgesetzt worden. All das, was unsere Partner in den Südkontinenten in den vergangenen Jahren geleistet haben, ist in unsere Arbeit eingeflossen. Beispielsweise ihre Erfahrungen in der Landwirtschaft, im Gesundheitswesen oder in der Menschenrechtsarbeit in der Auseinandersetzung mit den Diktaturen in Lateinamerika, ihre Erfahrungen während der Befreiungskriege in Afrika oder auch in der Arbeit mit städtischen Armen in den Ballungsräumen Asiens. Für uns als Kirche in Deutschland und unsere entwicklungspolitischen Überlegungen und Vorgehensweisen ist zudem von ganz entscheidender Bedeutung zu erfahren und zu erkennen, mit welchen Problemstellungen unsere Partner konfrontiert werden oder ihre Analysen der Armutsursachen zu erhalten.

HK: Was bedeutet diese strikte Partnerorientierung konkret für die Projektarbeit von MISEREOR heute?

Sayer: Wir haben beispielsweise gerade eben mit Blick auf die Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas in Aparecida Vorbereitungskonferenzen zur Demokratieförderung in Lateinamerika unterstützt, ein Treffen junger Politiker, deren Erfahrungen so in die Generalversammlung eingebracht werden konnten. Oder, weil erfahrungsgemäß Frauen auf den Gene-

ralversammlungen viel zu gering repräsentiert sind, hat das Präsidium des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) eine eigene Frauenkonferenz vorgeschlagen, die wir gefördert haben; Gendergerechtigkeit war ohnehin 2006 das MISEREOR-Thema. Und nachdem die ganze Globalisierungsproblematik im Vorbereitungsdokument von Aparecida unzureichend behandelt worden war, haben wir bei einem Treffen mit dem CELAM-Präsidium eine Sonderkonferenz zu diesem Thema vorgeschlagen: in Rom, mit hochrangigen Fachleuten aus der ganzen Welt, der CELAM-Spitze und einer weiteren Reihe von Kardinälen und Bischöfen aus Lateinamerika. Die Diskussionen und das Dokument, das dort erarbeitet wurde, sind dann in die Generalkonferenz und ihr Schlussdokument eingeflossen. Nach der Generalversammlung fördern wir jetzt die Umsetzung der in Aparecida entfalteten Sozialpastoral in Lateinamerika.

„Wir müssen partnerschaftlich in Nord und Süd zusammenarbeiten"

HK: Im Jubiläumsjahr 2008 wollen Sie die jährliche MISEREOR-Fastenaktion bewusst nicht wie sonst in einer Diözese in Deutschland eröffnen, sondern ganz entschieden auf einem Süd-Kontinent, konkret in Südafrika...

Sayer: Ohne unsere Partner in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika kann MISEREOR nicht MISEREOR sein. Dies wollen wir damit zum Ausdruck bringen. Wenn wir Gottes Erbarmen, das heißt seine Gerechtigkeit in Liebe in der heutigen Welt mit ihrer Kluft zwischen Arm und Reich sichtbar machen wollen, dann müssen wir partnerschaftlich in Nord und Süd zusammenarbeiten. Repräsentanten des Zusammenschlusses der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) und des CELAM sind nach Johannesburg eingeladen. Außerdem ist für MISEREOR die Förderung des Süd-Süd-Dialogs ein wichtiger Schwerpunkt. Die Repräsentanten der Südkontinente werden sich zu einer zweitägigen Konferenz treffen, und der Gottesdienst wird aus Soweto nach Deutschland übertragen.

HK: Partnerschaft ist in entwicklungspolitischen Kontexten insgesamt ein fast schon inflationär gebrauchter Modebegriff. Was ist das Spezifische der Partnerorientierung von MISEREOR?

Sayer: Zu dem bereits Ausgeführten ist die Partnerqualifizierung in MISEREOR-Projekten ein wichtiges Element. Es reicht nicht zu sagen, in dem oder jenem Land gibt es eine Bischofskonferenz, mit der können wir zusammenarbeiten. Bischöfe, kirchliche Gruppen und NGOs müssen sich

schulen, damit sie beispielsweise im Sinne von Joseph Cardijns Methode[1] des Sehens, Urteilens und Handelns, die auch von den Generalversammlungen von Medellín und Puebla angewandt wurde, ihre Lage analysieren und die Antworten auf ihre Probleme im Lichte des Glaubens verwirklichen können. Was beispielsweise unsere Partner heute in Afrika leisten, ist überhaupt nicht mehr zu vergleichen mit den Anfängen von MISEREOR. Dazu vermitteln wir beispielsweise Erfahrungen unserer lateinamerikanischen Partner an die afrikanischen und umgekehrt. Und wir im Norden haben lernen müssen, dass Entwicklungshilfe mit den Rahmenbedingungen zu tun hat, die wiederum durch die Industrienationen entscheidend bestimmt wurden. Entwicklungszusammenarbeit wird in ihrer Wirksamkeit gefährdet, wenn sie beispielsweise in einem nicht funktionierenden oder korrupten Staat erfolgt. Die „Good Governance" ist deshalb zu einem wichtigen Feld der Entwicklungszusammenarbeit MISEREORs geworden.

HK: Mit welchen konkreten Projekten lassen sich die Partner in den jeweiligen Ortskirchen unterstützend qualifizieren?

Sayer: Mit der Bischofskonferenz in Ghana beispielsweise haben wir im Dialog über 18 Monate ein Projekt entwickelt, um Demokratie und Good Governance zu fördern. Dies geschieht durch politische Bildung auf Grundlage der Soziallehre der Kirche für die Mitarbeiter, Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen auf allen Ebenen der Kirche, angefangen von den Pfarreien über die Dekanate, Diözesen bis zur nationalen Ebene. Die so Geschulten sollen befähigt werden, den politisch Verantwortlichen in ihren Dörfern, Kommunen, Provinzen ebenso wie in der Staatsregierung auf die Finger zu schauen und beispielsweise eine gewisse Kontrollfunktion für die jeweiligen Budgets auszuüben. Ohne dieses Mitwirken der Zivilgesellschaft gibt es keine partizipative Demokratie. Korrupte Eliten werden sich nicht am Gemeinwohl orientieren. Denn alles, was wir gemeinsam an Entwicklungsprojekten im Gesundheitswesen, in der Armutsbekämpfung, in der Landwirtschaft oder in der Bildung auf den Weg bringen, kann nur richtig Erfolg haben, wenn die Regierenden ihre Verantwortung wahrnehmen. Daher hatten wir 2000 und 2004

---

1 J. Cardijn (1882–1965), Kardinal, Gründer der internationalen „Christlichen Arbeiterjugend" (CAJ), widmete sich der Verwirklichung und Gestaltung des Laienapostolates und sah sein vorausgehendes Verständnis vom II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) bestätigt: Die Laien haben teil an der Sendung der Kirche; ihnen ist besonders der Weltdienst aufgetragen, niemand kann sie und ihr Apostolat ersetzen. Er suchte seine Vorstellungen in der Arbeiterjugend zu verwirklichen.

ein Projekt der Bischofskonferenz in Ghana zur Ausbildung von Wahlhelfern gefördert. Ähnlich war es im Kongo, einem „zerfallenden Staat“ nach der Diktatur und ohne Wahlerfahrung seit den sechziger Jahren. Die Bischofskonferenz bildete – gefördert durch MISEREOR – rund 50.000 Wahlhelfer durch die 47 Diözesen aus. Ohne die katholische Kirche, die noch die einzige landesweite funktionierende Struktur darstellt, hätte auch das Referendum über die neu erarbeitete Verfassung im Jahr 2005 nicht abgehalten werden können. Die Umschreibung der Wahlbezirke für die Parlamentswahlen erfolgte durch ein Institut der Kirche, der Wahlleiter war ein Priester. Kirche hat das Vertrauen des Volkes, und in ihrem Bemühen um Rechtsstaatlichkeit und Sicherheit für die Menschen unterstützen wir sie.

„Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit gelangt meist bis in die hintersten Winkel eines Landes“

HK: Im letzten Jahr hat MISEREOR über die „Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe“ 86 Millionen Euro für seine Projekte erhalten. Von staatlicher Seite wird stets betont, wie sehr man die kirchliche Entwicklungshilfe, konkret die Arbeit von MISEREOR schätzt...

Sayer: Wir bekommen nicht nur Geld vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. Wir stehen beispielsweise über Arbeitsgruppen im engen – aber auch kritischen – Austausch mit dem Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) über die Situation in einzelnen Ländern und über die Ausrichtung der Entwicklungszusammenarbeit. Genauso finden Gespräche mit verschiedenen Ministerien, mit vielen Parlamentariern statt. Im Vergabegremium der Katholischen Zentralstelle, in dem die uns vom Staat treuhänderisch anvertrauten Mittel vergeben werden, sitzen Vertreter der Parteien. Mit den Haushältern des Bundestages sprechen wir regelmäßig über den Kirchentitel und über die Mittel des BMZ.

HK: War das von Anfang an so? Kardinal Frings hat MISEREOR ja im Pathos der damaligen Zeit ins Stammbuch geschrieben, den Mächtigen ins Gewissen zu reden...

Sayer: Aufgrund des hervorragenden Verhältnisses zwischen dem damaligen Kanzler Konrad Adenauer und Kardinal Frings hatte MISEREOR schon von Beginn an gute Möglichkeiten, seine Sichtweisen und Positionen in die Politik einzubringen. Als sich das BMZ 1962 konstituierte, wurde durch die

Gründung der Katholischen Zentralstelle die Arbeit formalisiert. Die Zentralstelle bildet die Grundlage für den intensiven Dialog zwischen MISEREOR, dem BMZ und Parlamentariern. In diesem kontinuierlichen Dialog können wir auch bestimmte Dinge aus der Sicht unserer Partner einklagen, vor allem die für uns unverzichtbare Frage, ob die Entwicklungshilfe wirklich auf die Bekämpfung der Armut ausgerichtet ist.

HK: Warum schätzt man denn staatlicherseits die kirchliche Entwicklungsarbeit in so hohem Maße?

Sayer: Besonders, weil die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit meist bis in die hintersten Winkel eines Landes gelangt, auch dorthin, wo beispielsweise Krieg herrscht, wo Staaten am Zerfallen sind, wo die staatliche Entwicklungshilfe eben nicht mehr hinkommt. Denn in Krisensituationen geht Kirche nicht einfach weg. Sie ist bei den Menschen. Und hier bewährt sich das Partnerprinzip, wir arbeiten ja mit einheimischen Kräften. Die Kirche begleitet auch die Armen auf der Flucht. So konnte ich jüngst der Bundeskanzlerin im Vieraugengespräch vor ihrer Afrikareise unter anderem erläutern, was die Kirche in Liberia geleistet hat. Der Friedens- und Redemokratisierungsprozess in Liberia wäre ohne die Kirche nicht so positiv verlaufen.

„Sehen, was wir von den Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika lernen können“

HK: Sie haben gerade im Kontext des G8-Gipfels in Heiligendamm im Sommer dieses Jahres über eine modisch gewordene Kritik an der Wirksamkeit von Entwicklungshilfe überhaupt geklagt, vor allem das Unverhältnis zwischen steigenden Rüstungsausgaben und den Mitteln bei der Entwicklungshilfe angeprangert...

Sayer: Was mich treibt und ärgerlich macht ist der so genannte Krieg gegen den Terror. Er hat durch die Definition in der Bush-Administration zu einer völligen Verzerrung der Weltsicht geführt. Die Sicherheit des reichen Nordens steht plötzlich über allem. Dabei war und ist die Sicherheit der Armen weltweit weitaus mehr gefährdet durch Hunger, Ungerechtigkeit, schlechte Regierungsführung, durch Korruption oder durch eine Ausbeutung der Rohstoffe, die nicht der armen Bevölkerung nützt. Wenn beispielsweise in Westafrika jede achte Mutter bei der Geburt oder während der Schwangerschaft stirbt, ist das akute Gefährdung der Sicherheit im höchsten Grad. Dagegen ließe sich mit relativ wenigen und einfachen Mitteln etwas tun. Der ganze

entwicklungspolitische Sicherheits-Diskurs ist durch die Terrordebatte in eine falsche Richtung gelenkt worden. Wenn die irrsinnig hohen Mittel, die dieser „Krieg gegen den Terror“ und vor allem der unsägliche Krieg im Irak verschlingen, in der Entwicklungszusammenarbeit eingesetzt würden, würde das der ganzen Welt viel mehr Sicherheit bringen. Mit Paulus gesprochen gilt es, das Böse durch Gutes zu überwinden. Wenn die armen Völker sehen könnten, wie entschieden sich die USA und andere reiche Staaten für die Verwirklichung der Millenniums-Entwicklungsziele einsetzten, würde der Sumpf des Terrors ausgetrocknet und die Sicherheit des Nordens und zugleich der Armen verbessert.

HK: Wenn die Gründung von MISEREOR für das Wiedererwachen weltweiter Verantwortlichkeit in der deutschen Ortskirche stand – wie steht es heute um dieses Verantwortungsbewusstsein aus Ihrer Sicht?

Sayer: Im Vergleich mit anderen Ländern gibt es in der katholischen Kirche und Bevölkerung Deutschlands eine sehr hohe Bereitschaft zu spenden und sich zu engagieren. Viele lassen sich anrühren von Katastrophen, Hunger, Krankheit, Krieg in Afrika, Asien oder Lateinamerika, aber auch von der Ungerechtigkeit in der Welt. Ich bin hierfür sehr dankbar und dies gibt mir Mut. Für die Spender ist es wichtig, dass wir ihnen zurückmelden, was die Spenden bewirken. Das leisten wir durch unsere Rechenschaftsberichte, Informations- und Bildungsmaterialien und viele Veranstaltungen mit Partnern aus den Südkontinenten, die sich zum Beispiel während der Fastenaktion in Deutschland selbst zur Sprache bringen. Eine Sorge allerdings bewegt mich in letzter Zeit sehr: Durch die finanzielle Krise, die es in bundesrepublikanischen Diözesen gibt und gegeben hat, richtet sich das Augenmerk zu sehr auf uns selbst.

HK: Wenn Pfarreien beispielsweise um zu sparen, ihre Kindergärten schließen müssen, kann dann nicht schon mal das Hemd näher als die Jacke sein?

Sayer: Das verstehe ich sehr. MISEREOR will ja nicht die Not der einen gegen jene der anderen ausspielen. Eine Gefahr sehe ich jedoch für die Intensität des weltkirchlichen Bewusstseins. Und hier sind vor allem die Hauptamtlichen und die Bischöfe gefragt. Wir müssen doch bedenken, dass die Situation in den Jahren 1958, 1959 oder 1960 ganz gewiss unvergleichlich schwieriger war in den einzelnen Diözesen, Gemeinden und Familien. Wie sehr aber haben sich die Gemeinden, Hauptamtliche und Bischöfe gleichwohl für die Armen weltweit eingesetzt! Zudem wird in dieser Rück-Krümmung auf die eigenen Probleme viel zu wenig gesehen, was wir von den Ortskir-

chen in Afrika, Asien und Lateinamerika lernen können für unsere eigenen pastoralen Umstrukturierungsprozesse. Dies habe ich auch in Gesprächen mit Bischöfen angemahnt. Wenn bei uns mehrere Pfarreien zusammengelegt werden und riesige Einheiten entstehen, die den Seelsorgern eine echte nachgehende Seelsorge schwerlich möglich macht und bei den Hauptamtlichen so manche Frustration erzeugen wird – warum schauen wir dann beispielsweise nicht nach Lateinamerika. Wie ist die Kirche dort mit den Problemen der großen Gemeinden umgegangen? Ich selbst war Priester mit drei Kollegen in einer Pfarrei von 500.000 Katholiken und weiß, wovon ich spreche. Dort hat man mit den Basisgemeinden eine Unterstruktur eingezogen, damit die Nähe der Kirche zu den Nöten des Einzelnen gewahrt, eine Seelsorge im eigentlichen Sinne noch möglich bleibt. Oder warum setzen sich unsere Bischöfe beispielsweise nicht für die viri probati ein, also dafür, angesichts des Priestermangels die Voraussetzungen für die Zulassung zur Priesterweihe abzuändern und die Weihe verheirateter Kandidaten zu ermöglichen? Diesen steht doch theologisch nichts im Wege. Und damit könnte nicht nur die Kirche im Dorf, das heißt in überschaubaren Gemeinden bleiben und den Gläubigen Beheimatung vermittelt werden. Es würde zugleich den Ortskirchen in Lateinamerika und Afrika geholfen.

„Unsere Ortskirche kann nicht Kirche sein ohne die Ortskirchen in Lateinamerika, Asien oder Afrika“

HK: Gehört es zur Aufgabe der weltkirchlichen Werke, die Erfahrungen ihrer Partner in die deutsche Ortskirche zurück-zu-vermitteln?

Sayer: Natürlich! Im Januar 2008 beispielsweise wird MISEREOR zusammen mit Adveniat eine Konferenz veranstalten, wo wir gemeinsam überlegen wollen, welche Botschaft die Generalversammlung von Aparecida für unsere Pastoral und Sozialpastoral für unsere Gesellschaft bringt. Wir haben aber auch unsere MISEREOR-Fastenkampagne immer so verstanden, beziehungsweise den Auftrag zur Fastenpastoral, den Kardinal Frings in seiner Gründungsrede MISEREOR mit auf den Weg gegeben hat.

HK: Was bedeutet Fasten in diesem Sinne? Fasten ist heute ja auch beim säkularen Zeitgenossen wieder en vogue.

Sayer: Fasten meint nicht einfach Gewicht abnehmen. Es geht vielmehr um ein Innehalten im normalen Alltagsgetriebe, schauen, wo stehe ich, wo stehen wir, was gibt Sinn und was ist Mitte meines Lebens. Es meint, sich besinnen

auf eine bessere Lebensqualität für alle, auf gerechtere Lebensbezüge – im Persönlichen wie Gesellschaftlichen, im Politischen und Wirtschaftlichen, in Nord und Süd. Ist unser Lebens- und Wirtschaftsstil nachhaltig? Wenn wir solchen Fragen nicht nur einzeln, sondern in Gruppen nachgehen, werden wir merken, wie das unser Leben bereichert und wir einander Halt geben.

HK: Die verschiedenen weltkirchlichen Akteure in Deutschland haben sich in einen umfassenden Klärungs- und Reformprozess begeben – eine Reaktion auf die in vielerlei Hinsicht schwieriger gewordenen Rahmenbedingungen, vom zurückgehenden Spendenaufkommen bis zur schärfer gewordenen Konkurrenz durch nichtkirchliche Organisationen. Was ist das Ziel dieses zunächst auf zwei Jahre angelegten Prozesses „Zur Zukunft der weltwirklichen Arbeit in Deutschland"?

Sayer: Wir als Werke machen uns gemeinsam Sorge um das weltkirchliche Bewusstsein und die Ausgestaltung der weltkirchlichen Verantwortung in der Kirche in Deutschland. Gemeinsam mit den Diözesanverantwortlichen für die Weltkirche und der Weltkirchen-Kommission der Bischofskonferenz suchen wir nach Möglichkeiten und Methoden, dieses Bewusstsein in den Gemeinden und Diözesen zu verstärken. Dabei schauen wir, wie Synergieeffekte erzeugt, wie die Zusammenarbeit mit den Diözesen verbessert werden kann. Als bischöfliche Werke verstehen wir uns als Dienstleister für die Diözesen im Hinblick auf die weltkirchliche Verantwortung.

HK: Ist diese Dienstleistungs-Funktion der weltkirchlichen Werke auf den verschiedenen Ebenen der Kirche in Deutschland noch ausreichend im Blick?

Sayer: Hier sehe ich Defizite und es ist dringend erforderlich, dass in der Theologenausbildung und in der kirchlichen Fortbildung die weltkirchliche Dimension systematisch verstärkt wird. Die nachwachsende Generation, die in der Kirche Verantwortung übernehmen soll, müsste ein feineres Sensorium dafür entwickeln, was es heißt, Kirche zu sein in der Einen Welt. Hier sind die Bischöfe in ihrer besonderen Verantwortlichkeit für die Gesamtkirche herausgefordert. Unsere jeweilige Ortskirche kann nicht Kirche sein ohne die Ortskirchen in Lateinamerika, Asien oder Afrika. Wir tragen, begründet in der Communio-Ekkesiologie, wechselseitig füreinander Verantwortung. Dies muss tatsächlich stärker hineingebracht werden in die Ausbildung der Hauptamtlichen und über sie in die Gemeinden.

„Das Erbarmen Gottes auch in unserer Zeit sichtbar machen“

HK: Wie lässt sich demnach das Ziel dieses Weltkirchen-Prozesses fassen?

Sayer: Dass die einzelne Gemeinde, jeder Christ und jede Christin in Nord und Süd erkennen, was Jesu Leben und Botschaft für die heutige Zeit bedeuten, dass er für alle gestorben ist und sein Leidensantlitz heute in besonderer Weise in den Gesichtern der Armen und Ausgeschlossenen sichtbar wird. Denn er inkarnierte sich unter den Armen, und deshalb kann ich mich nicht von den Armen separieren. Wir müssen wieder von Neuem sehen lernen und erkennen, wie bereichernd es ist, dass wir in diesem Verbund mit ihm und untereinander leben. Eine solche lebendige Gemeinschaft wird die Welt menschenwürdiger und lebenswerter gestalten, angefangen vom persönlichen Bereich bis zum internationalen. Das heißt beispielsweise ganz konkret in Afrika Freiwillige auszubilden und zu unterstützen, die für Aidskranke da sind, sie waschen, ihnen zu Essen geben, sorgen, dass sie ihre Tabletten dreimal am Tag nehmen; und es heißt auch, strukturell auf nationaler und internationaler Ebene diese Geißel der Menschheit anzugehen, die vor allem die Armen trifft. Analog gilt das für die anderen Bereiche der Entwicklungszusammenarbeit. Damit helfe ich mit, dass das Erbarmen Gottes auch in unserer Zeit sichtbar wird, und ich selbst gewinne daraus Halt und Sinn. Gutes tun, tut selbst gut.

Álvaro Leonel Ramazzini Imeri

„In die Täler von Leid und Verzweiflung der Nahen und Fernen hinabsteigen“*

Die V. Generalversammlung des lateinamerikanischen und karibischen Episkopats fand vom 15.-31.05.2007 in Aparecida in Brasilien statt. Sie hat ein getreues Spiegelbild der Strömungen geboten, die in der Kirche nebeneinander leben. In den Debatten der 160 Bischöfe liegen drei Kirchenmodelle stets miteinander im Streit: das Modell von Trient mit seiner streng hierarchischen, doktrinären und zentralistischen Tendenz; das Modell des II. Vatikanums mit seiner pastoralen Orientierung und seiner Öffnung zur modernen Welt und schließlich das Modell von Medellín, das die eigenen Kreise verlässt, in die „Unter-Welten“ der herrschenden Weltordnung herabsteigt, um das Leben aller zu sichern, vor allem das der Ausgeschlossenen. Als einer, der der Medellín-Strömung zuzurechnen ist, hat Bischof Álvaro Ramazzini, der Vorsitzende der guatemaltekischen Bischofskonferenz, am 25.05.2007 eine aufrüttelnd provozierende Predigt gehalten. Julio Cabrero, Bischof von Jalapa/Guatemala, trug diese Predigt vor, da Bischof Ramazzini wegen einer plötzlichen Erkrankung nicht anwesend sein konnte.

Liebe Schwestern und Brüder,

heute bin ich (Julio Cabrera) ein „Sprachrohr“ für Bischof Álvaro Ramazzini. Er grüßt Euch und bittet Euch um Entschuldigung, dieser Eucharistie aus gesundheitlichen Gründen nicht vorstehen zu können. Er hat diese Predigt aufgeschrieben, die ich Euch heute vorlese.

Dreimal fragt Jesus Petrus, ob er ihn liebe. Dreimal antwortet Petrus mit Ja; und damit macht er seine dreimalige Verleugnung während der Passion des Herrn wieder gut. Die Fragen werden ihm gestellt, nachdem der Herr für die Jünger eine Kohlenglut bereitet hat und darauf Fisch und Brot.

---

* Predigt vom 25. Mai 2007 zu Johannes 21, 15–19 in Aparecida/Brasilien. Übersetzung: Cristy Orzechowski und Klaus Hagedorn.

Petrus selbst ist es, der das Netz an Land gezogen hat, mit 153 großen Fischen, Symbol für die zukünftigen Jünger Jesu. Diese Bibelstelle wurde gewöhnlich mit Bezug auf Petrus interpretiert; und sie hat herausgehoben auf seinen Nachfolger, den Papst, Anwendung gefunden. Doch nichts hindert uns daran, in diesen Erklärungen der Liebe und in dem darauf folgenden Auftrag von Jesus an Petrus, die Schafe zu hüten und zu weiden, das Fundament für den pastoralen Dienst der Kirche zu sehen, beginnend mit dem bischöflichen Amt.

Unser Amt gründet in einer Jüngernachfolge der Liebe. Die Geschichte unseres Hirtendaseins ist eine Geschichte der Liebe zwischen jedem Einzelnen von uns und Jenem, der uns kannte, noch ehe wir im Mutterschoß geformt wurden. Es ist auch die Geschichte der Berufung zu einem geweihten Leben. Unser Leben findet seinen tiefsten Sinn in der totalen und bedingungslosen Liebe zu Jenem, der uns zuerst geliebt hat und sein Leben am Kreuz dahingab. Wir lieben IHN, weil ER uns liebt. Und das Maß seiner Liebe ist, dass wir ohne Maß lieben. Das ist das Fundament christlichen Lebens.

*

Wir sind nach Aparecida gekommen, weil wir der ganzen Welt sagen wollen, dass wir davon überzeugt sind, dass einzig und allein die Weisheit und die Kraft der Liebe, welche Gott selber ist, die Richtung der Geschichte umorientieren wird, und den Hass besiegen wird sowie die Gewalt, die Ungerechtigkeit und die Lüge. Doch die Welt von heute braucht – weit mehr als Worte – Taten. So heißt es in einem Liedrefrain: „Werke sind Taten der Liebe und nicht allein gute Worte."

Und dafür treten wir ein.

Als Christen und als Bischöfe oder Priester oder als Menschen des geweihten Lebens fordert unser Jünger-Sein von uns, Zeugen der Liebe Gottes zu sein, indem wir seine Liebe in die Geschichte hineintragen, hin besonders zu den Ärmsten und Marginalisierten. Oder wie wir es in einem Redebeitrag hörten: Unsere Liebe gehört jenen, die nicht allein nur ausgeschlossen sind, sondern die keinerlei Bedeutung mehr haben, die überflüssig sind und die nichts zählen.

Heute fragt uns der Herr, ebenso wie er Petrus fragte: „Liebst Du mich?" In aller Bescheidenheit – ich weiß, dass ich der Unwürdigste aller bin –: erlaubt mir, einige Gedanken mit Euch zu teilen, um dem Herrn eine ehrenwerte Antwort zu geben.

Wenn wir in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen eher den Formalismus und das Titel-Protokoll gelten lassen, als dem Protokoll wahrer Geschwisterlichkeit Raum zu geben, also uns von Herzen als „Brüder“ und als „Freunde“ zu bezeichnen: Können wir dann dem Herrn antworten, dass wir ihn lieben?

Wenn wir nicht helfen, die schlimme ungerechte Verteilung des Klerus in unseren Ortskirchen zu lösen, können wir Jesus dann sagen, dass wir ihn lieben? Denn es ist doch so, dass wir glauben, dass Er in der Eucharistie das Geheimnis seiner Passion, seines Todes und seiner Auferstehung aktualisiert. Und wir wollen doch, dass niemandem die Möglichkeit genommen ist, daran teilzuhaben.

Wenn wir uns nicht aktiv engagieren bei der Beseitigung der Ursachen, die dazu beitragen, dass Millionen von Menschen verhungern oder durch Kälte umkommen, oder dass sie in menschenunwürdigen Bedingungen leben oder dass sie in andere Länder emigrieren müssen, weil sie in ihrem eigenen Land nicht die Möglichkeit finden, menschenwürdig zu leben: Können wir dann zu Jesus sagen, dass wir ihn lieben?

Wenn wir streng und hart in unseren Urteilen jenen gegenüber sind, die wir als Sünder oder Irrgläubige ansehen, wenn wir sie verdammen und diskriminieren, wenn wir im Monolog stecken bleiben, wenn wir die Realität der Welt aus der sicheren Burg unserer eigenen Wahrheit heraus betrachten, aber nicht in die Täler von Leid und Verzweifelung der Nahen und Fernen hinabsteigen: Können wir dann zu Jesus sagen, dass wir ihn lieben?

*

In der Radikalität unserer Optionen, wenn wir sie täglich leben wie Jesus und mit Blick auf all die Herausforderungen und Aufgaben, die sich uns konkret heute stellen, zeigt sich das Maß unserer Liebe zu IHM. Jesus beschließt sein Gespräch mit Petrus, indem er ihm ankündigt, dass er in seinem Alter gebunden sein werde und man ihn dorthin führen werde, wohin er nicht will. Nach diesen Worten sagt er zu ihm: „Folge mir nach.“

Der Hirte folgt Jesus, weil er ihn liebt, und er folgt ihm ebenfalls als Jünger, um zu lernen, so Hirte zu sein wie er. Wie der um Christi willen gefangene Paulus es tat vor Festo, Agripa und Berenice.

Mit Blick auf Paulus, wie auch auf viele andere Glaubenszeugen in unserem geliebten Kontinent, eingeschlossen jene Bischöfe, welche ihr Leben für IHN

hingaben, möchte ich heute in besonderer Weise an zwei Bischöfe aus Zentralamerika erinnern: *Monseñor Óscar Arnulfo Romero* und *Monseñor Juan Gerardi Conedera.* Für sie alle bedeutete Christus das Leben – *und für IHN gaben sie ihr Leben. Jesus, verleihe uns die Kraft, dasselbe zu tun.*

Jürgen Werbick

40 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil
Eine kritische Positionsbestimmung*

Ein Konzil der Kirche über die Kirche

Vor vierzig Jahren ist das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen. Kein Konzil der Kirchengeschichte war wie dieses auf ein Thema konzentriert: auf das Selbstverständnis, die Strukturen und die Sendung der Kirche. Ist es gut, wenn sich die Kirche selbst so sehr in den Mittelpunkt stellt? Es war unerlässlich. Denn die Kirche war sich selbst und vielen Menschen, die sich mehr oder weniger ausdrücklich zu ihr zählten, zum Problem geworden. Welche Aufgabe hatte sie in der „Welt von heute", und wie musste sie demnach ihr Verhältnis zur Welt bestimmen? War sie mit ihrer Struktur nicht im Mittelalter stecken geblieben und gar nicht fähig, ihren Ort in der Welt von heute zu finden?

Diese Fragen sind in den vierzig Jahren seither nicht von der Tagesordnung verschwunden, auch wenn man vielleicht sagen muss, dass in den letzten Jahrzehnten die Strukturfragen immer mehr in den Vordergrund getreten sind. Klar, die rasanten, krisenhaften Veränderungen etwa in der Kirche Deutschlands erzwingen nachhaltige Strukturentscheidungen, will man Gemeinden und Bistümer zukunftsfähig machen. Aber Strukturentscheidungen allein können den Weg in die Zukunft der Kirche nicht bahnen, vor allem solche nicht, die sich vor den wichtigsten Strukturfragen drücken und alles zur Disposition stellen nur nicht die Tabu-Fragen zur Gestalt des kirchlichen Amtes und zur Mitbeteiligung der Laien an der Verantwortung für die Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil könnte man lernen, dass die Strukturfragen von der Frage nach der Sendung der Kirche her bearbeitet werden müssen. Wozu ist die Kirche da? Das Konzil musste eine neue Antwort auf diese Frage finden, denn es war immer weniger einleuchtend, dass sich die Kirche als eine feste Burg verstand, in die die Menschen sich vor den Wirrnissen der Welt draußen flüchten müssen, um in ihr – und in ihr allein – auf

---

* Adventsrede 2005 in der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg.

sicherem Weg ihrem endzeitlichen Heil entgegen zu gehen. Dass Gottes Herrschaft – die Herrschaft seines guten Willens – nicht eine rein jenseitige Angelegenheit war und auch nicht eine rein kirchliche; dass die Kirche nicht der Wartesaal auf eine bessere, himmlische Zukunft sein konnte, diese Einsicht war kirchlich vielleicht im 19. Jahrhundert in den Hintergrund gedrängt worden. Nun aber verlangte sie gebieterisch ihr Recht. Gottesherrschaft beginnt hier und jetzt, wo die Menschen sich dafür in Anspruch nehmen lassen, die Wirklichkeiten ihres Lebens und der Welt auf ihre Gottes-Zukunft hin zu verändern, dem guten Willen Gottes Raum zu geben im Alltag des eigenen Lebens und der Geschichte, in der die Völker und Nationen ihren Weg suchen. Was ist dann die Aufgabe der Kirche – mitten in der Welt von heute?

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* widmet sich ganz dieser Frage, und sie ist in dieser Hinsicht ein Markstein auf dem Weg der Kirche ins 21. Jahrhundert geworden. Das Vorwort gibt den tragenden *Basso continuo* der ganzen Konstitution vor: Sie beschreibt die „engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“ in bewegenden Worten (Art. 1):

> „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“

In dieser Solidarität weiß sich das Konzil dazu gerufen, „allen darzulegen, wie es Gegenwart (praesentiam) und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht“ (Art. 2). Das Wort *Präsenz* formuliert hier glücklich den theologischen Leitgedanken des gesamten Textes: Die Kirche bekennt sich zu ihrer Präsenz in der Welt von heute, zu ihrer Zeitgenossenschaft: sie „erfährt sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (Art. 1). Diese Zeitgenossenschaft fordert sie freilich zu ihrem spezifischen Dienst an der Welt hier und heute heraus: Sie will „nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters (Lat.: Paracliti), das Werk Christi selbst weiterführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit (besser: für die Wahrheit)

Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (Art. 3). Der Kontext des zuletzt zitierten Verses aus dem Markusevangelium, aber auch die geschichtliche Erfahrung wird es nahe gelegt haben, die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi auf Diakonie – auf den selbstlosen Dienst – zu verpflichten und sie in Distanz zu bringen zu den Großen dieser Welt, die die Kleinen beherrschen und ausbeuten, statt ihnen zu dienen (vgl. Mk 10, 44–45). Die Sendung der Kirche ist *diakonale Präsenz* in der Welt: Sie leistet den Dienst des Zeugnisses für die Wahrheit, damit die Menschen zum Leben in Fülle finden können (vgl. Joh 10, 10). Aber sie leistet diesen Dienst nicht gleichsam von außerhalb oder als „Darüberstehende“ von oben her, sondern in Zeitgenossenschaft und Solidarität mit denen, denen er gilt; sie leistet ihn, indem sie „in hoc mundo exsistit et cum eo vivit atque agit“ (Art. 40), so sehr sie freilich aus Christus und dem Heiligen Geist und nicht aus der Welt ist.

Das Konzept der diakonalen Präsenz in der Welt und der Zeitgenossenschaft mit den Menschen der Welt von heute bringt es nach *Gaudium et spes* mit sich, dass nicht nur zur Sprache kommt, was die Welt der Kirche verdankt, sondern eben auch dies: „wie viel sie (die Kirche; J. W.) selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (Art. 44). In ihrem Dienst an der Welt und für die Welt ist die Kirche auch empfangende; ja sie „bekennt sogar“ – so der Kommentar von *Yves Congar* zur zitierten Stelle – „dass sie dem Widerspruch ihrer Gegner und Verfolger etwas zu verdanken hat. Diese Widerstände sind nicht nur negativ. Sie stellen auch Fragen an die Kirche dar; oft befreien sie durch das Feuer, durch viele Zerstörungen und Tränen hindurch die Kirche von dem Gewicht ihrer Oberflächlichkeiten, von den Fesseln ihrer Illusionen“[1]. Damit die Kirche sich solchen und anderen für sie förderlichen Erfahrungen in Geschichte und Gegenwart öffnen kann, müssen die Gläubigen „in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen. Das Wissen um die neuen Wissenschaften, Anschauungen und Erfindungen sollen sie verbinden mit christlicher Sittlichkeit und mit ihrer Bildung in der christlichen Lehre, damit religiöses Leben und Rechtschaffenheit mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem täglich wachsenden Fortschritt bei ihnen Schritt halten und sie so alles aus einer umfassenden christlichen Haltung zu beurteilen und

1 Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, 418.

zu deuten vermögen“ (Art. 62). Dieses Eingehen der Kirche in und ihr Sich-Einlassen auf die Welt nimmt Maß an der Menschwerdung des Gottessohnes:

> „Das Wort Gottes, durch das alles geworden ist, ist selbst Fleisch geworden und ist, auf der Erde der Menschen wohnend, als wirklicher Mensch in die Geschichte der Welt eingetreten, hat sie sich zu eigen gemacht und in sich zusammengefasst. Er offenbart uns, ‚dass Gott die Liebe ist’ (1 Joh 4, 8), und belehrt uns zugleich, dass das Grundgesetz der menschlichen Vervollkommnung und deshalb auch der Umwandlung der Welt das neue Gebot der Liebe ist. Denen also, die der göttlichen Liebe glauben, gibt er die Sicherheit, dass allen Menschen der Weg der Liebe offen steht und dass der Versuch, eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich ist“ (Art. 38).

Gaudium et spes greift also auf die Inkarnations-Christologie zurück, um das Mitleben der Kirche mit den Menschen im jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext zu normieren und ihr Zeugnis *in consortione* humani generis theologisch zu beschreiben. Inkarnation bedeutet christologisch, dass der Fleisch gewordene Logos, der „treue Zeuge“ (Offb 1, 5) des guten Willens Gottes und seiner weltverwandelnden Macht, dem menschlichen Leben eben nicht äußerlich bleibt, sondern als wahrer Mensch an ihm teilnimmt, um den Menschen am göttlichen Leben – an der Liebe und der Hoffnung, die es den Menschen mitteilt – Anteil zu geben: als der „Hohepriester“ (vgl. Hebr 4, 15; 5, 2), der mitfühlen kann mit unserer Schwäche und wie wir alle in Versuchung geführt wurde, der fähig ist, Verständnis aufzubringen für die Menschen in ihren Höhen und Abgründen. Kirche und Gläubige haben ihr Zeugnis abzulegen inmitten der „consortio“, der Erfahrungs-, der Hoffnungs-, der Befreiungs- wie der Schuld- und der Scheiternsgeschichte der Menschen, in deren Mitte sie sich vorfinden. Und das ist nicht nur eine taktische Vorgabe: damit man sie besser oder überhaupt erst versteht und sich ihnen verständlich machen kann; sondern entscheidend deshalb, weil sie nur so die vorbehaltlose Menschenzuwendung und Menschen-Aufmerksamkeit Gottes selbst bezeugen können.

Hat die Kirche seither ihre Hausaufgaben gemacht, die ihr von der Pastoralkonstitution ins Pflichtenheft geschrieben wurde? Oder hat sie sich wieder eher auf sich selbst zurückgezogen – auf strukturelle Selbstbehauptung oder eben auf die oft so nervenden Strukturdebatten? Hat sie ihre zentrale Aufgabe im Blick behalten: die dienende, diakonale Gegenwart mitten unter den Men-

schen, das Dasein in der Zeit- und Schicksalsgenossenschaft mit ihnen, das nicht immerzu danach schielt, wie sie selbst möglichst gut dabei wegkommt?

Soviel sollte auch in den gegenwärtigen Debatten um die Gestalt der Kirche in der Zukunft klar sein: Die Strukturen der Kirche haben Dienstfunktion. Wo das Festhalten an ihnen mehr oder weniger zum Selbstzweck wird, machen sich Kirchen und ihre Repräsentanten – gegen das Selbstverständnis etwa des Paulus – zu Herren des Glaubens, wo sie Diener und Dienerinnen der Glaubens- und Lebensfreude sein sollen (vgl. 2 Kor 1,24). Die kirchlichen Strukturen haben Dienstfunktion, weil Kirchen selbst nicht mehr und nicht weniger sein dürfen als Dienerinnen am Glaubenkönnen, an der Glaubens- wie an der Lebensfreude der Menschen. *Jacques Gaillot* hat es ihnen ins Stammbuch geschrieben: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts." Bevor wir über kirchliche Strukturfragen reden, müssten wir etwas genauer wissen, wozu und woraufhin die Kirche zu dienen hat, wofür sie gut ist und davon ausgehend: wie die Strukturen der Kirche diesem Dienst dienen können.

Die Neigung geht in der katholischen Ekklesiologie traditionellerweise in die entgegengesetzte Richtung: Sie sieht die Strukturen in der Einsetzung der Kirche durch ihren Herrn vorgegeben und bestimmt von den gegebenen Strukturen her, was das für ein Dienst sein soll, den die Kirche für sich beanspruchen darf. Jede andere Sichtweise wird als funktionalistisch abqualifiziert. Vielleicht könnte man hier besser als in der Vergangenheit falschen Alternativen aus dem Weg gehen. Von dem Herrn Jesus Christus, der mit seiner Kirche „den Anfang gemacht" hat, „indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes" (*Lumen gentium* 5), ist der Kirche mit auf ihren Weg gegeben worden, dass sie zu tun und zu bezeugen hat, was Er getan hat; und es ist ihr deshalb der Heilige Geist mitgeteilt, in dem sie „die Sendung (empfängt), das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar" (*Lumen gentium* 5). Alles andere an kirchlichen Strukturbildungen dient dieser Sendung und hat von ihr her seine Legitimität. Das gilt von der konkreten Ausgestaltung des Verkündigungsdienstes wie der sakramentalen Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft; es gilt für uns Katholikinnen und Katholiken auch im Blick etwa auf das Petrusamt, das der Einheit des Zeugnisses und der „Unverirrlichkeit" der Kirche in ihrer Sendung dient und so eine für uns unaufgebbare Bedeutung in der Kirche hat. Von vielen konkreteren Ausgestaltungen kirchlicher Strukturen gilt aber

nicht: So musste es kommen, weil die Sendung der Kirche es genau so erforderte, sondern eher: So konnte es legitimerweise kommen; von manchen aber auch: So hätte es nicht kommen dürfen, wenn sich die Kirche an ihrer Sendung gemessen hätte.

Es ist natürlich unrealistisch, die Strukturdebatte im kirchlich luftleeren Raum zu führen und unabhängig von gegebenen Strukturen theologisch entwerfen zu wollen, wie die Strukturen „eigentlich“ aussehen müssten, damit sie der Sendung der Kirche wirklich dienen. Aber es erscheint mir keineswegs unrealistisch, einem kirchlichen Strukturkonservatismus wie einem pragmatistischen Hang zur Strukturanpassung gegenüber daran zu erinnern, wofür die kirchlichen Strukturen da sind, damit etwas klarer werden kann, welche Veränderungen möglich, ja nötig sind und welche Anpassungen offenkundig in die falsche Richtung gehen, weil sie von der Sendung der Kirche wegführen.

Die Kirche: Dienerin des Evangeliums und der Menschen

Lassen wir uns von Paulus vorgeben, wozu die Kirche dient und wie die Menschen, die in ihr Verantwortung tragen, den Dienst und die Sendung der Kirche konkret wahrnehmen. „Helfer zu eurer Freude“: Menschen, die das sein können, haben selber teil an der Freude, der sie dienen. Sie verlieren – auch in Zeiten des „Misserfolgs“, der geistlichen Dürre und der geistlichen wie der leibhaften Kraftlosigkeit – nicht so schnell die Freude darüber, dass Menschen, denen sie Weggefährte und Weggefährtin sein dürfen, in ihr Leben hineinfinden und dabei von Gott berührt werden, ob sie das selbst so deuten oder nicht. Wer sich darüber freuen kann, dem fällt auch die „Selbstlosigkeit“ leicht, die den Dienst in der Spur des Diakons Jesus Christus erst wirklich fruchtbar macht. Freude ist selbstlos. Sie gönnt den Anderen, was *ihnen* Freude macht und Lebendigkeit schenkt. Dann darf sie auch Freude darüber sein, dass *ich* daran beteiligt sein durfte. Solche Selbstlosigkeit lässt die geistliche Kraft von mir ausgehen, derer ich mich freuen darf, wenn sie mir denn geschenkt ist – und die ich erbitte, wenn ich sie nicht mehr in mir fühle. Sie lässt frei, was den anderen zugute kommen soll. Sie gibt es frei und hofft darauf, dass andere mir ins Leben und zur Freude Gottes helfen werden, wenn ich ihrer bedarf.

Das ist wahrscheinlich zu groß vom kirchlich-alltäglichen Dienst an der Glaubens- und Lebensfreude der Menschen geredet. Es sagt mehr darüber aus, wo wir hin möchten, als darüber, was wir jetzt tatsächlich leben. Aber

wir möchten doch, dass diese geistlich-menschlich so unbestreitbare Wahrheit *Wirklichkeit* wird, im eigenen Leben und im Leben der Kirche. In diesem Sinne die Bereitschaft zu mehr ekklesial-diakonaler Selbstlosigkeit anzumahnen[2], das hat zuerst und vor allem, aber nicht ausschließlich, spirituelle Bedeutung und Dringlichkeit. Es hätte auch eine nicht zu vernachlässigende gesellschaftliche und natürlich eine kirchlich-strukturelle Bedeutung. Wenn sich Institutionen auf dem Forum der *Zivilgesellschaft* präsentieren und engagieren, also da, wo öffentliche Präsenz und gesellschaftlicher Einfluss eben nicht mehr durch obrigkeitliche Machtausübung oder verwaltungsähnliches Handeln gewährleistet werden, müssen sie durch Glaubwürdigkeit und Sachgerechtigkeit ihres Angebots – ihres Dienstes – überzeugen. Glaubwürdig sind hier allein Institutionen, deren selbstloses Handeln nachvollzogen und als wirklich hilfreich wahrgenommen wird. Man darf den Kirchen hier einiges zutrauen. Aber noch rechtfertigen sie dieses Zutrauen nur begrenzt; noch ist die öffentliche Wahrnehmung kirchlichen Handelns weithin von der Erfahrung mit kirchlicher Interessen- und Einflusspolitik bestimmt – und eben von einem Strukturkonservativismus, bei dem sich das „Publikum" oft ratlos bis aggressiv fragt, wozu der denn dient außer zur Selbstbehauptung und Einflusswahrung. Es wäre naiv, wenn man annähme, die Kirchen kämen ganz ohne solche Selbstbehauptungs-Politiken aus. Aber ebenso naiv wäre es, diese öffentliche Wahrnehmung für kirchlich und spirituell unproblematisch zu halten.

Das diakonisch-selbstlose Engagement kirchlichen Handelns, speziell der Verkündigung, der sakramentalen Feier der schon gegenwärtigen Gottesherrschaft und des leibhaft diakonalen Handelns hat Maß zu nehmen an der Diakonie Jesu Christi selbst; in johanneischer Auslegung kann sie als die Grund-Vorgabe allen kirchlichen Engagements gelten: Wenn Er gekommen ist, damit die Menschen das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10), dann kann es der Kirche in all ihrem Handeln nur darum gehen, den Menschen zu helfen, in das Leben, das ihnen von Gott geschenkt und zugedacht ist, hineinzufinden und Zutrauen zu fassen, so dass es ihnen zum Versprechen wird und sie an das Wahrwerden dieses Versprechens glauben können, dass sie ihm selbst dienen können. Mit dieser christologischen Normierung wäre kirchli-

---

2 Für den Religionsunterricht in der Schule hat Ottmar Fuchs diese ekklesiale Selbstlosigkeit als konstitutiv eingefordert. Aber sie müsste ein Grundzug aller ekklesialen Praxis sein, eben auch der Verkündigung. Vgl. von Ottmar Fuchs den Aufsatz: Der Religionsunterricht als Diakonie der Kirche!?, in: Katechetische Blätter 114 (1989), 848–855.

ches Handeln davor gefeit, sich vor allem als gesellschaftliche Dienstleistung – etwa zur Abfederung der allgemeinen Lebensrisiken, zur „Kontingenzbewältigung“ – profilieren zu wollen und sich damit strukturell und ideell in unsere Dienstleistungsgesellschaft und ihre Markt-Prioritäten einzupassen; wäre es aber auch davor gefeit, als bloß gruppen-interessebedingt wahrgenommen zu werden.

Glaubwürdigkeit gewinnt, wem man – wenigstens in „kleinen Dosen“ – die Selbstlosigkeit, das *Von-sich-selbst-Absehen-Können* ansieht. Die Unterstellung, hier werde dann doch nur auf besonders raffinierte Weise Reklame gemacht und Wasser auf die eigenen Mühlen geleitet, ist natürlich immer möglich. Aber es kommt schon darauf an, wie nachhaltig man dieser Pauschalunterstellung, mit der man jedes menschlich-gesellschaftliche Engagement in Misskredit bringen und sich vor seinem Anspruch in Sicherheit bringen kann, Nahrung gibt. „Kirchen-Menschen“ stehen zuerst und entscheidend im Dienst Gottes. Aber dieser Gott ist nach biblischer Grundüberzeugung ein Gott für die Menschen, dazu entschlossen, ihnen ein Leben zu schenken, in dem sie finden können, wonach sie sich mit allen Fasern ihres Herzens sehnen. So sind die „Diener und Dienerinnen Gottes“ in der Diakonie des Messias Jesus, für Gottes Entschlossenheit – für sein Lebens-Versprechen – in Dienst genommen und darauf verpflichtet, dass es ihnen im Entscheidenden um *nichts anderes* geht.

Das sagt sich so schnell, gerade auch dann, wenn die Menschen diese „Selbstlosigkeit“ nicht mehr glauben und das Wort vom Dienst als Trick beargwöhnen. Es hilft nichts: Mit diesem Argwohn müssen die Menschen im Dienste Gottes leben. Sie können sich nur bemühen, ihm so wenig Nahrung zu geben wie irgend möglich, ohne sich von ihm manipulieren und zur Anpassung an das heute besonders hoch Geschätzte verführen zu lassen. Auch das kirchliche Handeln entgeht eben nicht dem gesellschaftlichen „Gesetz“, dass nur denen eine gute Botschaft zugetraut wird, die nicht nur so reden, wie „sie müssen“, weil das Eigen-Interesse und das Streben nach dem eigenen oder dem Gruppen-Vorteil sie im Griff haben. Die gute Botschaft ist eine Botschaft der „Freien“, derer, die nicht so reden müssen, sondern selbst Beschenkte sind – so frei sind herzuzeigen und zu teilen, was ihnen geschenkt ist. Ihr Dienst hat sich deshalb auch daran zu bewähren, dass die Menschen, denen er angeboten wird, diese Freiheit wahrnehmen und das Geschenk, das ihnen da gezeigt und angeboten wird, als Geschenk erfahren können. Verkündigung und die Praxis der Kirche im Ganzen werden von dem Geschenk

des Glaubens Zeugnis geben können, wenn sie „Biotope der Ermutigung“ pflegen und gute Orte offen halten, an denen Menschen mit ihrer Freude und ihrer Trauer, mit ihrer Bedürftigkeit, ihrer Sehnsucht und ihrer Hoffnungslosigkeit, mit ihrem Zorn, ihrer Wut und ihrer Ratlosigkeit Aufnahme finden, eine „spirituelle Atmosphäre“ – um ein Modewort aufzugreifen – in der ihnen etwa dies zugänglich werden kann:

- Orte der Achtsamkeit und des Verweilens, an denen wirklich *sie* vorkommen dürfen, nicht nur ihr Kunden- oder Selbstdarsteller-Ich, an denen sie willkommen sind mit dem, was sie bewegt und was sie einbringen können;
- Orte der „Un-Voreingenommenheit“, wo man sich nicht dagegen schützen muss, missbraucht zu werden;
- Asyl-Orte für übergroße Fragen und übergroße Hoffnungen, wo man nicht gleich wieder mit kleinen Antworten und „realistischen“ Perspektiven abgespeist wird;
- Orte, an denen das Entmutigende nicht verschwiegen wird, der Trost nicht zu billig ist, aber auch nicht verschmäht wird; Orte, an denen die Reste von Mut und Hoffnung geteilt und erbeten werden, mit denen Menschen sich in das *jetzt* Anfangende hineinwagen; in Gottes gute Herrschaft, die darin anfängt;
- Orte, an denen sie dankbar feiern, was ihnen geschenkt ist;
- Orte, an denen Menschen mit der Leidenschaft für Gerechtigkeit angesteckt werden, so dass sie sich nicht mit „weniger“ abspeisen und dafür in Dienst nehmen lassen, dass hier und jetzt schon mehr Menschen-Gerechtigkeit geschieht;
- Orte also, zuletzt gesagt, aber natürlich primär, wo ihnen die guten und wahren Worte des Evangeliums „gegeben“ werden und nicht nur Steine, die ihnen geistlich und mitunter geradezu körperlich nur noch „im Magen liegen“; gute, *zugängliche* Orte, die den zugänglichen Gott Israels und Jesu Christi bezeugen.

Dazu dient die Kirche. Und wenn sie dafür nicht dient, verfehlt sie *heute* ihre Sendung, selbstverständlich unbeschadet dessen, dass in ihr strukturell und was die Lehre der Katechismen oder des hierarchischen Lehramtes angeht, alles „in Ordnung“ sein mag. Dieses Richtigsein und Rechthaben ist offenkundig dramatisch zu wenig, wenn es um Dienst und Sendung der Kirche geht. Deshalb müssten – auch strukturell – die Bedingungen dafür bedacht werden, dass die Kirche nicht nur Recht hat, sondern der Glaubens- und Lebensfreude der Menschen dient, so dass sie das Wort des Schöpfers über

seine Schöpfung mitsprechen und mitempfinden könnten: Ja, dieses Leben ist sehr gut und sehr schön.

Jetzt also doch die Strukturen. Dienende Strukturen?

Dienende Strukturen, das bedeutet kirchlich: Sie müssen dazu dienen, dass Menschen ihr Leben aus dem Glauben an das Evangelium in liebender Solidarität mit den Nächsten und den notleidenden Fernen auf Gottes gute Herrschaft hin leben können und Räume finden, in denen Gottes geist-volle Güte in ihr Alltagsleben – mehr oder weniger ausdrücklich sakramental – „einsickern" kann. Solcher Lebens-Nähe müssen alle kirchlichen Institutionen verpflichtet sein. Und das heißt sehr konkret: Sie müssten eine Seelsorge ermöglichen, die nahe am alltäglichen Leben der Menschen ist, lebensbegleitend und Räume öffnend oder bereithaltend, in denen wenigstens in Ansätzen geschehen kann, was von den guten Orten eben gesagt wurde. Man kann Zweifel daran haben, ob die gegenwärtigen Restrukturierungsüberlegungen und die entsprechenden Maßnahmen in den Diözesen dieser Priorität Rechnung tragen. Und man wird dann auch fragen, *wozu sie eigentlich dienen*. Das ist gewiss eine gefährliche Frage; sie wird leicht denunziatorisch, zur rhetorischen Frage, die in Wahrheit eine Unterstellung ist. Man sollte versuchen, diese Frage ehrlich zu fragen, auf allen kirchlichen Ebenen – und sich die Antwort nicht zu leicht machen.

Ich verrate kein Geheimnis, wenn ich davon spreche, dass in den Gemeinden vor Ort, die gewiss nicht so, wie sie sind, bleiben können und wohl auch nicht alle als selbstständige Gemeinden bleiben können, die eben gestellte Frage: Wozu dient das denn wirklich? ganz konkret an die übergeordneten kirchlichen Instanzen gerichtet wird. Das ist eine Frage „unterhalb" ekklesiologischer Richtigkeit, die man damit nicht bestreiten will. Wenn man es genauer wüsste, würde man natürlich zugeben, dass die episkopal-primatiale Struktur der Kirche unaufgebbar, weil von ihrem Herrn so gewollt ist. Aber gerade deshalb fragt man eben doch unverdrossen nach dem Warum und Wozu und bleibt relativ unbefriedigt mit der „richtigen" Auskunft, es müsse so sein. Wozu dient das? Vieles wäre hier zu erklären und würde dann auch mehr oder weniger eingesehen, wenn nur wenigstens ansatzweise die Erfahrung gemacht wird, dass es *dient*, was ja wesentlich mehr meint, als dass es funktioniert (was schon nicht wenig wäre und allzu oft ziemlich vermisst wird). Dienende Strukturen: Die kirchliche Soziallehre hat hier das Konzept der *Subsidiarität* entwickelt und im gesellschaftlichen Bereich mit Nachdruck

geltend zu machen versucht. Seit *Quadragesimo anno* versteht man das Subsidiaritätsprinzip als Option für die Zuständigkeit der jeweils niedrigeren – „basisnäheren", genauer: der personalen Eigenverantwortung des einzelnen Menschen näheren – Sozialverbände gegenüber den Eingriffsrechten übergeordneter sozialer Institutionen. Damit verbunden ist „für den Fall, dass das Tätigwerden der übergeordneten Handlungseinheit erforderlich erscheint, eine Option für die jeweils schonendere Form des Eingriffs, die zunächst nicht auf die Übernahme von Kompetenzen abzielt, sondern darauf, durch Hilfestellung (subsidium) die Funktionsfähigkeit der kleineren Lebenskreise zu stärken und wiederherzustellen."[3]

Schon Papst Pius XII. hat wiederholt die strukturelle Weisheit des Subsidiaritätsprinzips auch für die Strukturen der Kirche geltend gemacht. Ja, auch hier gibt es mit dem Primat des Papstes und der Gewissen den Primat der Selbstverantwortung, der es erfordert, nicht ohne Not in die Kompetenzen der „basisnäheren" kirchlichen Gemeinschaften einzugreifen. Der *Primat des Papstes* soll der Einheit im Zeugnis dienen. Der *Primat des Gewissens* soll die Freiheit der Christenmenschen in Kirche und Welt schützen. Der *Primat personaler Eigenverantwortung* soll das Engagement der Menschen in der Kirche und für die Kirche schützen; er soll verhindern, dass in der Kirche der Geist ausgelöscht wird, der in den Charismen der Glaubenden und um ihren Glauben Ringenden die Kirche zu einer geistlichen Wirklichkeit macht.

Die strukturelle Glaubens- und Lebens-Weisheit des Subsidiaritätsprinzips verpflichtet – kirchlich wie gesellschaftlich – zur Solidarität des Dienstes: Die kirchlichen Strukturen müssen so sein, dass sie die elementaren Glaubens- und Lebensgemeinschaften vor Ort – das sind nicht notwendigerweise und in jedem Fall die bisherigen Ortsgemeinden – schützen, inspirieren und in der verheißungsvollen Wahrheit des Evangelium halten. Die kirchlichen Strukturen müssen so sein, dass sie den hier gelebten und gefeierten Glauben nicht unnötig uniformieren, damit die Glaubens- und Lebensfreude an der Kreativität des Gottesgeistes in den Menschen nicht Schaden leidet. Die kirchlichen Strukturen müssen so sein, dass die unverwechselbare Identität des Christlichen gegen die Zerfaserung des „Jeder nach seinem eigenen Geschmack" nachhaltig zur Geltung gebracht werden und das Zeugnis für die Güte und Menschenfreundlichkeit des Gottes Israels und Jesu Christi un-

---

3 A. Baumgartner: Stichwort „Subsidiarität", in: Kasper, W. u. a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, 1076f., hier 1076.

missverständlich bleiben kann. Kirchliche Strukturen müssen aber auch auf allen Ebenen so sein, dass sie den Menschen die Freiheit der Kinder Gottes erlauben, so dass man ihnen die Glaubensfreude ansieht und nicht den Gewissenszwang. Das ist nicht nur kirchlich-strukturell zu gewährleisten. Aber die Strukturen können so sein, dass man nahe daran ist, mit *Friedrich Nietzsche* zu sagen: „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen!“[4] Kirchliche Strukturen müssen also – alles in allem und soweit es an ihnen liegen kann – die bestmöglichen Bedingungen dafür schaffen, dass in den Menschen Glaube, Liebe und Hoffnung wachsen können, dass Klein-Gläubige und Klein-Mütige so zusammengeführt werden, dass sie einander mit ihrem kleinen Glauben und ihrem kleinen Mut beistehen und ihren Mut zum Glauben aus Gottes Gnade erneuern.

Kirche: Gemeinschaft wechselseitiger Ermutigung

Vielleicht sind wir hier erst am zentralen Punkt: Menschen brauchen die Kirche, weil sie in ihr den Mut – die Ermutigung – finden können, sich in Gottes Zukunft hineinzuwagen. In ihr ist der Geist lebendig – will er lebendig sein –, der nach dem Neuen Testament „Paraklet“ heißt: Ermutiger-Geist. Es wäre jetzt darüber zu sprechen, wohl auch darüber zu klagen, wie in der Kirche dieser Ermutiger-Geist so nachhaltig ausgelöscht wird, auch dadurch ausgelöscht wird, dass man die Charismen der Menschen vor Ort missachtet; entscheidend auch durch eine Atmosphäre der Kleinmütigkeit und Kleinkariertheit, des Misstrauens, der Bürokratie, eines immer noch nicht überwundenen Klerikalismus. Die Klage wäre wohl am Platz, aber man sollte sich ihr nicht zu ausgiebig hingeben. Sie kann nämlich den Blick dafür verstellen, wie dieser Geist eben doch wirkt, wie er Menschen Mut macht zu Schritten in eine Zukunft hinein, die wir wohl alle faszinierend fänden, wenn sie uns schon in den Blick gekommen wäre.

Ich will am Ende dieses Beitrags Menschen in den Blick rücken, an denen dieser Mut sichtbar wird; zunächst sicher Menschen, die im Blickfeld der Öffentlichkeit stehen oder standen und Mut machen; die etwas davon herzeigen, was der Ermutiger-Geist in der Kirche bei Menschen erreicht, die sich von ihm inspirieren lassen. „Menschen der Überschreitung“, „Offenhalter-

---

4 Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra II. Von den Priestern (Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke, hg. von Colli, G./Montinari, M., München/Berlin 1980, Bd. 4, 118).

Menschen“ möchte ich sie nennen. Und ich versuche, mich – und die Leserin/den Leser – an die „Offenhalter-Menschen“ zu erinnern: solche, die ich selbst kennen gelernt habe, von Angesicht zu Angesicht oder vom Hörensagen durch Geschichten, in Bibel und Kirche. „Geht nicht gibt’s nicht“ war für sie kein starker Handwerkerspruch, sondern Lebens- und Glaubensweisheit. Weil Gott kommt, kann alles anders werden – und zwar jetzt schon. Wenn Gottes Zukunft kommt, geht alles, was gehen muss, wenn die Menschen Zukunft haben sollen. Es gibt die Mauern nicht, die „wir“ nicht mit „unserem“ Gott überwinden könnten (vgl. Ps 18, 30), die *sie* mit ihrem und unserem Gott nicht überwunden haben. Es gab gewiss die harten Grenzen des Faktischen, an denen sie – im begrenzten Blick dieser Welt – gescheitert sind. Aber das war für sie nie die unveränderlich-letzte Wirklichkeit. Sie haben darüber hinaus gelebt und geliebt; sie haben das Überschreiten gelebt – auch wo sie nicht über das hinweg kamen, was ihnen widerfuhr.

Ich denke – hier in diesen Räumen in besonderer Weise nahe liegend – an Bischof *Oscar Romero*: Die Erfahrung der Not und der Unterdrückung hat ihn dazu gebracht, eine rückwärtsgewandte Gläubigkeit hinter sich zu lassen und sich denen zuzuwenden, für die ihm sein bischöfliches Amt Verantwortung übertrug. Und er hat sich zu dieser letzten Überschreitung herausfordern lassen: auf sein Leben nicht ängstlich fixiert zu sein, wenn es darum ging, den ihm Anvertrauten mit der Wahrheit zu Hilfe zu kommen.

Im Blick habe ich *Frère Roger Schutz* aus Taizé. Wie hat er die Überschreitung des scheinbar Unabänderlichen gelebt und wie lebt er sie immer noch! So glaubwürdig, dass ihm sogar der spätere Papst *Benedikt XVI.* beim Requiem für *Johannes Paul II.* in die Kommuniongemeinschaft der katholischen Kirche zuließ. Nur ein kleines Zeichen bei so viel Unheil und Ausweglosigkeit in unserer Welt. Nicht mehr ganz so klein, wenn man an die Verhärtungen denkt, die Frère Roger überwinden half. Wie schrecklich, dass wir diesen Menschen der Überschreitung nicht mehr unter uns haben. Aber wir dürfen daran glauben, dass ihn die große Überschreitung in seine Vollendung geführt hat.

Ich habe im Blick *Rupert Neudeck*, Initiator des Notärztekomitees und der Aktionen von Cap Anamur, bei denen 11 000 Vietnamesen vor dem Ertrinken oder Verdursten auf hoher See gerettet wurden. Menschenrechte sind unteilbar, überall auf unserer Welt unbedingt verpflichtend, auch wenn die Regierenden viele Unterschiede machen. Neudeck nimmt es wörtlich. Geht nicht gibt’s nicht: Rupert Neudeck, ein Mensch der Überschreitung.

Ich möchte von solchen „Menschen der Überschreitung“ lernen, nicht klein beizugeben, wenn ich *jetzt* noch nicht weiß, wie die schlimmen Dinge anders werden können, wie es etwa mit der Kirche weitergeht. Ich möchte von ihnen lernen, nicht selbst zynisch und mutlos zu werden, wenn die Apparatschiks in Welt und Kirche wieder einmal die Oberhand behalten. Vor allem aber möchte ich von diesen Menschen das Zutrauen darauf lernen, dass Gottes guter Ermutiger-Geist das Angesicht unserer Welt zu verwandeln anfängt – und dass ich dann geistesgegenwärtig genug bin, das jetzt möglich Gewordene zu tun. Es ist lebens- und geistnotwendig, sich an solche Menschen der Überschreitung zu halten, im Großen und im Kleinen, an Große und Kleine: an den guten Papst Giovanni, an die von ihrem Mann verlassene Frau im Dorf, die sich von der schweren Behinderung ihres Sohnes nicht den Mut rauben lässt. Für Christinnen und Christen ist es glaubensnotwendig und Glauben stiftend, auf den zu schauen, der uns die Überschreitung – lateinisch: die *Transzendenz* – vorgelebt hat: Die Schrift nennt ihn den „Wegöffner“ (archegos; Apg 3,15; 5,30f.; Hebr 2,10; 12,2), da er den Weg in Gottes Herrschaft öffnet. Mit ihm kam sie in die Welt. Wie er den Vater „im Himmel“ bezeugte und erfahrbar machte, das öffnete den Menschen den Weg in Gottes Zukunft. Und wenn der Himmel – Gottes Reich – offen steht, so gibt es auch für uns Wege hinein.

Allzu oft kaum zu glauben – in den Räumen des Schweigens, die jede Hoffnung und auch die Klage noch verschlucken; angesichts der Unbeweglichkeit aus Angst vor dem, was noch kommen könnte. Dann kommt es darauf an, die letzten Reste von Glaube und Hoffnung zusammenzulegen. Vielleicht wird es für uns alle reichen – so wie es damals gereicht hat bei der Brotvermehrung, als die Hungernden das Wenige zusammenlegten, das sie noch hatten. Es wird reichen, denn Er hat uns den Weg geöffnet und den Geist mitgegeben, dass wir unterwegs nicht geistlich verhungern. Israel, das ersterwählte Volk, hat diese Erfahrung in den schlimmsten Stunden gemacht: Es wird reichen, wenn wir teilen, was uns bleibt. Es kann kein Zufall sein, dass der alte Ehren-Name dieses Volkes „Hebräer“ mit dem Wortstamm für *Überschreitung* gleich lautet.

Der Ehrenname „Kirche“ – wörtlich: dem Herrn gehörend und von ihm deshalb nicht und niemals verloren gegeben – könnte uns ermutigen, von Israel und den Menschen der Überschreitung mitten unter uns zu lernen, was es heißt, den Mut, die Begabungen und die Schwächen zusammenzulegen, damit es für alle reicht auf dem Weg in Gottes Zukunft hinein; damit es für alle

reicht in den Abgründen und Ausweglosigkeiten, in die wir unvermeidlich geraten. Wenn wir zusammenlegen, wird es reichen, denn Er schenkt uns und rettet, was wir da zusammenlegen. Er lässt es aufleben und eingeborgen sein in Seinem Geist. Dafür ist die Kirche da: dass der Ermutiger-Geist in ihr geteilt wird; dafür, dass er uns in Gott und seine Zukunft mitnimmt.

Theologie und Optionen

Heinrich Missalla

Der Glaube als Protest gegen die Absurdität einer Welt ohne Gott

Der abwesende Gott

Beim Rückblick auf mein Leben hätte ich allen Grund, mit dem Psalmisten Gott zu danken, dass er mich behütet und mein Leben begleitet hat. Doch je älter ich werde, umso mehr bedrängt mich die Frage, warum z. B. mein Klassenkamerad als Luftwaffenhelfer neben mir sterben musste, warum mein Freund auf Grund eines simplen Abzählvorgangs an die Ostfront abkommandiert wurde und gleich in den Tod gefahren ist, während ich an der Westfront überlebt habe. Warum befinde ich mich auf der Sonnenseite des Lebens, während Millionen anderer ohne eigenes Verschulden eher dahinvegetieren? Ich verstehe immer mehr und besser, dass viele Menschen nicht an einen (liebenden) Gott, eine göttliche Vorsehung und an ein göttliches Weltregiment glauben können.

Auch in der Bibel ist der Glaube an Gott nicht selbstverständlich. Sie ist voller Geschrei nach einem Gott, der schweigt und den Menschen allein lässt. Das beginnt mit dem Schreien des Blutes des ermordeten Abel (Gen 4,10) und endet mit dem Schrei der Frau, die im letzten Buch der Bibel als Zeichen am Himmel erscheint (Apk 12,2). Mose und das Volk schreien fast ununterbrochen zum Herrn; die Propheten schreien, die Beter der Psalmen schreien, Ijob sitzt in der Asche und schreit, und Jesus stirbt mit einem Schrei auf den Lippen (Mk 15,37). Und wer nicht willentlich die Augen und Ohren verschließt, weiß um die millionenfachen Schreie der Opfer von Unrecht und Gewalt bis in unsere Tage. Bis vor kurzem haben wir in den Kirchen noch gebetet: „Vor Pest, Hunger und Krieg – bewahre uns, o Herr!“ Aber von diesen Übeln sind wir ebenso wenig verschont geblieben wie von Erdbeben und Überschwemmungen. Und fast immer treffen diese Katastrophen die Ärmsten der Armen. Nach wie vor gilt das Wort des Propheten Habakuk: „Wie lange, Herr, soll ich noch rufen, und du hörst nicht? Ich schreie zu dir: Hilfe, Gewalt! Aber du hilfst nicht … Warum siehst du also den Treulosen zu und schweigst, wenn der Ruchlose den Gerechten verschlingt?“ (Hab 1,2. 13).

Ijob wagt schließlich nach langem Leiden und vergeblichem Rufen zu sagen: „Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört“ (9,16). Angesichts der Geschichte und der realen Situation der Menschheit ist es kaum vertretbar, von einer „Heilsgeschichte“ zu sprechen und in dem bekannten Lied zu singen, dass Gott „so herrlich regieret“. Nach Friedrich Nietzsche ist „’Der Vater’ in Gott … gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter’, ‚der Belohner’. Insgleichen sein ‚freier Wille’: er hört nicht – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar! – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die christliche Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt“ (Nietzsche 1994, II, 615). Die Aussage von Georg Büchner in „Dantons Tod“ bleibt unwiderlegt: Das Leid ist der „Fels des Atheismus“. Und darüber hinaus bleibt die Frage, was es denn mit dem Menschenleben auf diesem winzigen Gebilde Erde im Universum auf sich hat, die vor Milliarden von Jahren entstand und in etlichen Millionen Jahren durch den Kältetod untergehen wird.

Die Leere

Doch so fragil die Lehre von einem Gott auch sein mag, wenn Gott nicht ist, dann bleibt nur die absolute Leere. Dann fehlt dem Reden von der Würde des Menschen nicht nur die entscheidende Begründung, dann haben auch die Gewalttäter, die Frevler, die Spötter das letzte Wort, dann hat das Unrecht gesiegt. Wenn kein Gott ist, ist das Leben absurd. Unübertroffen beschreibt Nietzsche in der „fröhlichen Wissenschaft“ eine Welt ohne Gott:

„Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?’ rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage ange-

zündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!' – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. ‚Ich komme zu früh', sagte er dann, ‚ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan*!' – Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gestellt, habe er immer nur dies entgegnet: ‚Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?'" (Nietzsche, 1994, II, 127f.).

Der Protest

Gegen die Erfahrung vom Schweigen und der scheinbaren Ohnmacht Gottes steht die trotzig klingende Behauptung: Gott muss sein!; steht die Forderung, es müsse ein Gericht geben und eine letzte Konfrontation des Menschen mit sich und seiner Geschichte. Biblischer Glaube weigert sich, dem Tod das letzte Wort zuzuerkennen. Er kennt und lebt eine Solidarität, die auch die Toten, die Vergessenen, die Namenlosen einbezieht und als von Gott Aufgenommene behauptet. Der SPIEGEL (15/2007) widmete seine diesjährige Osterausgabe dem Problem der Unsterblichkeit der Seele und konstatierte u. a.: „Ohne die Würde, die aus der Unsterblichkeitsvorstellung abgeleitet wird, fehlt dem Tötungsverbot die höchstmögliche metaphysische Begrün-

dung“. Der Kampf um die Menschenwürde verbiete „den leichtfertigen Verzicht auf die Metaphysik“.

Wir kennen den Text aus Karl Marx’ Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“ (Marx 1953, 208). Marx hat insofern Recht, als zumindest der jüdisch-christliche Glaube ein einziger Protest gegen das Elend, gegen das Unrecht und gegen die Missachtung des Menschen ist, aber auch damit, dass „Religion“ als Opium benutzt und eingesetzt werden kann. Wie die Propheten hat Jesus gegen eingeschliffene religiöse Vorstellungen ebenso protestiert wie gegen die Vorstellung einer pyramidisch strukturierten Herrschaft und Macht als Maßstab gesellschaftlicher Geltung. „Ihr wisst, dass die über die Völker zu herrschen scheinen, sie unterjochen … Nicht so bei euch: Wer bei euch groß sein will, soll Diener aller sein“ (Mk 10,42–44). Der Weg dessen, der Gott in dieser Welt zu repräsentieren behauptet, stellt alle gesellschaftlichen und religiösen Vorstellungen in Frage, die den Menschen demütigen, klein halten oder auf ein besseres Jenseits vertrösten. Und die sich in der jungen christlichen Gemeinde versammelt haben, sind – wie im ersten Brief an die Korinther zu lesen ist – nicht die Einflussreichen und Mächtigen, sondern die kleinen Leute, die Unscheinbaren, die Randexistenzen; sie bilden als Anhänger des Gekreuzigten die „Anti-Elite“. Eine der zentralen christlichen Glaubensaussagen nennt Gott denjenigen, der sich „propter nos homines et propter nostram salutem“ engagiert habe.

So sehr diese Botschaft unseren Erfahrungen zu widersprechen scheint und durch den faktischen Zustand der Welt in Frage gestellt wird – christlicher Glaube gibt allen Enttäuschungen zum Trotz die Hoffnung nicht auf, dass Gott das letzte Wort haben wird. Weil solche Hoffnung kaum einen Anhalt in unseren Geschichtserfahrungen hat, wird sie auch eine „göttliche Tugend“ genannt, eine Kraft also, die nicht eigenem Vermögen entstammt, sondern von Gott geschenkt wird (vgl. Katechismus, Art. 1813; 1817f.).

Das Zeugnis

Wenn Gott – so der Prophet Jesaia – „ … bei den Zerschlagenen und Bedrückten“ ist (Jes 57,15); wenn Jesus, nicht nur sagt, dass er „den Armen eine gute Nachricht bringe, … den Gefangenen die Entlassung verkünde und …

die Zerschlagenen in Freiheit setze“ (Lk 4,18), sondern dass er bei den Hungernden, den Fremden, den Obdachlosen, den Kranken und Gefangenen zu finden ist (Mt 25 , S. 35ff.), dann kann der Platz derer, die sich an Jesus orientieren und ihm folgen wollen, nur an der Seiten der Bedrängten, Armen und Ohnmächtigen sein. Die Frage nach der wahren Gotteserkenntnis wird in den heiligen Schriften der Juden und Christen anders als in der griechischen Philosophie beantwortet, und diese Antwort ist auch nicht schlechthin identisch mit dem, was der Katechismus sagt. „Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen? – Spruch des Herrn“ (Jer 22,16). Es gibt „keine Gotteserkenntnis im Land. Nein, Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit …“ (Hos 4,1f.); „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (Hos 5,6). Der Erweis der Gotteserkenntnis ist erst dann erbracht, wenn kein Unrecht mehr geschieht. Es gibt keine Gotteserkenntnis ohne die gelebte Praxis. „Jahwe erkennen“ heißt ihn anerkennen, meint das richtige Verhalten zu ihm und seinem Bund. Kurz: Gotteserkenntnis und das Tun der Gerechtigkeit gehören zusammen. Nur im Vollzug ereignet sich der Glaube und seine Wahrheit. Die gelebte Praxis ist also nicht Konsequenz des Glaubens, sondern Strukturelement der Wahrheit selbst. Kirchliche Events in Rom, Köln und anderswo mögen als Phänomene einer neuen Religiosität beschrieben werden und können wie Opium wirken, christlicher Glaube ist jedoch anders notiert. Die Botschaft vom Reich Gottes hat nichts mit Wellness zu tun, sie zielt auf eine Verwandlung jetziger Lebensverhältnisse und -ordnungen.

Kurz vor seinem Tod schrieb Pater Alfred Delp im Gefängnis:

„Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten’ usw. aufbringen. Auch nicht von den ‚Positionen’, die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten. Das alles ist überholt. … Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zum Menschen finden wird ... Der eine Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie’ ..., und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. ‚Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.’ (Mk 10,45) Man muß nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland

glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, wirtschaftlich, sittlich oder sonst wie kranken Menschen …“ (Delp, IV, 318f.).

Angesichts der Begrenztheit unseres Wissens über den, den wir Gott nennen, wie auch der Unzulänglichkeit unserer insgesamt wenig überzeugenden Glaubenspraxis sind Bescheidenheit und Zurückhaltung in der Formulierung von „Glaubenswahrheiten“ angebracht.

Literatur

Büchner, G.: Dantons Tod (1835), Ditzingen 2005.

Delp, A.: Gesammelte Schriften, hg. v. R. Bleistein, Frankfurt 1983.

Katechismus der katholischen Kirche, Leipzig 1993.

Marx, K.: Die Frühschriften, Stuttgart 1953.

Missalla, H.: Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999.

Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechter, Frankfurt 1994.

Martha Zechmeister

Memoria passionis
Glauben mit Sensibilität für die Leiden der Armen

Bei der Feier ihres 25-jährigen Bestehens bin ich zum ersten Mal in physischen Kontakt mit der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg gekommen. Die Atmosphäre bei diesem Fest hat mir rasch klar gemacht, dass in dieser Gemeinde mit ihrem Seelsorger Klaus Hagedorn etwas Unverwechselbares – und im deutschen Sprachraum wohl auch Einzigartiges – gewachsen ist. Ich habe mich sofort beheimatet gefühlt bei Menschen, deren Quellen der Inspiration auch die meinen sind und die engagiert eine Art des Christseins leben, für die auch ich einstehen möchte. Mir ist vor allem aufgegangen, dass mich mit der KHG Oldenburg gemeinsame Freunde verbinden. Diese Freunde sind unter den Toten Oscar Romero und Dietrich Bonhoeffer – und unter den Lebenden Jon Sobrino und Johann Baptist Metz. Im folgenden Beitrag, den ich der Hochschulgemeinde zu ihrem Jubiläum widme, möchte ich im Anschluss an Metz und seine „Christologie nach Auschwitz“ diese Art des Christseins beschreiben, die ich in der KHG Oldenburg erfahren habe. Es ist dies kein „glattes“ Christsein, sondern eines, das sich beunruhigen und unterbrechen lässt, ein Christentum, das sich vom „Stachel des Jüdischen“ provozieren lässt – zur Sensibilität und zur entschiedenen Parteilichkeit für die Opfer, für die, die in unserer Welt unter die Räder geraten.

Ausgangspunkt jeder Christologie ist wohl ohne Zweifel das Bewusstsein, dass in Jesus Christus von Gott her etwas Definitives, Endgültiges geschehen ist. „Gott ist Mensch geworden“ ist die Botschaft von der unüberholbaren und unwiderruflichen Nähe Gottes zu dieser Welt. Die Botschaft von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi besagt, dass in ihm alle gott-feindlichen Mächte, die diese Welt noch in ihrer Gewalt haben und sie zu einer unmenschlichen Welt entstellen, bereits „siegreich und irreversibel“ überwunden sind.[1]

---

1 Vgl. dazu die Formulierungen K. Rahners z. B. in: Die heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu, in: Ders.: Schriften zur Theologie Bd. XIV, Zürich 1980, 73–90; hier 82f.

Genau in diesem christlichen Bekenntnis, dass Gott in Jesus Christus definitiv offenbar geworden ist, besteht jedoch von jeher die Provokation für glaubende Juden. Um ihres Glaubens willen können sie dieses Bekenntnis nur zurückweisen – ihm nur mit seiner Verneinung begegnen. „In dem Maß, in dem Juden Juden bleiben, muß dieses Verneinen bestehen bleiben", formuliert George Steiner in einem seiner Texte.[2]

Jüdischer Einspruch

Worauf genau bezieht sich nun dieses jüdische Nein?[3] Klassisch formuliert hat dies Martin Buber am 14. Januar 1933 im Jüdischen Lehrhaus von Stuttgart im Gespräch mit dem Neutestamentler Karl-Ludwig Schmidt: „Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir Israeli *vermögen* dies nicht zu glauben. ... Tiefer, echter wissen wir, daß die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, daß die Welt noch nicht erlöst ist."[4]

Diesen Gedanken führt Gershom Scholem wie viele andere jüdische Denker dieses Jahrhunderts fort. Er kritisiert das, was er als die christliche Auffassung von der Erlösung wahrnimmt: einen Vorgang, der sich im Geistigen und Unsichtbaren abspielt, der in der Seele des Einzelnen eine geheimnisvolle Umwandlung bewirkt – dem aber nichts Äußeres entsprechen muss. Für Scholem ist dies die unzulässige Umdeutung der prophetischen Verheißungen auf einen Bereich der bloßen Innerlichkeit – „die illegitime Vorwegnahme von etwas, das (sich) im besten Falle als die Innenseite eines sich entscheidend im Äußeren vollziehenden Vorgangs"[5] darstellen kann. Scholem hebt demgegenüber hervor, dass das Judentum „in allen seinen Formen und Gestaltungen stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten hat, den es als

---

2 Steiner, G.: Der Garten des Archimedes, München/Wien 1997, 302.

3 Vgl. dazu Moltmann, J.: Christologie im jüdisch-christlichen Dialog, in: Ders.: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 45–55.

4 Buber, M.: Kirche, Staat, Volk, Judentum, in: Ders.: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen [2] 1993, 547f; 562.

5 Scholem, G.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970, 122.

einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft."[6]

Eng verbunden mit diesem Nein zur schon vollzogenen Erlösung ist das jüdische Nein zu einem zweiten zentralen Inhalt des christologischen Dogmas: zur Inkarnation. „Für den Juden ist die Inkarnation weder möglich noch notwendig"[7], bringt es Emmanuel Levinas bündig und eindringlich auf den Punkt. In immer neuen Variationen haben jüdische Denker die Sorge artikuliert, dass die Rede von der Menschwerdung Gottes die Re-Mythisierung der jüdischen Gottesvorstellung sei. Gott werde vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht; jedenfalls aber werde die Distanz, die Differenz zwischen Gott und der Welt nicht gewahrt, die dem Judentum stets heilig war.

Nicht, dass die Tendenz nach unten, seine Bewegung zu den Schwachen und Kleinen für Levinas nicht ein Moment des jüdischen Gottes wäre. Bei Jeremia 22,16 heißt es: „Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt das nicht mich wirklich erkennen? – Spruch des Herrn." Für Levinas besagt dieser Vers: „Das Göttliche kann sich nur über den Mitmenschen manifestieren."[8] Es gibt für ihn keinen anderen Weg der Gottesbegegnung und der Gotteserkenntnis als dem unterdrückten und leidenden Mitmenschen Gerechtigkeit zu verschaffen.

So sehr sich nun in der christlichen Rede von der Menschwerdung die Nähe Gottes zum Menschen zu intensivieren scheint, so sehr wittert Levinas gerade darin die Ursache der Verfälschung des jüdischen Gottesgedankens. Gott werde im Fleisch festgelegt – und das Messianische auf einen bestimmten Menschen eingegrenzt. Genau diese Privilegierung des einen verhindere aber sowohl die Aufmerksamkeit für die Leiden der vielen, wie auch das Bewusstsein meiner Verantwortung. Eben das, dass der Jude sorgsam die Distanz zwischen Gott und Mensch achtet, daß er auf die „Wärme einer gleichsam sinnlichen Kommunion mit dem Göttlichen"[9] verzichtet, ist es, was ihn nach

---

6 Scholem, G.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, a. a. O., 121.

7 Levinas, E.: Das jüdische Denken heute, in: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. [2] 1996, 116.

8 Levinas, E.: Das jüdische Denken heute, a. a. O., 116.

9 Levinas, E.: Die Thora mehr lieben als Gott, in: Ders.: Schwierige Freiheit, a. a. O.,113.

Levinas aber auch dazu befähigt, „so inbrünstig danach zu verlangen, daß die Welt in der Königschaft des Gewaltigen zurechtgebracht werde.“[10]

Theologische Dignität des jüdischen Nein

Wie sollen wir als Christen nun jedoch mit diesem vielfachen jüdischen Vorbehalt zum Bekenntnis, dass Gott in Jesus definitiv und irreversibel nahegekommen ist, umgehen?[11] Geht es nur darum, dieses Nein zu entkräften, indem wir nachzuweisen suchen, dass es sich ja gar nicht auf das christliche Dogma selbst, sondern bloß auf dessen Missverständnis bezieht? In vielerlei Hinsicht wäre dies tatsächlich möglich, und dennoch würde eine solche Reaktion allein – spätestens seit Auschwitz – zu kurz greifen. Denn war diese Katastrophe nicht die furchtbare Bestätigung des jüdischen Mißtrauens zumindest gegen eine bestimmte historische Gestalt, in der das Bekenntnis zum Gekommensein Jesu artikuliert wurde – gegen eine Konzeption von Erlösung, die vom Heil als bloß innerlichem, jenseitigem, je individuellen spricht? War nicht gerade das unheilvolle Schisma von übernatürlichem Heil und irdischer Gerechtigkeit der Grund dafür, dass Christen am Schauplatz der Geschichte so Schreckliches anrichten konnten oder diesem Schrecklichen zumindest nicht entschieden genug widerstanden haben?[12] War Auschwitz denn nicht wirklich die radikale „Krise einer Zivilisation, die es nicht verstanden hatte, die sichtbare Welt der Institutionen mit Menschlichkeit zu durchdringen“[13], wie dies Levinas ausdrückt?

Seit der Katastrophe von Auschwitz begann uns Christen – langsam und schmerzlich – aufzugehen, dass wir uns selbst nicht ohne das Geheimnis Israels verstehen können. Ein Meilenstein dieses christlichen Bewusstseinswandels war die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils in „Nostra Aetate“

---

10 Buber, M.: Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: Ders.: Der Jude und sein Judentum, a. a. O., 205.

11 Zu folgenden Ausführungen vgl. insgesamt vor allem Metz, J. B.: Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz, in: Ders.: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg, 2006, 50ff; Manemann, J./Metz, J. B. (Hg.): Christologie nach Auschwitz, Münster 1998.

12 Vgl. Metz, J. B.: Christen und Juden nach Auschwitz, in: Ders.: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München 1980, 39f.

13 Levinas, E.: Das jüdische Denken heute, a. a. O., 120.

(Nr. 4)[14]. Wir verlieren uns selbst – vor allem aber Jesus und seine Botschaft – in dem Moment, in dem wir unsere jüdisch-alttestamentliche Herkunft verleugnen. Darüber hinaus gilt jedoch das, was vielen noch immer überzogen erscheint: dass es eben nicht bloß einen Akt theologischer Toleranz und Großmut darstellt, wenn die Kirche die eigenständige theologische Dignität des nachbiblischen Judentums anerkennt, sondern dass vielmehr mit dem Respekt vor der bleibenden messianischen Würde Israels das Mysterium der Kirche selbst steht und fällt.[15]

In diesem Sinne darf – im Anschluss an die paulinischen Reflexionen im 9. bis 11. Kapitel des Römerbriefs – formuliert werden: Das jüdische Nein ist nicht einfach identisch mit dem Nein des Unglaubens, sondern hat für uns Christen einen qualifizierten theologischen Sinn. Nur wenn wir lernen, das jüdische Nein aufgrund erfahrener und erlittener Unerlöstheit ernst zu nehmen, werden wir auch lernen, das christliche Ja zum Messias Jesus in rechter Weise auszusprechen. Die Erkenntnis Jesu als des Christus hängt daran, ob wir es wagen, uns der produktiven Beunruhigung durch die jüdische Gottesweisheit auszusetzen, die auch in den nachbiblischen jüdischen Traditionen verborgen ist. Weithin haben wir Christen diese Gottesweisheit theologisch – und oft höchst gewalttätig – zum Verstummen gebracht.[16]

Um nicht missverstanden zu werden: Es geht gerade *nicht* darum, dass das „Christentum, das von ihm vertretene christologische Geheimnis verrät oder herabsetzt“[17] – gleichsam aus einer falsch verstandenen Toleranz dem Judentum gegenüber „christologischen Besitzverzicht“[18] üben sollte. Vielmehr tut uns um unseres Christusbekenntnisses willen die Ernstnahme der jüdischen Traditionen Not, da uns gerade dies zur volleren Christuserkenntnis treibt. Die großen christologischen Dogmen wurden weithin im Kontext hellenistischer Wesensmetaphysik entfaltet. Die in dieser Kategorienwelt ausgedrückte christliche Lehre soll nun keineswegs über Bord geworfen werden, sondern

---

14 Zu diesem Bewusstseinswandel vgl. Mußner, F.: Traktat über die Juden, München 1979.

15 Vgl. Metz, J. B.: Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in: Concilium 20 (1984), 382–389.

16 Vgl. Metz, J. B.: Die Synagoge als Gotteslehrerin, in: Schottroff, L./Thide, W. (Hg.): Gotteslehrerinnen (FS D. Sölle), Stuttgart 1989, 15f.

17 Metz, J. B.: Christen und Juden nach Auschwitz, a. a. O., 36.

18 Peters, T. R.: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Manemann, J./Metz, J. B. (Hg.): Christologie nach Auschwitz, a. a. O., 3.

es geht darum, uns diesen unaufgebbaren Bestand des christlichen Bekenntnisses in der rechten Weise anzueignen. Es geht darum, in diesen Aussagen die verdrängten jüdischen Traditionen neu hörbar zu machen, sie so zu reformulieren, dass der Gott des biblischen Monotheismus und die Verheißung messianischer Gerechtigkeit in ihnen in neuer Klarheit zur Sprache kommen kann.[19]

Was damit gemeint sein könnte, sei nun in einigen gedrängten, in keiner Weise vollständigen Thesen angedeutet – und zwar in bezug auf das Problem der Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

1. These: Die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist dann nicht erkannt, wenn diese Erkenntnis gegen die Wahrnehmung des Noch-nicht-Erlösten, des Unheilen immunisiert. Diese Erkenntnis wird verfehlt, wenn sie nicht die Sensibilität und Aufmerksamkeit für die Leiden der anderen weckt.

Die christliche Botschaft ist tatsächlich immer wieder so verkündet worden, als wären in ihr schon alle Fragen beantwortet, als wäre alles Leid bereits getröstet, ja als wäre selbst der Tod schon überwunden. Alles, was in dieser Welt Menschen bedrängt und leiden lässt, ist in solcher Sicht schon relativiert, letztlich nicht mehr ausschlaggebend; es wären sozusagen nur mehr die letzten irrelevanten Zuckungen des Unheilen und Bösen. Gerät damit die christliche Rede von der Erlösung nicht in Gefahr, unter der Hand zum Zynismus gegenüber den gedemütigten, gebeugten, zerstörten Menschen zu geraten, die doch die ersten Adressaten dieser Rede sein müßten?[20]

Gegen jede – christlich-fromm oder spekulativ-theologisch vermittelte – Stumpfheit in Bezug auf das, was in dieser Welt noch im Argen liegt, möchte ich behaupten: Ich habe noch nichts vom heilvollen Nahekommen Gottes in Jesus Christus erfasst, wenn mich dies nicht um so wacher und sensibler für die konkreten Leidenssituationen in konkreter Geschichte werden lässt. Im Anklang an Adornos letzten Abschnitt aus der Minima Moralia möchte ich

---

19 Vgl. Metz, J. B.: Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“, in: Manemann, J./Metz, J. B. (Hg.): Christologie nach Auschwitz, a. a. O., 99–103; Reikerstorfer, J.: „... denn die Opfer bleiben unerreichbar“. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise in der Christologie, in: Ebd., 147–155.

20 Vgl. u. a. Metz, J. B.: Leidensgeschichte als Krise argumentativer Christologie, in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977 ([5]1992), 116ff. (Es wird hier nach der ersten Auflage zitiert.)

formulieren: Erst und gerade im Licht der Erlösung, im messianischen Licht – von dem wir als Christen bekennen, dass es in Jesus wirklich aufgestrahlt ist – zeigt sich mir die Welt in schmerzlicher Klarheit mit ihren Rissen und Schründen, als entstellt und bedürftig.[21]

Und um das mit dieser These Gemeinte noch mit einem anderen berühmten Satz Adornos anzuzielen: „Die Leiden der anderen beredt werden lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit."[22] Dieser Satz gilt m. E. auch und gerade für die christologische Wahrheit. Gemäß einem Grundgedanken Metz'scher Theologie besagt er zunächst: Der hermeneutische Horizont, in dem sich das Bekenntnis zu Jesus dem Christus erschließt, ist nicht primär die existenzialistische Frage nach mir und meiner Identität, sondern im recht verstandenen Sinn die politische Frage: das leidenschaftliche Interesse für die universale Gerechtigkeit und die Rettung der anderen.[23] Es ist die Botschaft Jesu selbst, die nicht zulässt, dass wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen: „Nur wo wir Christen ein Ohr haben für die dunkle Prophetie des Leidens und ihm uns hilfreich zuwenden, dort hören und bekennen wir auch die hoffnungsvolle Botschaft von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen zurecht."[24]

Darüber hinaus mahnt der Satz Adornos, jeder begrifflichen Gewalt zu misstrauen, mit der spekulativ zwischen dem tatsächlich erfahrenen Unheil und der theologischen Rede von Heil und Erlösung „vermittelt" werden soll. Dann, wenn die Theologie nicht wagt, sich der Verletzung ihrer „argumentativen Schlüssigkeit" durch das Leiden, vor allem aber durch das Leiden der *anderen* auszusetzen, gerät sie in Gefahr, gerade das zu verlieren, um dessentwillen sie angetreten ist. Die Theologie bringt sich um so mehr um die Chance, ihre Botschaft von der Erlösung zur Sprache zu bringen, um so mehr sie sich gegenüber der konkreten himmelschreienden Leidensgeschichte der

---

21 Vgl. Adorno, Th. W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. ^{23}1997, 333–334.

22 Adorno, Th. W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. ^{8}1994, 29.

23 Vgl. u. a. Metz, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., 4.

24 Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, 22.

Menschheit in fugendichter theologischer Argumentation abzuschotten versucht.[25]

2. These: Die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist dann nicht erkannt, wenn sie nicht als Einweisung in messianische Praxis, als Einweisung in die Nachfolge Jesu erfasst wird.

Die Rede von der Endgültigkeit, der Irreversibilität, der Sieghaftigkeit dieses Nahekommens ist dann missverstanden, wenn sie nicht aus aller selbstbezogenen Apathie wachrüttelt – zum kraftvollen Widerstand gegen das, was Menschen unterdrückt und zerstört. Gerade, *dass* Gott unüberholbar nahegekommen ist, verlangt eine Praxis, die allem widersteht, was dieser Nähe widerspricht. Jesus als den Messias „identifizieren", ihn „erkennen" kann ich deshalb letztlich gar nicht anders als mich in seiner Nachfolge darauf einzulassen, selbst zum messianischen Menschen zu werden.

Das mit diesen Sätzen Gemeinte versteht sich nun nicht im Sinne erbaulicher Bemerkungen zur Nachfolge, sondern es beansprucht erkenntnistheoretische Dignität für die systematisch-argumentierende Christologie im eigentlichen Sinn. Denn das Bekenntnis zu Jesus dem Christus lässt sich nicht in der Weise begrifflich fixieren, dass ich einem solchen christologischen Begriff in der Folge dann theoretisch-distanziert gegenübertreten könnte. Die messianische Praxis der Nachfolge ist eben nicht die nachträgliche fromme Nutzanwendung der Christologie auf unser Leben. Sie ist vielmehr selbst ein zentrales Stück der Christo-Logie, des Erkennens Jesu als des Christus. Nur im Gehen des Weges, der er selbst ist, weiß ich, von wem ich rede, wenn ich von ihm rede. Johann Baptist Metz bringt es auf den Punkt: „Christus muß immer so gedacht werden, daß er nie nur gedacht ist".[26]

Dass die Christologie eine praktische Wissenschaft ist, gilt deshalb im doppelten Sinn. In erster und fundamentaler Hinsicht gilt, dass sie sich „um ihrer eigenen Wahrheit willen aus der Praxis der Nachfolge" zu nähren hat. Sie bleibt nur dann „objektiv", behält ihren „Gegenstand" nur im Auge, wenn sie das in der Nachfolge erworbene und in den Geschichten der Nachfolge tradierte Wissen als ihren genuinen „Stoff" erfasst. Und es besagt in zweiter Hinsicht, dass die Christologie nur dann bei ihrer Sache bleibt, wenn sie sich

---

25 Vgl. Metz, J. B.: Leidensgeschichte als Krise argumentativer Christologie, in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., 116ff.

26 Metz, J. B.: Zeit der Orden, Freiburg i. Br. 1977, 40ff.

konsequent als „öffentliche Einladung und Anleitung zur Nachfolge ausarbeitet."[27] Sie dient letztlich keinem anderen Zweck. Eine nur spekulative Christologie, die nicht letztlich in die Nachfolge einweist, kann letztlich weder den biblischen Texten noch dem Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern im Glauben standhalten.

Noch einmal spezifisch auf unser Problem der Endgültigkeit hin formuliert: Die Definitivität des von Gott her Geschehenen ist nicht dann zur Sprache gebracht, wenn sie mit möglichst „starken" christologischen Begriffen abstrakt behauptet wird, sondern sie erweist sich in der Radikalität der Umkehr und in der Unbedingtheit, mit der sich Menschen darauf einlassen, diesem Jesus nachzufolgen.

3. These: Endgültigkeit ist nur im Horizont befristeter Zeit artikulierbar. – Und umgekehrt: Die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist dann nicht erkannt, wenn diese Erkenntnis nicht die drängende Erwartung Gottes als des rettenden Endes freisetzt.

Zunächst zum ersten Teil dieser These, der die Basis und Voraussetzung aller bisher angestellten Überlegungen ist. Er geht von der von Metz immer wieder eingeschärften Überlegung aus, dass das Christentum und seine Botschaft nicht indifferent gegen jedwede Zeitvorstellung ist.[28] Dass in Jesus etwas ein für allemal Bedeutsames geschehen ist, lässt sich innerhalb eines evolutionären oder zyklischen Zeitschemas gar nicht zur Sprache bringen; es wäre das immer noch Überholbare oder das Ewig-Gültige – damit aber auch das Gleichgültige. Um sagen zu können, was es bedeutet, dass uns Gott in Jesus Christus unwiderruflich nahegekommen ist, ist ein Zeitverständnis vorausgesetzt, in dem es überhaupt so etwas wie geschichtlich Bedeutsames, Unverlierbares geben kann.[29] Die biblisch-apokalyptische Geschichtstheologie mit ihrer Botschaft von der befristeten Zeit und Gott als dem rettenden Ende der Geschichte ist deshalb nicht etwas, von dem wir uns auch getrost – weil einem überholten Weltbild zugehörig – verabschieden könnten. Vielmehr ist die Apokalyptik – und eben nicht der Kontext zeitloser Metaphysik – der Horizont, in dem allein die Rede vom „letzten" und „unüberholbaren" Wort

---

27 Metz, J. B.: Zeit der Orden, a. a. O., 41f.

28 So zuletzt Metz, J. B.: Gott und die Zeit. Theologie und Metaphysik an der Grenze der Moderne, in: Stimmen der Zeit 125 (2000), 147–159; hier 150.

29 Vgl. Metz, J. B.: Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie", a. a. O., 101.

Gottes an die Menschen Sinn gewinnt. Nicht als abstrakte „Immer-und-Ewiggültigkeit“ offenbart sich Endgültigkeit im apokalyptischen Kontext, sondern als eine zeitliche Kategorie. Was die Zusage von Gottes definitiver Nähe besagt, geht erst in der gefährlichen und gefährdeten Zeit menschlicher Kämpfe und Leiden auf.

Und damit sind wir beim zweiten Teil der These: Die Botschaft vom unwiderruflichen Nahekommen Gottes in Jesus Christus ist dann nicht erkannt, wenn dies die drängende Erwartung Gottes als des rettenden Endes lähmt und stillegt. Dies geschieht jedoch in solcher Rede über das Christusmysterium, die das apokalyptische Erbe verdrängt. Solche Rede wird kaum von der Gebrochenheit und Katastrophizität der Weltgeschichte affiziert. Weil in Christus schon alles vollbracht ist, deshalb ist die weitergehende Geschichte für sie auch nicht mehr in letzter Hinsicht relevant. Alle wirkliche Spannung und Dramatik wird damit aber aus der christlichen Botschaft ausgetrieben. Spitz beschreibt Ernst Bloch ein solches christliches Selbstverständnis mit den Worten: „Crux locuta est, resurrectio finita est. ... Das Apo-kalyptische wird nach vorn blockiert, indem es, buchstäblich verstanden, ja wirklich nur Enthüllung sein soll, nämlich eines bereits Vollbrachten.“[30]

Wer glaubt, die Botschaft von der Erlösung gleichsam im Perfekt im Rücken zu haben, der hat die verheißungsvolle Zusage der Nähe Gottes gar nicht gehört. Diese Nähe wird in dem Moment verraten, in dem sie begrifflich oder existentiell „in Besitz genommen“ wird. Und sie erschließt sich dort, wo den Christen aufgeht, dass auch – und gerade – sie „noch etwas zu erwarten und zu befürchten“[31] haben.

Wir haben wirklich noch etwas zu erwarten – nämlich *Neues* zu erwarten. In diesem Sinn ist die Rede von der „Wieder-kunft Christi“ missverständlich. Und wir haben wirklich noch etwas zu befürchten – denn das letzte Wort ist noch nicht gesprochen, ob uns die Nähe Gottes zum Heil oder zum Gericht wird. Zumindest sagt dies Jesus in der Gerichtsparabel in Mt 25 – wohl einer der „jüdischsten“ Texte des Neuen Testaments. Unser Bekenntnis zum Messias Jesus – und damit unser definitives Schicksal – entscheidet sich daran,

---

30 Bloch, E.: Atheismus im Christentum, Frankfurt/M. 1968, 190.

31 Metz, J. B.: Christen und Juden nach Auschwitz, a. a. O., 37. Vgl. auch Ders.: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, gem. m. T. R. Peters, Freiburg 1991, 29: „Wer die christliche Botschaft so hört, daß es in ihr nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch etwas zu ‚konstatieren’ gilt, der hört falsch.“

ob wir die Autorität Gottes in den leidenden Mitmenschen erkennen und anerkennen oder nicht.[32] Die biblisch-apokalyptische Botschaft vom Gericht mit ihrem Gerechtigkeitspathos ist damit konstitutiv für das Wahrheitsverständnis der Christologie selbst – einer Wahrheit, die es im Hören auf die Prophetie der leidenden Anderen immer erst zu bestehen gilt.

32 Vgl. Metz, J. B.: Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm, in: Ders.: Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 197–211; hier 203.

Giancarlo Collet

„Aus dem Schlummer der Unmenschlichkeit erwacht“
Laudatio zur Ehrenpromotion von Jon Sobrino*

Am 8. Juni 1998 verlieh der Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster den Doktor der Theologie ehrenhalber an Pater Jon Sobrino SJ, Professor an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador (El Salvador) und Leiter des dortigen Centro Pastoral Oscar A. Romero, Mitherausgeber der von der UCA publizierten Zeitschriften Estudios Centroamericanos, Carta a las Iglesias und Revista Latinoamericana de Teología. Die Promotionsurkunde lautet: „Die Fakultät ehrt damit im 350. Jahr nach Abschluss des ‚Westfälischen Friedens' den profilierten Vertreter der Theologie der Befreiung, der sein Lebenswerk in den Dienst eines gerechten Friedens gestellt und sich in seinen theologischen Arbeiten darauf verpflichtet hat, dass Theologie an dem weltgeschichtlichen Skandal der ‚gekreuzigten Völker' nicht vorbeigehen kann; den bekennenden Christen, der sich für die Würde der Armen und Entrechteten einsetzt und dabei sein Leben wagt; den hervorragenden Wissenschaftler, der besonders mit seinen christologischen Werken die lateinamerikanische und europäische Theologie miteinander ins Gespräch bringt und beide zur Selbstbesinnung drängt; den treuen Weggefährten der ‚kleinen Leute', von deren Geist er sich durchdringen lässt, um alltäglich den Frieden zu stiften, der Frucht der Gerechtigkeit ist.“

Einheit von Lebensgeschichte und Theologie

Jon Sobrino hat seinen theologischen Werdegang einmal als ein doppeltes Erwachen aus dem Schlaf dargestellt. Seit er als neunzehnjähriger Novize der Gesellschaft Jesu von Spanien nach El Salvador kam, lebt er nun, nachdem er fünf weitere Jahre in den Vereinigten Staaten Philosophie und Ingenieurwissenschaften und in Deutschland Theologie studiert hatte, ununterbrochen in diesem von Krisen geschüttelten mittelamerikanischen Land. Von Anfang an begegnete ihm eine schreckliche Armut, doch – so schreibt Sobrino im Rückblick – „obwohl ich sie mit meinen Augen sah, nahm ich sie nicht wahr,

---

* Zuerst erschienen in: Orientierung 62 (1998), 135–138.

und deswegen sagte mir diese Armut überhaupt nichts für mein eigenes Leben als junger Jesuit und als Mensch".[1] Dass man von den Armen etwas lernen könne, auf diese Idee sei er überhaupt nicht gekommen. Vielmehr sah er seine Aufgabe darin, „den Salvadorianern zu helfen, ihre 'abergläubische Volksreligiosität' in eine aufgeklärte zu verwandeln": ein typischer „Missionar" also, mit viel gutem Willen, aber eurozentrisch sozialisiert und gegenüber der vorgefundenen Wirklichkeit blind.[2]

Zu seinem ersten Erwachen führte das philosophisch-theologische Studium. Und dieses Aufwachen aus dem *dogmatischen* Schlummer, in dem nach Kant diejenigen leben, die nicht den Mut aufbringen, sich des eigenen Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen, setzte auch Sobrino stark zu. Er gesteht, dass er mit Schmerz, ja mit Ängsten aus ihm erwachte: es sei gewesen, „als würde einem Stück für Stück die Haut abgezogen".[3] Die Aufklärung, Kant und Hegel, Marx und Sartre, dazu die historisch-kritische Exegese und Bultmanns Entmythologisierungsprogramm: dies alles stellte nicht nur die traditionelle Gestalt seines Gottesglaubens, sondern auch vieles von dem in Frage, was er über Christus und die Kirche noch gelernt hatte und zu denken gewohnt war. Neben der Erfahrung bedrückender Dunkelheit gab es in diesem Prozess des geistigen Erwachens aber auch Licht. Dankbar war er für die Theologie von Karl Rahner – insbesondere für dessen Büchlein „Worte ins Schweigen" –, die ihm am meisten Gewinn gebracht hatte und deren Aussagen über das Geheimnis, das Gott für uns ist, ihn bis heute begleiten. Auch Henri de Lubac's „Sur les chemins de Dieu" spendete in der Dunkelheit Licht.

Je mehr Sobrino eine gewisse christliche Naivität und den kirchlichen Triumphalismus hinter sich ließ und sein Denken für offen, ja in gewissem Sinn sogar progressiv halten durfte, glaubte er den Salvadorianern zeigen zu können, welche Richtung die kirchlich theologische Entwicklung zu nehmen habe. Und doch hatte sich – wie er bald konstatierte – trotz des Weiterführenden, das er gefunden und sich angeeignet hatte, im Grundlegenden nichts geändert. Denn die Welt blieb für ihn die „Erste Welt" und der Mensch der „moderne Mensch"; Kirche blieb die europäische Kirche des Konzils und

---

1 Sobrino, J.: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad, in: Ders.: El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander 1992, 11–28, 12f.

2 Ebd., 13.

3 Ebd.

Theologie die deutsche Theologie; die Vision, nach der die Welt des Südens wie die des Nordens werden solle, war nach wie vor die bestimmende. Aus dem *dogmatischen* Schlaf war Sobrino zwar aufgewacht, doch verweilte er in einem noch tieferen und gefährlicheren Schlummer. Denn sein Leben bisher und alles Studieren hatten ihm keine neuen Augen gegeben, um die Wirklichkeit dieser Welt zu sehen, so wie sie ist, und ebenso wenig ein neues Herz für ihre Leiden. Selbstkritisch bemerkt er im Rückblick auf seine Frankfurter Zeit: „Da las man das Alte Testament, die Propheten Israels. Aber nie bin ich auf den Gedanken gekommen, und nie wurde es von einem meiner Kursgenossen geäußert, dass da wirklich von Gerechtigkeit die Rede war.“[4]

Und so brachte das zweite Erwachen erst der Übergang von den theologischen Studien in Deutschland zur Wirklichkeit Mittelamerikas: seine endgültige Rückkehr 1974 nach El Salvador, wo er Mitbrüder, Priester und Nonnen, Laien, Landarbeiter, Studierende und auch einige Bischöfe antraf, die von Ungerechtigkeit und Befreiung sprachen und im Einsatz für die Armen in ernsthafte Konflikte gerieten, wobei viele von ihnen diesen Einsatz mit ihrem Leben bezahlten. Diesmal war es ein „Erwachen aus dem Schlummer der grausamen *Unmenschlichkeit*“. Sobrino traf auf Gefährten, die bereits aufgewacht waren: allen voran der später (1989) ermordete Freund Ignacio Ellacuría und bald auch der 1980 am Altar erschossene Erzbischof Oscar Arnulfo Romero. Sobrino ging jetzt auf, „daß wir auch in einem andern Schlummer leben können, in dem ich und viele lebten, nämlich daß dieser Planet eine Katastrophe ist, ohne daß man sich dessen bewußt ist. Und plötzlich wacht jemand auf und sieht, *daß* diese Welt eine Katastrophe, eine Welt von *Opfern* ist, daß wir vor allem vom Norden des Planeten her eine *Welt* von Opfern geschaffen haben und daß wir mit Barmherzigkeit reagieren und sie retten müssen.“[5] „Ich weiß nicht“, notiert Sobrino an anderer Stelle, „wie man heute Mensch sein kann, ohne einmal Scham darüber empfunden zu haben, dieser unmenschlichen Menschheit anzugehören.“[6]

Es waren die buchstäblich, im materiellen Sinn Armen, die *Opfer* dieser Welt, eben die, die bisher in seinem Leben keine Rolle gespielt hatten und

---

4 Sobrino, J.: „Wir sollten Gott Gott sein lassen“, in: Orientierung 48 (1984) 53–56, hier 54.

5 Sobrino, J.: Befreiungstheologie als *intellectus amoris*. Gespräch von Martin Maier SJ mit Jon Sobrino SJ, San Salvador, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien 1994, 11–40, hier 22.

6 Sobrino, J.: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad, a. a. O., 18.

von denen etwas zu lernen ihm nicht entfernt in den Sinn gekommen war, die Sobrino die Augen nun öffneten. Sie begannen auf radikale Weise seine Fragen, vor allem aber die Antworten zu ändern. Die Grundfrage lautete jetzt: ob wir menschlich oder unmenschlich seien und ob unser *Glaube* menschlich oder nicht menschlich sei. Und die Antwort darauf war nicht von Angst bestimmt, wie sie gewöhnlich das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer begleitet, sondern von der Freude, dass es möglich ist, menschlich *und* gläubig zu sein, vorausgesetzt man ändert nicht nur Geist und Verstand, sondern auch den Blick auf die Wirklichkeit und sein Herz, indem man sich von Mitleid und Barmherzigkeit bewegen und leiten lässt. Es ist *möglich*, auf dieser Welt nicht nur intellektuell redlich zu leben, sondern dies auch aus der Erfahrung tieferen Sinnes und sogar (trotz allem) mit Freude zu tun. Die erste und einfache, aber vielfach überlagerte, oft vergessene Wahrheit des Glaubens, dass nämlich das Evangelium – vor allem anderen – als *gute* Nachricht begegnet, erwies ihren präzisen realistischen Sinn und ihre Tragfähigkeit. Von da her lässt sich verstehen, wenn Sobrino Theologen gelegentlich sogar als „fröhliche Leute“ bezeichnet.[7]

Theologie, die von der Wirklichkeit ausgeht

Mit dem Interesse, das Sobrino seit 1972 der ihm bis dahin kaum bekannten Theologie der Befreiung zuwandte, ging ein allmählicher, aber tiefgreifender Wandel in seinem Theologieverständnis einher. Glaubte er anfänglich noch, den Salvadorianern Rahner und Moltmann – über beide hatte er in seiner Frankfurter Zeit gearbeitet – nahebringen zu müssen, so entdeckte er jetzt die „Kontextualität von Theologie“ und das hieß nun für ihn: Rahner und Moltmann waren soweit wie möglich zu „salvadorianisieren“. In dieser hermeneutischen Neuorientierung wurde er bald auch von Monseñor Romero bestärkt. Zunächst noch meinte Sobrino, Romero zu theologischer Klarheit helfen zu müssen, bis ihm eines Tages aufging, dass er selbst auch der Lernende war. Nach eigenem Bekunden wurde ihm durch die Weise, wie Romero die großen Fragen des Glaubens stellte und Antworten auf sie versuchte, „ein theologisches Licht geschenkt“.[8] „Jeder Theologe weiß“, erinnert sich Sobrino, „daß er für die theologische Arbeit die Schrift, die Tradition und das Lehramt etc. benötigt. Aber ich begann darüber nachzudenken, daß für das Erhellen

7 Sobrino, J.: „Wir sollten Gott Gott sein lassen“, a. a. O., 54.

8 Sobrino, J.: Befreiungstheologie als *intellectus amoris*, a. a. O., 23.

theologischer Inhalte auch die Wirklichkeit benutzt werden muß. Was ist Hoffnung? Was ist Martyrium? Was ist ein Bischof? Was ist Prophetie? ... Diese und viele andere Dinge wurden mir durch ihn (Romero) und andere von der Wirklichkeit aus erhellt."[9]

Theologie – so lautet eine methodische Grundmaxime Sobrinos – muss von der vorgefundenen Realität ausgehen und in sie eindringen; sie hat es mit der Wirklichkeit Gottes *heute* zu tun und *sie* zur Sprache zu bringen. „Wenn man ... glaubt", erklärt er, „daß Gott auch heute weiter zu seinen Geschöpfen spricht, dann ist die Frage, welche Theologie eine Antwort auf das größte *Problem* der heutigen Menschen gegeben hat: daß eben diese Schöpfung Gottes durch Armut, Unterdrückung und Tod entstellt wird. Welche Theologie hat ... in ihren Absichten, Methoden und Themen Glaube und Gerechtigkeit, Theorie und Praxis, Theologie und Spiritualität in der Option für die Armen zu verbinden gewußt?"[10] Für Sobrino gehört es zu den bleibenden Verdiensten der Theologie der Befreiung, „daß sie in der Lage war, absolut grundlegende Dinge aus der Offenbarung Gottes neu zu entdecken, die in der akademischen und wissenschaftlichen Theologie jahrhundertelang den Schlaf des Gerechten schliefen. Sie hat die Frage nach dem theologischen Erkennen, nach der Bewahrheitung theologischer Einsichten und vieles andere ... neu zur Sprache gebracht und eigenständige Antworten entwickelt."[11] Durch die konsequente Bearbeitung eben dieser Themen ist Sobrino selbst zu einem der profiliertesten Vertreter der Theologie der Befreiung geworden – zu ihrem entschiedenen Verfechter gerade auch dort, wo er sie zur kritischen Selbstklärung verpflichtet und auf systematische Weiterführung drängt.

„Theologie, ja auch die Kirche", erklärt Sobrino, „hat es wesentlich mit der Wahrnehmung der ‚Zeichen der Zeit' und somit mit jeweils ‚Neuem' zu tun. Würden wir diese ‚Zeichen' mit traditionellen Begriffen definieren, wären sie

---

9 Sobrino, J.: Meine Erinnerungen an Bischof Romero, in: Vergessen heißt Verraten. Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag, Hg. Collet, G./Rechsteiner, J., Wuppertal 1990, 31–88, hier 61.

10 Sobrino, J.: Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg/Brig 1990, 80; vgl. Ders.: Liberación con espiritu. Apuntes para una nueva espiritualidad, Santander 1985 (Eine Auswahl dieses Buches erschien in Deutsch: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien 1989).

11 Ebd., 80f.

schon nicht mehr ‚Zeichen' der ‚Zeit'".[12] Ort ihres Erscheinens und ihrer Auslegung ist die historische Realität, sofern sich in ihr die Gegenwart und die Absicht Gottes ankünden. „Wenn wir nicht wirklich sagen könnten, daß Gott in der Geschichte gegenwärtig ist, dann wäre Gott von der Geschichte entfernt, und von Gott *heute* wüßten wir im strengen Sinn nichts."[13] Allerdings verlangt es einigen Mut, so bestimmt davon zu sprechen, dass Gott – nämlich in Lateinamerika in den Massen der Armen – sich gegenwärtig macht. Auf keinen Fall jedoch darf Theologie zur bloßen Theologie*geschichte* verkommen, in der es allein noch um die Auseinandersetzung mit Texten geht. Bereits in dem für sein Theologieverständnis grundlegenden Beitrag über „Theologisches Erkennen in der europäischen und lateinamerikanischen Theologie"[14] hat Sobrino dieses Anliegen exponiert und verfolgt es weiter bis in seine neuesten Beiträge zum Thema, die seine Konzeption der Theologie als *intellectus amoris, misericordiae et justitiae* entfalten.[15] Mit ihr bleibt er der befreiungstheologischen Inspiration und Ausrichtung seiner Arbeit treu, und es verschlägt ihm jedes Mal die Sprache, wenn er wieder einmal hören muss, die Theologie der Befreiung sei doch aus der Mode gekommen. „Die Befreiung", hält er dagegen, „entspricht der Unterdrückung ... Unterdrückung und Ungerechtigkeit existieren (aber) weiterhin und verstärken sich noch: durch die zunehmende Verarmung in der Dritten Welt, durch eine größer werdende, unmenschliche Kluft zwischen reichen und armen Ländern, durch kriegerische Auseinandersetzungen ..., durch den Kulturverlust, weil konsumistisch orientierte Kulturen von außen aufgedrängt werden ... Die

---

12 Sobrino, J.: „Wir sollten Gott Gott sein lassen", a. a. O., 53.

13 Sobrino, J.: Befreiungstheologie als *intellectus amoris,* a. a. O., 26.

14 Sobrino, J.: El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, in: Ders.: Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología, Santander 1981, 21–53. Verkürzt erschienen auch in Deutsch: Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Hg. Rahner, K. u. a., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 123–143.

15 Vgl. Sobrino, J.: Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris», in: El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, a. a. O., 47–80; Ders.: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung". Reflexion aus El Salvador, in: Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen, Hg. Fornet-Betancourt, R., Mainz 1997, 187–213.

Unterdrückung ist keine Mode."[16] Sie lastet nach wie vor auf den Namenlosen, besonders denen, die in ökonomischer Sicht schon nicht mehr zählen, und ihr Ausmaß steigert sich noch. Eine Theologie, die christlich heißen will, kann die dauernde Macht dieses historischen, die Schöpfung entstellenden Faktums nicht ignorieren, sie darf die Kreuzigung ganzer Völker und ihre Sehnsucht nach Auferstehung nicht übergehen. Ihr Ziel hat die Befreiung dieser Welt des Leidens und ihre Verwandlung in das Reich Gottes zu *bleiben*. „Aus diesem Grund versteht sie sich als intellectus der Praxis ... als der intellectus einer primären und dem Leiden der Welt gerecht werdenden Barmherzigkeit."[17]

Jesus von Nazareth und das Reich Gottes

1976 veröffentlichte Sobrino sein erstes Buch, nachdem schon zuvor zahlreiche Aufsätze aus seiner Feder in der renommierten Zeitschrift *Estudios Centroamericanos* erschienen waren. Dieses Buch trägt den Titel *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús historico*[18]; es ist das Werk, das Sobrino in der lateinamerikanischen Theologie bekannt machte und als wichtigster theologischer Beitrag zur Theologie der Befreiung in den 1970er Jahren bezeichnet wurde.[19] Schon in ihm erweist sich die Fruchtbarkeit von Sobrinos hermeneutisch methodischen Reflexionen für die Thematik, die fortan den *inhaltlichen* Schwerpunkt seiner Theologie bilden sollte. Vom geschichtlichen Jesus und seiner Lebenspraxis aus sucht Sobrino einen Zugang zu Jesus dem Christus zu gewinnen und deshalb die zentrale Bedeutung der Reich-Gottes-Botschaft Jesu auch systematisch zur Geltung zu bringen: [20] ein Ansatz, der freilich bei einigen Missfallen erregte, so auch

---

16 Sobrino, J.: Sterben muß, wer an Götzen rührt, a. a. O., 83.

17 Sobrino, J.: Theologie der Befreiung als *intellectus amoris*, in: Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, Hg. König, O./Larcher, G.,Graz 1992, 10–21, hier 14.

18 México ²1977.

19 Vgl. Oliveros, R.: Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976), Lima 1977, 414ff; Ders.: Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Hg. Ellacuría, I./Sobrino, J.,Bd. 1, Luzern 1995, 3–36, hier 25.

20 Sobrino, J.: Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, a. a. O., 461–504; vgl. Collet, G.: Der Christus der Armen. Zum christologischen Ansatz von Jon Sobrino, in:

zunächst noch beim damaligen Bischof von Santa Maria, Oscar Arnulfo Romero, der diese neuartige Christologie in einem Memorandum der römischen Aufmerksamkeit empfahl und im Jahr ihres Erscheinens den Autor öffentlich in einer Predigt angriff. In den folgenden Publikationen, vereinigt im Sammelband *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*[21], hat Sobrino seine Position gleichwohl weiterentwickelt und Missverständnisse zu klären vermocht. Wie bereits in seinem ersten Buch profiliert Sobrino auch hier seine lateinamerikanische Christologie im kritischen Dialog und in Abhebung zu europäischen, zumeist deutschen Christologien, namentlich jenen von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann.

1991 erschien der erste Band seiner neuen Christologie: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*[22]. Dieses große Werk belegt deutlich die Kontinuität zu Sobrinos bisherigem Denken, aber es setzt auch neue Akzente und bringt thematische Erweiterungen, die den christologischen Diskurs bereichert haben. Zu ihnen gehört die Besinnung auf den sozialen und kirchlichen Ort christologischen Nachdenkens, wobei mit Ort nicht primär ein geographischer Ort, sondern die inhaltlich bestimmte Wirklichkeit gemeint ist, von der sich Christologie „etwas geben, sich betreffen, befragen und erhellen lässt"; für Sobrino die „Welt bzw. die Kirche der Armen".[23] Zugleich greift er die „vergessenen Götter" auf, das Thema der Idolatrie also, das für aufgeklärte westliche Gesellschaften kein Problem darzustellen scheint. „In Lateinamerika (hingegen) hat die Auseinandersetzung mit der Person Jesu dazu geführt, der konkreten Realität des Reiches Gottes und des Gottes eben dieses Reiches größte Bedeutung zukommen zu lassen, aber auch das, was sich diesem Reich entgegenstellt, als ein absolut zentrales Thema zu behandeln. Dem Reich treten das Anti-Reich und dem ‚Gott des Lebens' die

---

Verheißung und Anstoß (Festschrift J. Amstutz), Hg. Bischofberger, P. u. a., Luzern 1987, 263–290.

21 Santander 1982.

22 Madrid 1991.

23 Sobrino, J.: Jesucristo liberador, a. a. O., 47. Vgl. dazu Collet, G.: Nachfolge und Erkenntnis. Der lateinamerikanische Beitrag für eine Hermeneutik der Christologie, in: Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (Festschrift W. Kasper), Hg. Schockenhoff, E./Walter, P., Mainz 1993, 279–293.

‚Götzen des Todes' entgegen."[24] Schließlich entwickelt Sobrino im Anschluss an Ignacio Ellacuría den Gedanken des „gekreuzigten Volkes" als geschichtlicher Vergegenwärtigung des gekreuzigten Christus.[25] Aus der langjährigen Freundschaft mit Ellacuría gingen ja zahlreiche Arbeiten hervor – am bekanntesten das gemeinsam herausgegebene Standardwerk *„Mysterium Liberationis"*.[26]

Wo es Leiden gibt, da macht sich Christus gegenwärtig, der sich nach Mt 25 im Endgericht mit den Leidenden identifiziert. Angesichts der historischen Realität der Völker der Dritten Welt hat man deshalb nicht allein vom „gekreuzigten Gott" zu sprechen, so wesentlich dies auch ist, sondern durchaus auch vom „gekreuzigten Volk" oder von „gekreuzigten Völkern". Kreuz bedeutet Tod, den von andern aktiv auferlegten Tod, zugleich verweist es auf den Tod, den Jesus erlitt, und erinnert damit an Sünde und Gnade. „Von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet wird Gott gegenwärtig in diesen Kreuzen, und die gekreuzigten Völker verwandeln sich in das hauptsächlichste Zeichen unserer Zeit."[27] Auf keinen Fall lässt sich in lateinamerikanischer Perspektive die Wahrnehmung des erniedrigten Volkes von der Erinnerung des gekreuzigten Christus, des wahren Gottesknechtes, trennen. Ihn gilt es vom Kreuz herabzuholen, d. h. nicht zu ruhen, bis diese Völker in Gerechtigkeit leben können und ihre Menschenwürde geachtet wird. Zugleich gehört das gekreuzigte Volk, sofern es als unschuldiges Opfer die „Sünde der Welt" auf sich lasten und zu erleiden hat, in das *Erlösungsgeschehen*: indem es uns nämlich Licht schenkt und bewegen will zur Bekehrung.

---

24 Sobrino, J.: Jesucristo liberador, a. a. O., 239. Vgl. G. Collet, Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede, in: Und dennoch ist von Gott zu reden (Festschrift H. Vorgrimler), Hg. Lutz-Bachmann, M., Freiburg/Basel/Wien 1994, 311–325.

25 Ellacuría, I.: El pueblo crucificado, in: Ders.: Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia, Santander 1984, 25–63.

26 Ellacuría, I./Sobrino, J. (Hg.): Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, 2 Bde., Madrid 1990.

27 Sobrino, J.: Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes. Zum Gedenken an Ignacio Ellacuría, in: Concilium 26 (1990) 523–530, hier 524; vgl. Ders.: Jesucristo liberador, a. a. O., 322; Ders.: El pueblo crucificado, in: La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría, Hg. Gimbernat, J.A./Gómez, C.: Estella 1994, 153–187; Ders.: Los pobres: crucificados y salvadores, in: La matanza de los pobres. Vida en medio de la muerte en El Salvador, Hg. López Vigil, M./ Sobrino, J.: Madrid ²1993, 355–370.

Solidarische Theologie

„Wenn ich in El Salvador etwas gelernt habe, dann das: man muß für den eigenen Glauben einstehen, wie Abraham, der allein vor Gott stand. Gleichzeitig aber wird der Glaube von anderen getragen. Diese beiden Aspekte verbinden sich in El Salvador, und sie verstärken einander.“[28] Diese Sätze hat Sobrino geschrieben, kurz nachdem seine ganze Gemeinschaft, mit der er jahrelang gelebt, gearbeitet, gelitten und sich gefreut hatte, zusammen mit der Hausangestellten und ihrer Tochter umgebracht wurde. Seit dem 16. November 1989 zeichnet es die Biographie von Jon Sobrino, dass er ein dem Tod Entronnener ist: hat doch auch sein Name auf der Todesliste des Mordkommandos der salvadorianischen Armee gestanden. Er hat sich entschieden, mit seiner Arbeit im Dienste der Armen fortzufahren, und Sobrino „versteht (dabei) sein Überleben als Auftrag, den Geist der ermordeten Jesuiten am Leben zu erhalten und ihr Werk weiterzuführen“[29] Auf dem Hintergrund des gewaltsamen Todes seiner Mitbrüder und von unzähligen Armen, deren Namen wir nicht kennen, gewann das Thema des Martyriums im theologischen Denken Sobrinos ein noch stärkeres Gewicht.

Armut stellt für Sobrino nicht bloß eine unmenschliche Wirklichkeit dar, die es zu überwinden gilt, sondern sie bildet für ihn auch eine nicht versiegende Quelle menschlicher und christlicher Erfahrung, welche theologische Konzepte zu erhellen und zu verstehen hilft. Die Armen „vermitteln nicht nur die Wirklichkeit des Unterdrücktseins, sondern eine Wirklichkeit“, die in einem hohen Maß theologisch relevant ist.[30] „Vom verwirklichten Glauben der Armen her, von ihrer Nachfolge Jesu, ihrer Prophetie, ihrem Kampf um die Befreiung ihrer Brüder und Schwestern, ihrer Hoffnung und ihrem Gebet her lernt man Gott besser kennen ... Dieser verwirklichte Glaube der Armen, der gelebt und nicht bloß formuliert und oft mit dem Blut und nicht bloß mit dem Mund bezeugt wird, dieser Glaube macht deutlich, wer Gott ist und wer Christus ist.“[31] Deshalb spricht Sobrino von der „‚Lehrautorität‘ des Volkes

---

28 Sobrino, J.: Sterben muß, wer an Götzen rührt, a. a. O., 33.

29 Maier, M.: Theologie des gekreuzigten Volkes, Innsbruck 1993, 23 (unveröffentlichte Dissertationsschrift).

30 Sobrino, J.: Befreiungstheologie als *intellectus amoris,* a. a. O., 13f.

31 Sobrino, J.: Die „Lehrautorität“ des Volkes in Lateinamerika, in: Concilium 21 (1985), 269–274, hier 272.

Gottes in Lateinamerika“, die nicht nur für die Armen, sondern für *alle* notwendig und glaubwürdig ist.

*

Sehr geehrte Damen und Herren, die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster ehrt heute einen Theologen, in dessen Lebensgeschichte sich die wissenschaftliche Arbeit und das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden auf exemplarische Weise verbinden. Sie ehrt ihn im Gedenkjahr des Westfälischen Friedens, um daran zu erinnern, dass Gerechtigkeit und Frieden unteilbar sind. Deshalb sind in unsere Anerkennung und den Dank an Jon Sobrino auch viele andere eingeschlossen, die wie er im Suchen nach Gerechtigkeit und Frieden und in der Zurückforderung der legitimen Rechte der verelendeten Völker, mutig die Stimme erheben und sich weder durch Angst vor Terror oder Strafe noch durch den Tod einschüchtern lassen. Für unsere Fakultät impliziert die Verleihung eines solchen Ehrendoktorats, wenn sie mehr als eine akademische Gepflogenheit sein soll, die Selbstverpflichtung, die eigene theologische Arbeit im Horizont universaler Solidarität zu vollziehen: wachsam gegenüber den Tendenzen, die den Zerfall verbindlicher humaner Orientierungen betreiben, und in bewusster Erinnerung an den Gott, von dessen Liebe sein Gerechtigkeitswille sich nicht trennen lässt.

Martin Maier SJ

Zur Theologie der „gekreuzigten Völker“

Die Gesamtbevölkerung Lateinamerikas beträgt heute 545 Millionen Menschen. Davon leben 218 Millionen in Armut und 87 Millionen unter der Armutsgrenze im Elend. Zehn Prozent der Bevölkerung verfügen über 48 Prozent des Reichtums, die ärmsten zehn Prozent nur über 1,4 Prozent. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung ist arbeitslos oder hat keinen gesicherten Arbeitsplatz. 9,1 Prozent der Kinder in Lateinamerika sind unterernährt und leiden Hunger. Die 500 reichsten Menschen verfügen über ein höheres Einkommen als die Hälfte der Gesamtbevölkerung. Die Verarmung der Bevölkerung hat sich in den vergangenen Jahren beschleunigt, und die Konzentration des Reichtums hat zugenommen.

Hinter diesen nüchternen Zahlen aus dem Bericht des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen von 2007 verbergen sich zahllose menschliche Schicksale. Eine Kirche und eine Theologie, die daran vorübergingen, glichen dem Priester und dem Leviten im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter. Sie sahen es nicht als ihre Aufgabe an, sich um den zusammengeschlagen am Weg Liegenden zu kümmern. Doch die katholische Kirche Lateinamerikas vollzog 1968 eine „samaritanische Wende“. Auf ihrer historischen Versammlung in Medellín brachten die Bischöfe die unmenschliche Situation der Armut der Mehrheit der Menschen auf dem Subkontinent mit dem Befreiungswillen Gottes in Verbindung. Aus dem Glauben und auf der Grundlage der Bibel zogen sie daraus die Konsequenz der Option für die Armen. Die Bischofsversammlung und die zu dieser Zeit entstandene Theologie der Befreiung befruchteten sich wechselseitig.

Inspiriert durch Medellín und Erzbischof *Oscar Romero* haben die beiden salvadorianischen Theologen *Ignacio Ellacuría SJ* und *Jon Sobrino SJ* eine „Theologie des gekreuzigten Volkes“ entwickelt. Dem hermeneutischen Grundansatz der Theologie der Befreiung entsprechend stellen sie einen Bezug zwischen dem Kreuz Jesu und dem unschuldigen Leiden von Menschen heute her. Doch die Rede vom „gekreuzigten Volk“ wirft auch Fragen auf. Die Kreuzigung ist eine der grausamsten Hinrichtungsarten eines einzelnen Menschen. Wie soll man sich aber die Kreuzigung eines ganzen Volkes

vorstellen? Dazu kommt, dass zumindest im deutschsprachigen Raum der Begriff des Volkes spätestens seit dem Nationalsozialismus historisch belastet und verdorben ist. Die „Theologie des gekreuzigten Volkes“ ist im Kontext Lateinamerikas entstanden und zuerst einmal von dorther zu verstehen. In Lateinamerika bezeichnet der Begriff „pueblo“ die einfachen Menschen. Vor allem die einfachen Menschen sind in den vergangenen Jahrzehnten zu Opfern geworden: zu Opfern des „langsamen Todes“ der Armut und des Elends; zu Opfern des „schnellen Todes“ der Repression. Das Adjektiv „gekreuzigt“ wird im metaphorischen Sinn verwendet. Doch die Metapher des Kreuzes bezeichnet eine sehr konkrete und reale Wirklichkeit. Wo ein Kreuz ist, gibt es Kreuziger, Henker. Wo ein Kreuz ist, gibt es Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit. Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit kennzeichnen die Lebenssituation der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika.

Biblischer und geschichtlicher Hintergrund

Aus dem Alten Testament sind die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja für Ellacuría und Sobrino die Schlüsseltexte für ihre Theologie des gekreuzigten Volkes. So wie die frühchristlichen Gemeinden das Geschick Jesu mit dem leidenden Gottesknecht in Verbindung brachten, so deuten sie im Anschluss an Monseñor Romero die Passion des salvadorianischen Volkes im Licht der Gottesknechtlieder und stellen eine sakramentale Identifikation zwischen dem Knecht und dem Volk her. Im Neuen Testament ist die Schlüsselstelle für eine Identifikation zwischen dem leidenden Volk und dem gekreuzigten Jesus die Gerichtsrede in Mt 25. Hier stellt Jesus selbst eine Identifikation zwischen seiner Person und den Armen her. Von Bedeutung für die Rede vom gekreuzigten Volk als geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechtes ist auch die paulinische Theologie vom Leib Christi in der Geschichte.

Theologiegeschichtlich gab es interessanterweise schon im Zuge der Eroberung Lateinamerikas Ansätze zu einer Christologie des „Leibes Christi“. Diese Quellen hat *Gustavo Gutiérrez* im Kapitel „Aus der Erfahrung der gegeißelten Christusse“ in seinem Buch „Gott oder das Gold“ (Freiburg 1990) zusammengetragen. Das eindrücklichste Zeugnis einer Identifikation der Indios mit dem leidenden Christus stammt von *Bartolomé de Las Casas*, dem großen Verteidiger der Indios: „Denn *ich hinterlasse in Westindien Jesus Christus*, unseren Gott, gegeißelt und bedrängt, geohrfeigt und gekreuzigt, und zwar *nicht einmal, sondern Tausende von Malen*, insofern die Spa-

nier die Menschen dort niedermachen und zerstören.“ Allerdings haben diese christologischen Ansätze in der Theologie in Lateinamerika bis vor kurzem keine Rolle gespielt.

Die Intuition von der Identifikation Christi mit den Armen und Unterdrückten taucht in Lateinamerika in einer theologisch relevanten Weise erst wieder in den Dokumenten der Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla auf. Medellín unterstreicht neben der Gegenwart Christi in der Liturgie und in den Glaubensgemeinden zumindest indirekt seine Gegenwart in den Armen und Unterdrückten. So heißt es im Kapitel über den Frieden: „Dort, wo es ungerechte Ungleichheiten sozialer, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Natur gibt, wird die Gabe des Friedens des Herrn zurückgewiesen; mehr noch, es wird der Herr selbst zurückgewiesen“ (Nr. 14). Daraus lässt sich folgern: Wenn der Herr in den Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zurückgewiesen wird, dann muss er in ihnen auch anwesend sein. Der Verweis auf Mt 25 an dieser Stelle des Dokuments macht ganz klar, dass diese Gegenwart Christi als seine verborgene Gegenwart in den Armen und Unterdrückten selbst verstanden wird.

Das Dokument von Puebla bringt den Gedanken der Identifikation Christi mit den Armen so deutlich wie noch kein kirchliches Dokument zuvor zum Ausdruck. Wiederum unter einem Verweis auf Mt 25 heißt es zur Gegenwart Christi in der Geschichte, dass er „sich mit besonderer Zuneigung mit den Schwächsten und Ärmsten identifizieren [wollte]“. Diese Identifikation kommt auch im vielleicht schönsten Abschnitt des gesamten Dokuments von Puebla zum Ausdruck, wo die Leidensgesichter Lateinamerikas mit dem Leidensantlitz Christi in Verbindung gebracht werden:

„Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in

- den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen;

- den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind, insbesondere in ländli-

chen Gebieten und den Randzonen der Städte, da sie weder Ausbildung noch Beschäftigung finden;

- den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können;

- den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;

- den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind und Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;

- den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichem Kalkül abhängig machen;

- den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, die unter dem doppelten Druck des Mangels an materiellen Gütern und dem sichtbaren Reichtum anderer Gesellschaftsschichten leiden;

- den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt, und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann" (Nr. 31–39).

In der Aussage Pueblas vom „evangelisatorischen Potential der Armen" (Nr. 1147) kommt zumindest indirekt auch die Vorstellung von einer soteriologischen Relevanz der Armen zum Tragen. Der Gedanke von der sakramentalen Gegenwart Christi in den Armen nimmt also in den jüngeren Lehramtsdokumenten der lateinamerikanischen Bischöfe einen wichtigen Stellenwert ein. Der lateinamerikanische Bischof, der am konsequentesten diese Intuition in seiner Verkündigung und seiner Pastoral umgesetzt hat, war Erzbischof Oscar Romero in El Salvador.

Monseñor Oscar Romero:
Die Armen El Salvadors als gekreuzigtes Volk

Die Identifikation zwischen dem unterdrückten, geknechteten Volk und dem gekreuzigten Christus hat bei Monseñor Romero ihre Wurzel in seiner Predigt am 19. Juni 1977 in Aguilares. Der Sitz im Leben dieser Predigt ist die brutale Repression der Armee gegen die Bewohner von Aguilares im Anschluss an die Ermordung ihres Pfarrers P. Rutilio Grande SJ am 12. März 1977. Am 19. Mai besetzte das Militär den Ort; mindestens sieben Menschen wurden umgebracht, es kam zu Festnahmen, Durchsuchungen, Plünderungen und allgemeinem Terror. Die Soldaten quartierten sich in Pfarrhaus und Kirche ein. Mit einem Maschinengewehr feuerten sie auf den Tabernakel und schändeten die geweihten Hostien.

Als das Militär die Belagerung der Stadt aufhob, kam Monseñor Romero nach Aguilares, um die Eucharistie mit der gepeinigten Gemeinde zu feiern. In der Predigt bezieht er sich auf den Lesungstext aus dem Propheten Sacharja und stellt folgende Zusammenhänge her: „Ihr seid das Bild des durchbohrten Gottessohnes, über den die erste Lesung in einer prophetischen, geheimnisvollen Sprache zu uns spricht, der aber von dem ans Kreuz geschlagenen und von der Lanze durchbohrten Christus verkörpert wird.“ Romero weitet diese Identifikation noch aus, er universalisiert sie in gewissem Sinn: Der ans Kreuz geschlagene und von einer Lanze durchbohrte Christus ist das Bild aller Völker, die durchbohrt und beleidigt werden. In der Predigt von Aguilares ist auch zumindest indirekt schon der Gedanke von einer soteriologischen Relevanz der gekreuzigten Völker angelegt: In einer mehr traditionellen Deutung des Leidens betont Romero, dass, wenn das Leiden angenommen wird mit dem Ziel der Heiligung und Erlösung, es dann ein erlösendes Leiden wie das Leiden Christi wird. Darüber hinaus vertritt er, dass der Anblick des Durchbohrten für die Henker Einladung zur Bekehrung und zur Reue ist.

In der Karfreitagspredigt des Jahres 1979 stellt Romero einen Zusammenhang zwischen dem Schrei Jesu am Kreuz und dem Schrei der Wirklichkeit El Salvadors her und spricht dabei wieder von einer Identifizierung Christi mit den Leiden der Völker Lateinamerikas. In der Fronleichnamspredigt desselben Jahres verbindet er die Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie mit seiner Gegenwart in seinem Leib in der Geschichte – den Gefolterten und Ermordeten. In seiner Predigt am 20. Oktober 1979 kommt schließlich die doppelte Identifikation des Gottesknechtes mit Christus und dem leidenden Volk zum Ausdruck, woraus sich eine klare Identifikation

zwischen Christus und dem leidenden Volk ergibt. Eine sehr konzentrierte Synthese dieser verschiedenen Identifikationen enthält Romeros Rede anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats in Löwen, wo er über die Wirklichkeit der Verfolgung in El Salvador sagte: „Die wirkliche Verfolgung richtet sich gegen das arme Volk, das heute der Leib Christi in der Geschichte ist. Es ist das gekreuzigte Volk – wie Jesus, es ist das verfolgte Volk – wie der leidende Gottesknecht. Es ergänzt an seinem Leib, was an den Leiden Christi fehlt." Am Ende taucht hier in Anlehnung an Kol 1, 24 der Gedanke auf, dass das Leiden des Volkes Teilhabe am Leiden Christi bedeutet und folglich auch von soteriologischer Relevanz sein kann.

Ignacio Ellacuría: Eine geschichtliche Soteriologie

Der lateinamerikanische Theologe, der die Intuition von der sakramentalen Gegenwart Christi in den Armen und die Identifikation zwischen den Völkern Lateinamerikas, dem leidenden Gottesknecht und dem gekreuzigten Christus theologisch am konsequentesten reflektierte und auf dieser Basis auch eine Soteriologie skizzierte, ist Ignacio Ellacuría. Ellacuría sieht im gekreuzigten Volk das wichtigste Zeichen der Zeit: „Dieses Zeichen ist immer das in der Geschichte gekreuzigte Volk, dessen dauernde Existenz mit einer immer wieder anderen Form der Kreuzigung einhergeht. Dieses gekreuzigte Volk ist die geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechts, den die Sünde der Welt nach wie vor völlig ausplündert, dem man nach wie vor das Leben raubt, vor allem das Leben."

Den wichtigsten Beitrag zu einer „Theologie des gekreuzigten Volkes" hat Ellacuría in einem längeren, in der Vorbereitungsphase der Bischofskonferenz von Puebla verfassten Text geleistet, der den Titel „Das gekreuzigte Volk" und den Untertitel „Versuch einer geschichtlichen Soteriologie" trägt. Das generelle Anliegen dieses Textes ist die Frage, wie man von christlichem Heil angesichts von Elend und Unterdrückung ganzer Völker in der Geschichte reden kann. Ellacuría bringt das Kreuz Jesu mit dem Leid der Armen und Unterdrückten in Verbindung und verwendet dabei den Begriff vom „gekreuzigten Volk", den er folgendermaßen definiert: „Wir verstehen hier unter gekreuzigtem Volk jene kollektive Gruppe von Menschen, die die Mehrheit der Menschheit darstellt, und deren Situation des Gekreuzigtseins von einer sozialen Ordnung verschuldet ist, die von einer Minderheit aufgebaut und aufrechterhalten wird, welche ihre Herrschaft aufgrund eines Zu-

sammenspiels von Faktoren ausübt, die in ihrem Zusammenspiel und in ihrer konkreten geschichtlichen Auswirkung als Sünde bewertet werden müssen."

Hier liegt ein wichtiger Akzent auf der Dimension des Sozialen: das gekreuzigte Volk wird als eine Gruppe verstanden, die die Mehrheit der Menschen darstellt, und auch die Gründe für sein Gekreuzigtsein werden in einem sozialen Kontext von Herrschaft und Unterdrückung beschrieben. Die Gründe für dieses kollektive Kreuz werden mit Schuld und Sünde, und zwar sozialer und struktureller Sünde in Verbindung gebracht. Damit ist auch gesagt, dass die gekreuzigten Völker nicht Konsequenz eines natürlichen Schicksals sind, sondern dass ihre Situation zumindest mitverursacht ist vom Tun und Unterlassen in der Geschichte handelnder Subjekte.

Im Begriff des gekreuzigten Volkes wird das Kreuz in einem metaphorischen Sinn verwendet. Doch in dieser Metapher drückt sich etwas sehr Fundamentales aus, das an das Spezifikum der Theologie der Befreiung überhaupt rührt: das unschuldige Leiden ganzer Völker wird im Licht des Kreuzes Jesu gesehen, und das Kreuz Jesu wird im Licht bzw. im Schatten der gekreuzigten Völker gesehen. Dahinter steht wieder das hermeneutische Grundprinzip der Theologie der Befreiung, dass geschichtliche Situation und göttliche Offenbarung sich gegenseitig erhellen: „Von der Perspektive des Gekreuzigten aus sind es auch die Armen, die die Sünde der Welt tragen und auf denen das Kreuz der Welt lastet. Man kann von einem gekreuzigten Volk reden, von einem kollektiven und geschichtlichen Knecht Jahwes, der den größten Teil der Schmerzen der Welt trägt, der fast kein menschliches Aussehen mehr hat, und der trotzdem berufen ist, Recht und Gerechtigkeit und so das Heil unter den Menschen aufzupflanzen." Doch noch vor allen theologischen und soteriologischen Reflexionen geht es darum, die Wirklichkeit in all ihrer Grausamkeit wahrzunehmen und durch nichts zu beschönigen: „Die Kreuzigung des Volkes vermindert die Gefahr, den Tod Jesu zu mystifizieren, und der Tod Jesu vermindert die Gefahr, die bloße Tatsache der Kreuzigung des Volkes heilsmäßig zu verherrlichen, so als ob das Faktum brutum des Gekreuzigtseins ohne weiteres zur Auferstehung und zum Leben führen würde."

Wenn Ellacuría das gekreuzigte Volk als „kollektiven und geschichtlichen Knecht Jahwes" bezeichnet, dann ist darin eine klare Anspielung auf den Gottesknecht des Propheten Jesaja enthalten, der wie schon bei Monseñor Romero die Schlüsselgestalt zur Identifikation des gekreuzigten Volkes mit dem gekreuzigten Christus ist. Eine der ganz zentralen Aussagen vom Got-

tesknecht ist, dass er Licht und Heil in die Welt bringt. Ellacuría überträgt diese Aussage nun auf die gekreuzigten Völker und erhebt sie zu den „Trägern einer geschichtlichen Soteriologie“. Auf diese Weise vermag er soteriologisch eines der zentralen Prinzipien der Theologie der Befreiung einzuholen: die Armen sind nicht nur die primären Adressaten des Heils (Objekte), sondern sie sind auch Subjekte des Heils und der Befreiung; sie vermitteln das wahre Heil und die integrale Befreiung: „Was der christliche Glaube der historischen Feststellung des unterdrückten Volkes hinzufügt ist die Vermutung, ob es, über das hinaus, dass es der Hauptadressat der Heilsanstrengung ist, nicht auch in seiner gekreuzigten Situation das Heilsprinzip für die ganze Welt ist.“

Was Paulus schon als Skandal und Torheit bezeichnete, dass nämlich im Kreuz Jesu Heil ist, überträgt Ellacuría auf die gekreuzigten Völker: Die Armen und Unterdrückten sind das geschichtliche Heil der Welt. Nichts anderes kommt letztlich in der Gerichtsrede in Mt 25 zum Ausdruck: die Unterdrückten „sind schon in sich das Sakrament Christi, der geschichtliche Leib Christi, die Geschichte seiner gekreuzigten Gottheit; aber sie sind dies nicht auf eine statische und symbolische Weise, sondern sie sind es in ihrer konkreten Situation, in ihren Ängsten und Leiden, in ihren Befreiungskämpfen“. Das ewige Heil entscheidet sich am Verhalten zu den Armen und Bedürftigen: „Die christologische Dimension der Armen besteht darin, daß Jesus den letzten Grund der Rettung oder der ewigen und endgültigen Verdammung in das legt, was man ihm getan hat oder nicht getan hat, und was man seinen geringsten Brüdern getan hat oder nicht getan hat.“

Im Anschluss an diese theologisch auf den ersten Blick sehr kühnen und neuen Gedanken stellen sich auf dem Hintergrund einer traditionellen Christologie und Soteriologie mindestens zwei Fragen: zum einen könnte es so scheinen, als wäre die Erlösungstat Christi am Kreuz unabgeschlossen und bedürfte noch einer Vollendung in der Geschichte; zum anderen stellt sich die Frage des Verhältnisses der sakramentalen Gegenwart Christi im gekreuzigten Volk zu seiner sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie und in der Liturgie.

Ellacuría antwortet auf die erste Frage: „In einem Sinn ist es sicher, daß das Leben und der Tod Jesu sich ein für allemal ereignet haben, weil es sich dabei nicht um etwas rein Faktisches handelt, das den gleichen Wert irgendeines anderen Todes unter denselben Umständen hätte, sondern um etwas, das die endgültige Gegenwart Gottes unter den Menschen voraussetzt. Aber

dieses Leben und dieser Tod gehen auf der Erde weiter und nicht nur im Himmel: Die Einzigartigkeit Jesu besteht nicht in seiner Trennung von der Menschheit, sondern im definitiven Charakter seiner Person und in der Heilsallgegenwart, die ihm entspricht.“ Ellacuría erinnert hier an die paulinische Theologie vom Leib (vgl. Röm 12 und 1 Kor 12) und an die Sendung des Geistes, in dem sein Werk weitergeführt wird.

Zur zweiten Frage ist zu bemerken, dass Ellacuría der liturgischen Feier der Gegenwart Christi einen hohen Stellenwert in der Glaubenspraxis zumisst. Doch er betont gleichzeitig, dass die liturgisch-eucharistische Feier der Gegenwart Christi nicht das *Totum* der Gegenwart Jesu umfasst, sondern dass sich seine Gegenwart auch zeigt in der geschichtlichen Fortsetzung dessen was er tat, und in der geschichtlichen Erscheinung seines Leibes. Das Leben Jesu war transhistorisch, doch transhistorisch in dem Sinn, dass es durch die Geschichte hindurchging. Heute ist es das gekreuzigte Volk, das in der Geschichte das Leben und den Tod Jesu weiterführt, und in dem sein Leib in der Geschichte erscheint.

Jon Sobrino: Theologie des gekreuzigten Volkes

Jon Sobrino widmet in seiner Christologie dem gekreuzigten Volk ein eigenes Kapitel. Dabei betont er, dass in der christlichen Tradition das Kreuz Christi zwar häufig in einen Zusammenhang mit individuellem Leiden gebracht wurde, aber praktisch nicht mit seinem Leib in der Geschichte. Im Blick auf das kollektive Leiden der Völker in der Dritten Welt unter Armut, Hunger, Ungerechtigkeit und Unterdrückung möchte Sobrino diese gekreuzigten Völker mit dem Kreuz Jesu in Verbindung bringen. Dabei betont er, dass die Metapher des Kreuzes auf die Wirklichkeit der Völker der Dritten Welt schon auf einer rein faktischen Ebene zutrifft: Sie leben in einer Armut, die ständig auch Tod bedeuten kann. Das Wort vom Kreuz trifft ihre Wirklichkeit auch auf einer historisch-ethischen Ebene, weil es sich nicht um irgendeinen Tod handelt, sondern um einen in ungerechten Verhältnissen zu verantwortenden Tod: „Kreuz bedeutet deshalb, daß es Opfer und Henker gibt, daß die gekreuzigten Völker nicht vom Himmel fallen...“ Von gekreuzigten Völkern zu sprechen ist schließlich auch in einem religiösen Sinn angemessen, „weil ‚Kreuz’ die Art des Todes ist, die Jesus erlitt, und für den Gläubigen hat es die Kraft, fundamentale Inhalte des Glaubens zu wecken, die Sünde und die Gnade, die Verdammung und das Heil“.

Dem kontextuellen Grundansatz der Theologie der Befreiung treu bleibend, beginnt Sobrino seine „Theologie des gekreuzigten Volkes“ mit einem Blick auf die Wirklichkeit des Kreuzes in El Salvador. Er zitiert das Zeugnis einer Überlebenden des Massakers vom Fluss Sumpul im Jahr 1981: „Da waren wir, als wir angegriffen wurden. Die Soldaten standen 300 m von uns entfernt. Wenn ich ‚wir’ sage, so meine ich etwa 5000 Menschen. Wir überquerten den Fluss Sumpul. Was für eine traurige Szene! Alles lief davon. Die Kinder wurden flußabwärts gerissen, die Alten konnten auch nicht standhalten, sie ertranken. Dort ertranken Kinder, alte Leute, Frauen, alle beim Übergang über den Fluß.“

Sobrino deutet dieses und andere Massaker an unschuldigen Menschen im Licht der Passion Jesu: „Sumpul, Heuheutenango in Guatemala mit Hunderten von massakrierten Eingeborenen und so viele andere Orte sind heute der neue Name von Golgotha, und ihre Völker sind der Leidensknecht.“ Um dies zu verstehen genügt es, die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja zu lesen, und dabei auf diese Völker zu blicken. Sobrino führt diese in mancherlei Hinsicht an die allegorische Exegese der Kirchenväter erinnernde Auslegung der Gottesknechtlieder in Form einer Meditation und im Genus der narrativen Theologie durch.

An diese Meditation in narrativer Gestalt schließt Sobrino eine theologische Reflexion über die gekreuzigten Völker und vor allem darüber an, wie sie im Sinn von Ellacurías „geschichtlicher Soteriologie“ Heil vermitteln können. „Herauszufinden, was an Heil und an historischem Heil der Gottesknecht bringt, ist das Anliegen der Theologie der Befreiung.“ Grundlegend ist dabei die doppelte Identifikation sowohl zwischen dem Gottesknecht und Christus als auch zwischen dem Gottesknecht und dem gekreuzigten Volk, wie wir ihr schon bei Monseñor Romero begegnet sind. Sobrino beschreibt diese Entsprechungsverhältnisse folgendermaßen: „In Lateinamerika besteht die fundamentale theologische Perspektive darin, das gekreuzigte Volk als Gegenwärtigsetzung des gekreuzigten Christus, des wahren Gottesknechtes zu betrachten, derart, daß gekreuzigtes Volk und Christus, der Knecht Jahwes, aufeinander verweisen und einander erklären.“

Ansätze zur Klärung der Frage der soteriologischen Relevanz des Knechtes finden sich schon in den Gottesknechtliedern des Propheten Jesaja selbst, die das Schicksal des Knechtes nicht nur beschreiben, sondern auch über die Gründe und die Konsequenzen seines Geschicks reflektieren. Dabei ist es wichtig, die Gottesknechtlieder insgesamt und in ihrem Zusammenhang zu

lesen. Das zentrale Thema, das sich durch alle Gottesknechtlieder zieht, ist die Erwählung des Knechtes, Heil in die Welt zu bringen. In den vier Liedern gibt es so etwas wie eine dramatische Entwicklung. Am Anfang wird der Knecht von Gott erwählt, um den Völkern Recht und Gerechtigkeit zu bringen (vgl. 42, 1.4). Seine Sendung wird in den Worten konkretisiert, die später der Evangelist Lukas aufgreift: „blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkeln sitzen, aus ihrer Haft zu befreien“ (42,7). Auch von der Treue des Knechtes gegenüber seiner Sendung ist schon im ersten Lied die Rede: „Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat“ (42,4). Die Kehrseite dieser Treue sind dementsprechend wahrscheinlich Krisen und Anfeindungen. Im letzten Lied tritt das Leiden des Knechtes in den Vordergrund, und sein unschuldiges Leiden und sein Tod vermitteln Heil.

Auch was diesen dramatischen Aspekt in der Sendung des Knechtes betrifft, zieht Sobrino wieder Parallelen zum Schicksal Jesu und zum Schicksal vieler anderer bis heute, die sich für Recht und Gerechtigkeit engagierten, dafür verfolgt und angefeindet und schließlich umgebracht wurden. Doch genau genommen kann man nur von einer Minderheit jener, die das gekreuzigte Volk konstituieren, sagen, dass sie wegen eines aktiven Engagements für die Gerechtigkeit umgebracht wurden. Neben ihnen gibt es eine weitaus größerer Zahl jener, die „passiv“ sterben einfach deswegen, weil sie da sind: „Es handelt sich um Kinder, Frauen und Alte, die in Massakern sterben, einfach deswegen, weil sie in Konfliktzonen leben oder damit durch ihren Tod die Armen noch mehr terrorisiert und gelähmt werden“. Es gibt also zwei Gruppen von Opfern, die allerdings verbindet, dass sie unschuldig umgebracht werden. Die einen versuchen prophetisch und aktiv sich für die Gerechtigkeit einzusetzen; die anderen klagen die Ungerechtigkeit durch ihr bloßes Dasein im „Schrei der Wirklichkeit“ an. Sobrino spricht von einem „aktiven“ und einem „passiven Knecht“, die gegenseitig aufeinander verwiesen sind und überhaupt nur in dieser Gegenseitigkeit existieren.

Von größter Bedeutung für die soteriologische Fragestellung ist das vierte Gottesknechtlied. Hier wird der Knecht als unschuldig und ohne Sünde vorgestellt: „ ... obwohl er kein Unrecht getan hat, und kein trügerisches Wort in seinem Mund war“ (53,9). Gleichzeitig aber wird er zum größten Ausdruck der realen Existenz der Sünde: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt“ (53, 5). „Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen“ (53,6). „Er wurde ... wegen der Verbrechen

seines Volkes zu Tode getroffen“ (53,8), „Er lädt ihre Schuld auf sich“ (53,11). „Er trug die Sünden von vielen“ (53,12).

Bringt man diese Aussagen in einen Zusammenhang, so ergibt sich, dass der Knecht fremde Sünden auf sich nimmt und dadurch die Schuldigen von ihren Sünden erlöst. In seinem unschuldigen Leiden und in seinem Tod zeigt der Knecht die ganze Wirklichkeit der Sünde: „Sünde ist vor allem, was den Tod verursacht und was so reale Opfer und sichtbare Opfer hervorbringt wie den Knecht.“ Die Ursache für dieses Schicksal sind die Sünden der Menschen: „Der Knecht stirbt um dieser Sünden willen, und diese Sünden bringen ihm den Tod. Es bestätigt sich die zum universalen Drama erhobene geschichtliche Wechselbeziehung zwischen Töten und Sünde.“ Sobrino zieht auch hier wieder eine unmittelbare Parallele zum Geschick Jesu und zum Schicksal der gekreuzigten Völker: „Sünde ist das, was den Tod Jesu verursachte, und Sünde ist das, was weiterhin den Tod des gekreuzigten Volkes verursacht.“ Konkreter heißt dies: „In ihrer Gesamtheit sind viele Völker in Lateinamerika Ausdruck und Ergebnis der geschichtlichen Sünde der Menschen, sie nehmen diese Sünde auf sich, kämpfen gegen diese Sünde, und die Macht der geschichtlichen Sünde kehrt sich gegen sie und bringt ihnen den Tod.“

Der Gottesknecht zeigt nicht nur die grausame Wirklichkeit der Sünde, sondern er zeigt auch, wie man sich ihr gegenüber verhalten soll: man soll sie auf sich nehmen („cargar con el pecado“). Dies heißt konkret, die historische Objektivierung der Sünde auf sich zu nehmen: zerschlagen, zermalmt und umgebracht zu werden. Doch indem der Knecht die Sünde auf sich nimmt, kann er sie auch wegnehmen, wirkt er erlösend und befreiend. Auch hier stellt Sobrino wiederum Parallelen zum Geschick Jesu und zum Schicksal der gekreuzigten Völker her: Jesus nahm die Sünde der Welt auf sich und nahm dadurch die Sünde der Welt hinweg. Doch kann man auch sagen, dass die gekreuzigten Völker die Sünde der Welt tragen und sie hinwegnehmen? Die Aussage, dass die gekreuzigten Völker Opfer der Sünde der Welt sind, mag noch hingehen. Doch wie steht es um die Frage, ob sie die Sünde der Welt auch hinwegnehmen können, und ob sie Heil zu vermitteln vermögen? Wie soll man sich vorstellen, „daß eben dieses gekreuzigte Volk Heil bringt und darüber hinaus der von Gott erwählte Heilsbringer der Gottesknecht ist“?

Im vierten Gottesknechtlied heißt es vom Knecht, er „macht die vielen gerecht“ (53,11), „Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen“ (53,10), „er trat für die Schuldigen ein“ (53,12). Hier wird nichts anderes gesagt, als dass der Gottesknecht der von Gott erwählte Heilsbringer für die Welt ist. Dabei geht

es um die Frage der Vermittlung von transzendentem Heil und Geschichte, um die Korrelation von Heilsgeschichte und Verwirklichung des Heils in der Geschichte. Das vierte Gottesknechtlied selbst führt also in die Mitte der „geschichtlichen Soteriologie“. Die frühchristliche Tradition identifizierte schon bald den leidenden Gottesknecht mit dem leidenden Christus sowohl in einer christologischen als auch in einer soteriologischen Perspektive. Die entscheidende Frage ist nun aber, ob man das gekreuzigte Volk in einer soteriologischen Perspektive in Fortsetzung der Erlösungstat Christi auch als geschichtlichen Heilsbringer verstehen kann.

Sobrino schreibt zur soteriologischen Relevanz der gekreuzigten Völker: „Wenn wir nämlich dem Leidenden ins Auge schauen, entdecken wir ein Evangelium, das ‚Juden und Heiden als Ärgernis und Torheit’ erscheint, daß nämlich im Gottesknecht und im leidenden Volk das Licht der Nationen aufleuchtet und daß seine Schmerzen unsere Gebrechen heilen. Licht und Heilung, Wahrheit und Erlösung, das bieten uns die gekreuzigten Völker an.“

Hier ist es notwendig, zwei Dinge zu klären: zum einen die Frage, wie die Identifikation zwischen dem Gottesknecht, Jesus Christus und dem gekreuzigten Volk zu denken ist; zum anderen die Frage, wie man sich konkret die heilsmittlerische Bedeutung der gekreuzigten Völker vorstellen soll.

Die Identifikation zwischen dem leidenden Gottesknecht und Jesus Christus war ein wesentlicher Bestandteil der frühesten christologischen Reflexionen der Urgemeinde. In der Identifikation zwischen Christus und den gekreuzigten Völkern berufen sich Ellacuría und Sobrino vor allem auf Mt 25 und auf die paulinische Christologie des Leibes Christi in der Geschichte. Identifikation heißt aber nicht einfach Identität. Sobrino spricht von Wesensverwandtschaft, Affinität und Ähnlichkeit: „Theologisch läßt sich diese Identifikation nicht in eine völlige Identität verwandeln, und es gilt überdies zu untersuchen, worin die Ähnlichkeit im einzelnen besteht.“ So deutet Sobrino die aktuelle Gegenwart Christi heute in Lateinamerika in einem dialektischen Sinn: „Diese Dialektik besteht darin, einerseits den gegenwärtigen Christus zu entdecken und andererseits dafür zu arbeiten, ihn gegenwärtig werden zu lassen. Die Christen in Lateinamerika entdecken die Gegenwart Christi im wesentlichen darin, daß die Armen dieser Welt am eigenen Leib ergänzen, was am Leiden Christi fehlt, und daß sie gleichzeitig darum wissen.“ Diese Identität in Unterschiedenheit kommt für Sobrino in der Kategorie des Sakraments zum Ausdruck: Die Armen sind „Sakrament der Gegenwart Christi“.

In dieser Linie unterstreicht auch Ignacio Ellacuría, dass es keine einfache Identität zwischen dem Gottesknecht und dem gekreuzigten Volk gibt. Vor allem darf das gekreuzigte Volk nicht einfach mit einem bestimmten kollektiven Subjekt – etwa einer politischen Organisation und auch nicht der Kirche – identisch gesetzt werden. Das gekreuzigte Volk wird immer nur einige wesentliche Züge des Gottesknechtes auf sich vereinen, aber innerhalb der Geschichte wird und darf es zu keiner vollen Identität kommen. Ellacuría umschreibt diese wesentlichen Züge folgendermaßen: Die gegenwärtige Gestalt des Gottesknechtes „muß durch die Sünden der Welt gekreuzigt worden sein, muß von den Menschen dieser Welt verstoßen worden sein, sein Aussehen ist nicht mehr menschlich, weil er unmenschlich behandelt wurde; er muß einen hohen Grad von Universalität haben, weil es bei ihm um eine Erlösungsgestalt für die ganze Welt geht; er muß diese völlig unmenschliche Behandlung nicht wegen seiner Schuld erleiden, sondern weil er die Schuld anderer auf sich nimmt; als Erlöser der Welt muß er zurückgewiesen und verachtet werden dergestalt, daß diese ‚Welt' ihn nicht als ihren Erlöser annimmt, sondern ihn im Gegenteil als den vollständigsten Ausdruck dessen ansieht, was man vermeiden und verurteilen muß; es muß sich schließlich ein objektiver Zusammenhang zwischen seiner Passion und der Verwirklichung des Reiches Gottes ergeben."

Damit wird die Gegenwart Christi aber nicht auf die Armen reduziert, sondern es gilt: „Auch heute ist Christus in dieser Welt in privilegierter Weise in den Armen gegenwärtig. Damit sagen wir weder, daß der ganze Christus in den Armen anwesend ist, noch daß Christus nur in den Armen dieser Welt anwesend ist. Wir sagen lediglich, daß er in ihnen gegenwärtig und daß diese seine Gegenwart in den Armen unbedingt zu beachten ist. Christus ist heute verborgen und ohne Antlitz einerseits im Schmerz der Armen gegenwärtig; und andererseits ist er heilsmäßig auch für denjenigen gegenwärtig, der sich den Armen nähert, um sie zu befreien." Für die Christologie ergibt sich daraus: „Diese Gegenwart Christi in der Geschichte heute wird man annehmen können oder nicht, aber wenn man sie annimmt, dann wäre die Christologie höchst verantwortungslos, wenn sie sie nicht zentral zur Kenntnis nehmen würde. So geschieht es in Lateinamerika."

Das Neue und Spezifische in der Anwendung der Gottesknechtlieder auf das gekreuzigte Volk von Ellacuría und Sobrino besteht darin, dass sie das gekreuzigte Volk zum „Träger der geschichtlichen Soteriologie" bzw. zum „wichtigsten Instrument des Heils" erheben. Dies ist nichts anderes als die

konsequente Anwendung des paulinischen Gedankens, dass Gott das Kleine und das Schwache erwählt hat, um das Heil zu bringen (vgl. 1 Kor 1,26–30). Das christliche Heil kommt ‚von unten', es wird vermittelt durch die gekreuzigten Völker, „außerhalb der Armen gibt es kein Heil".

Zeichen des Heils

Wenn die gekreuzigten Völker in Fortsetzung des Gottesknechtes die geschichtlichen Vermittler des Heils sind, dann muss dieses Heil auch zumindest zeichenhaft in der Geschichte sichtbar und erfahrbar werden. Schematisch gesprochen vollzieht sich diese Vermittlung des Heils unter einem negativen und einem positiven Vorzeichen. Unter negativem Vorzeichen sind die gekreuzigten Völker in ihrem Leiden ein lebendiger Appell der Bekehrung an jene, die Verantwortung für ihre Kreuzigung tragen. Ein Heilsangebot ist bereits, dass die gekreuzigten Völker die Länder der Ersten Welt mit ihrer Wahrheit konfrontieren. Ein erster Schritt in der Bekehrung schon auf individueller Ebene ist, die Wahrheit der eigenen Sünde anzuerkennen. Dies gilt nicht weniger auf der kollektiven Ebene. Sobrino nennt dies „Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit". „Die Sünde mit der Wurzel auszureißen beginnt also mit der Anklage, daß es den Tod und die Kreuzigung ganzer Völker gibt, daß dies unerträglich ist und das größte Übel darstellt ...". Sobrino argumentiert in diesem Zusammenhang wieder mit dem, was er ‚den Schrei der Wirklichkeit' nennt. Mit einem Bild des Propheten Ezechiel bringt er diesen Schrei sehr eindringlich zur Sprache: „Wenn ganze ‚gekreuzigte Kontinente' die Kraft nicht haben, steinerne Herzen in solche von Fleisch zu verwandeln, dann müßte man sich fragen, wer dies überhaupt kann."

Im Licht der gekreuzigten Völker erkennt die Erste Welt ihre Wahrheit. Dies ist umso wichtiger deswegen, weil der Sünde die Dimension der Lüge und der Täuschung über sich selbst eigen ist. In der christlichen Tradition wurde vertreten, dass man sich vor das Kreuz stellen solle, um zu erfahren, was die Wirklichkeit der Sünde ist, aber auch um zu erfahren, was Vergebung ist. In einer kreativen Umdeutung des Zwiegesprächs mit dem Gekreuzigten in den Exerzitien des heiligen Ignatius lud Ignacio Ellacuría in einem an Europäer gerichteten Vortrag diese dazu ein, dieses Zwiegespräch vor den gekreuzigten Völkern zu machen: „Das einzige, was ich wünschen würde, sind zwei Dinge: daß Sie Ihre Augen und Ihre Herzen diesen Völkern zuwenden, die so viel leiden – einige Hunger und Elend, andere Unterdrückung und Verfolgung – und dann vor diesem so gekreuzigten Volk das ‚Zwiegespräch' aus

den Exerzitien des hl. Ignatius machen und fragen: Was habe ich dazu beigetragen, daß sie gekreuzigt sind? Was mache ich, damit sie vom Kreuz herabsteigen? Was muß ich tun, damit dieses Volk aufersteht?“

Doch die gekreuzigten Völker sind nicht nur in diesem Sinn Anklage, sondern sie sind auch Gute Nachricht, indem sie Vergebung, Gnade und Hoffnung vermitteln. Sobrino beruft sich hier wiederum auf die erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit: „Wer sich den Armen der Dritten Welt nähert, dem öffnen sie ihre Herzen und Arme und – ohne davon zu wissen – gewähren sie Verzeihung. Indem sie diese Annäherung zulassen, kann die Welt der Unterdrücker sich als sündig anerkennen und zugleich wahrnehmen, daß man ihr vergibt. Auf diese Weise kommt in die Welt der Unterdrücker ein humanisierendes Element, das bisher gefehlt hat, die Gnade. Denn die Vergebung ist nicht das Werk des Henkers, sondern ein Geschenk des Opfers.“ Hier wird etwas sichtbar und erfahrbar von dem „Vorrat an Licht, Hoffnung und Liebe“, den die gekreuzigten Völker der Welt anbieten.

Sobrino bezeichnet es als ein großes Wunder, dass die gekreuzigten Völker die Hoffnung nicht verloren haben – Hoffnung wider alle Hoffnung –, und dass in ihrer Situation des Leidens immer wieder schon Zeichen der Auferstehung aufscheinen. Ein Ausdruck davon ist die Kunst der Armen, ihre Hoffnung zu feiern: „Wenn eines dem gekreuzigten Volk noch nicht genommen wurde, so ist es die Fähigkeit zu feiern, Freude und Heiterkeit inmitten des Leidens zu bewahren, weil, wie sie selbst sagen, ‚das, was sich der Freude entgegenstellt ist die Traurigkeit, nicht das Leiden’; und auch wenn sie mit dem Leiden vertraut sind, so hat sie doch die Traurigkeit noch nicht überwältigt.“ Die Armen haben sich die Hoffnung bewahrt, und diese Hoffnung befähigt sie auch, an die Auferstehung zu glauben. In den gekreuzigten Völkern gibt es schon Zeichen der Auferstehung. So wendet Sobrino auch den hoffnungsvollen Schluss des vierten Gottesknechtliedes auf die gekreuzigten Völker an: „[Mein Knecht] wird Nachkommen sehen und lange leben. ... Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen“ (Jes 52, 10.12).

Theologisch prägte Sobrino in diesem Zusammenhang in Abhebung vom Begriff der „strukturellen Sünde“ den neuen Begriff von der „strukturellen Gnade“. Diese strukturelle Gnade manifestiert und konkretisiert sich in einer Reihe von Werten: „Die Dritte Welt bietet Werte an, die andernorts schwer zu finden sind, weil dort meist nur die negativen Werte der Ersten Welt existieren. Mit andern Worten, die Dritte Welt enthält ein Potential der Vermenschlichung, weil sie zum mindesten im Prinzip und häufig auch in der

Praxis die folgenden Werte anbietet: Gemeinschaft statt Individualismus, Einfachheit anstatt Überfluß, Dienstbereitschaft anstelle von Egoismus, Kreativität anstelle von aufgedrängter Nachahmung, Feier anstelle von bloßer Zerstreuung, Offenheit gegenüber der Transzendenz anstelle von geistig stumpfem Pragmatismus.“ Darüber hinaus bieten die gekreuzigten Völker eine große Liebe an, die sich vor allem in ihren Märtyrern zeigt. Sie bieten Glauben an und erzeugen Solidarität. Schließlich vermitteln die gekreuzigten Völker Gnade und Heil, indem sie ihren Kreuzigern Verzeihung anbieten.

Sobrino erkennt an, dass diese antithetische Gegenüberstellung von Werten und Gegenwerten etwas holzschnittartig sein mag und hält realistisch einschränkend fest: „Ohne Zweifel, nicht die ganze Dritte Welt ist so. In Tat und Wahrheit ist es eine Minderheit, die aktiv die geschilderten Werte darbietet, auch wenn die Mehrheit nur passiv leidet und so auf alle Fälle die Gnade der Wahrheit und der Bekehrung anbietet.“ Letztlich sagt er hier aber nichts anderes als das, was die Bischöfe in Puebla zum „evangelisatorischen Potential der Armen“ gesagt haben: „Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in unserem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen“ (Nr. 1147).

Literatur

Colección Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero, 9 Bde., San Salvador 2000.

Collet, G. (Hg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg i. Br. 1988.

Ellacuría, I.: Escritos teológicos, 4 Bde., San Salvador 2000ff.

Ellacuría, I./Sobrino, J.: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde. , Luzern 1996.

Gutiérrez, G.: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg i. Br. 1990.

Lange, M./Iblacker, R.: Christenverfolgung in Lateinamerika. Zeugen der Hoffnung, Freiburg i. Br. 1980.

Maier, M.: Oscar Romero. Meister der Spiritualität, Freiburg 2001.

Romero, O. A.: Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador, in: M. Sievernich (Hg.): Impulse der Theologie der Befreiung für Europa. Ein Lesebuch, München/Mainz 1988.

Sobrino, J.: Meditación ante el pueblo crucificado, in: Sal Terrae 74 (1986), 93–104.

Sobrino, J.: Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Concilium 22 (1986) 111–119.

Sobrino, J.: Brief an Ludwig Kaufmann, in: N. Klein/H. R. Schlette/K. Weber (Hg.): Biotope der Hoffnung, Olten 1988.

Sobrino, J.: Sterben muß, wer an Götzen rührt, Brig/Fribourg 1990.

Sobrino, J.: Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes. Im Gedenken an Ignacio Ellacuría, in: Concilium 26 (1990), 523–530.

Sobrino, J.: Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes, in: Greinacher, N. (Hg..): Leidenschaft für die Armen: die Theologie der Befreiung, München 1990.

Sobrino, J.: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: Bertsch, L. (Hg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. 1991, 102–135.

Sobrino, J.: Ein Wort der Gnade, in: Orientierung 56 (1992), 138–139.

Sobrino, J.: Christologie der Befreiung, Bd. 1, Mainz 1998.

Sobrino, J.: Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid 2007.

Saskia Wendel

Zum Zusammenspiel von systematischer und praktischer Theologie
Ein Impuls für theologisches Nach-Denken

Herausforderungen an die Theologie im Blick auf das gegenwärtige religiöse Feld

Drei Entwicklungen im religiösen Feld fordern die Theologie heute in besonderer Art und Weise heraus. Diese Entwicklungen sind:

Erstens die Individualisierung und Pluralisierung von Religion, die nicht notwendigerweise zur Privatisierung von Religion führen muss, wie manche Kritiker dieser Tendenz befürchten, aber durchaus auch zur Privatisierung führt. Gleichzeitig zur Individualisierungstendenz mit Drift hin zur Privatisierung von Religion ist jedoch auch eine De-Privatisierung von Religion zu verzeichnen, insbesondere im Blick auf die mediale Präsenz von Religiosität und Religion in der Öffentlichkeit. Diese Präsenz in der Öffentlichkeit impliziert allerdings nicht notwendigerweise per se schon eine politische Bedeutung von individualisierter Religion (vgl. Casanova 1994).

Zweitens das Gefährdungspotenzial religiöser Fundamentalismen bzw. die wachsende Furcht vor religiösen Fundamentalismen, insbesondere im Gefolge des 11. September 2001. Das Thema „Religion und Gewalt“ wird deshalb zu einem wichtigen Thema der öffentlichen Diskussion. Dabei wird auch wieder verstärkt eine Kritik der Religion artikuliert, insbesondere einer Kritik monotheistischer Religionen, denen qua monotheistischem Bekenntnis eine strukturelle Nähe zur Gewalt unterstellt wird (vgl. Assmann ^{2}2000 und 2003; Marquard 1987; Sloterdijk 2001).

Drittens der Versuch, das Aufkommen von Religion naturalistisch zu erklären als notwendiges Epiphänomen neuronaler Prozesse (vgl. D’Aquili/Newberg 1999). Damit wird religiösen Überzeugungen jedoch letztlich ihr Geltungsanspruch auf Wahrheit abgesprochen, denn wenn beispielsweise die Gottesidee durch Hirnprozesse erzeugt wird, referiert diese Idee nicht mehr auf eine extramentale Realität, sondern nur auf ein Konstrukt, das der

Mensch selbst erzeugt bzw. hervorgebracht hat. Naturalistische Erklärungen von Religion könnte man so als empirisch abgestützte Version der These Nietzsches interpretieren, dass etwa der Gottesgedanke nichts anderes ist als eine notwendige Illusion der Vernunft, die nicht anders kann als diesen Gedanken zu denken, sich dabei aber immer schon in den Täuschungsquellen ihrer selbst verstrickt.

Aktuelle Aufgaben systematischer Theologie angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation

Die systematische Theologie hat nun meines Erachtens die Aufgabe, in folgender Art und Weise die skizzierte Herausforderung anzunehmen und in ihr eigenes Reflektieren aufzunehmen:

Zunächst hat sie erstens in methodischer Hinsicht die Ergebnisse empirischer Forschung bzgl. des religiösen Feldes, insbesondere auch die Ergebnisse religionssoziologischer Forschung anzuerkennen und zum Ausgangspunkt ihres eigenen Reflektierens etwa über Religiosität und Religion zu machen. Sie hat sich also mit der gelebten Religion in unserem gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext zu konfrontieren und auseinanderzusetzen, denn nur so vermag sie ja ihrer Aufgabe nachzukommen, Reflexion gelebten Glaubens zu sein. Dabei hat sie die Individualisierung und Pluralisierung von Religion auch nicht nur als Krisenphänomen, sondern auch als Chance wahrzunehmen, eben als Ausdruck und Gestalt von Religion unter den Bedingungen der späten bzw. reflexiven Moderne, und diese Gestalt ist nicht per se schon als Verfallserscheinung zu interpretieren. Das gerade im Kontext der Säkularisierungsthese häufig geäußerte Motto „Je mehr Moderne, desto weniger Religion“ entstammt meiner Ansicht nach einem ebenso klischierten Begriff von Moderne (und hier insbesondere einem verzerrten Verständnis von Autonomie) und beruht auf einem verengten Begriff von Religiosität und Religion (vgl. Wendel 2006, 201–207).

Zweitens hat sich die systematische Theologie angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation vorrangig mit zwei Themenfeldern auseinanderzusetzen. Zum einen könnte sie im Blick auf die gelebte Religion der Gegenwart einen Beitrag dazu leisten, eine Kriteriologie dafür zu entwickeln, kulturelle Phänomene, Praxen, Denktraditionen als religiös zu bestimmen. Denn die Analyse der gelebten Religion bedarf – wie auch von religionssoziologischer Seite vermerkt wird – einer Bestimmung dessen, was als religiös gelten kann und was nicht, um religiöse von nichtreligiösen Phänomenen abgrenzen zu kön-

nen. Zum anderen hat sich die systematische Theologie einer Kritik der Religion zu widmen, die angesichts der aktuellen Renaissance des Religiösen geboten erscheint – eine Kritik der Religion nicht aus atheistischer, sondern aus theistischer, dezidiert christlicher Perspektive (vgl. Wendel 2006, 225–231). Denn wenn auch die Individualisierung und Pluralisierung von Religion eine Chance bedeuten kann, die nicht vorschnell ausgeblendet werden sollte, so ist es doch unbestreitbar, dass im religiösen Feld auch religiöse Praxen zu verzeichnen sind, die vom christlichen Standpunkt her als Phänomene privatisierter, „bürgerlicher" Religion zu kritisieren sind: religiöse Praxen etwa, die vorrangig dadurch motiviert sind, dass sie „gute Gefühle" bescheren sollen, dass sie einen berauschenden „event" setzen sollen; oder dadurch, dass sie allein als Techniken zur Selbstthematisierung und Selbstfindung dienen. Zentrale Motive der christlichen Botschaft – das so gar nicht marktförmige „Wort vom Kreuz" sowie die Verheißung von Leben in Fülle für alle, insbesondere für die Armen und Schwachen, und die damit verbundene Bestimmung der Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu auch und gerade in ihrer diakonischen Ausrichtung – drohen angesichts dieses Trends zur „wellness"-Religion in Vergessenheit zu geraten (vgl. Könemann 2006).

Diese Kritik der Religion bedarf einer systematischen Reflexion darüber, was denn die christliche Religiosität – den christlichen Glauben – bestimmt. Dies ist der Bezug auf den Gott Jesu Christi, der sich in Leben, Tod und Auferweckung Jesu ein für alle mal selbst mitgeteilt hat als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe (vgl. Pröpper ^{3}1991 und 2001). Ein Gott der Geschichte, solidarisch mit den Opfern, nicht mit den Durchgekommenen der Geschichte. Ein Gott, der allen Heil, Befreiung, Versöhnung zugesagt hat und diese Heilszusage selbst schon in seiner Menschwerdung bezeugt und antizipiert hat. Ein Gott, der das Schicksal der Menschen auf sich genommen hat und teilt, der sich gleich gemacht hat mit den Leidenden, „der sich uns in allem gleich gemacht hat außer der Sünde". Es bedarf also einer systematischen Reflexion darüber, auf was – oder besser auf wen – Christinnen und Christen ihr Vertrauen und ihre Hoffnung setzen: nicht auf ein apersonales Absolutes, einen alleinen Urgrund des Universums oder Energiestrom, nicht auf ein anonymes „Etwas", sondern auf einen „Jemand", der uns anruft, sich selbst mitteilt, handelt, der sich bleibend zu uns in Beziehung setzt. Dieses personale Gottesverständnis kann jedoch nicht mehr selbstverständlich als Bestandteil gelebter Religion vorausgesetzt werden, wie die jüngsten empirischen Forschungen belegen. Es gilt also gerade angesichts aktueller Bestreitungen der Personalität Gottes diesen Glauben an den Gott Jesu Christi als

vernünftig zu erweisen. Dabei wird es im Übrigen auch wichtig sein, die Differenz zwischen einem personalen Gottesverständnis und einem kruden Anthropomorphismus herauszuarbeiten (vgl. Striet 2003 und 2005; Wendel 2007).

Jene Reflexionen über das christliche Gottesverständnis machen es außerdem auch möglich, in der Diskussion über Religion und Gewalt den Kritikern des Monotheismus ein anderes, nicht gewaltförmiges Verständnis des Monotheismus entgegenzusetzen, in dem Gott nicht als absolute Einheit, sondern als Einheit in der Dreiheit gedacht wird, also als Einheit, die der Differenz, der Unterschiedenheit mächtig ist. Ein Gottesverständnis zudem, in dem Gott nicht als „Himmelskaiser" oder Herrschergott gedacht wird, sondern als Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, dessen Allmacht sich nicht als Willkürfreiheit, sondern als Liebe erweist, die das Geschöpf nicht unterwirft und auf einen Untertanenstatus reduziert, sondern zum Partner ermächtigt gerade auch im Geschenk der Freiheit und der Vernunft, die Bilder göttlicher Freiheit und göttlicher Vernunft sind (vgl. Wendel 2005). Ebenso kann solch eine Reflexion des Glaubens an einen personalen Gott den Naturalismen widerstreiten, die Gott mit einem bloßen Gefühl etwa der Alleinheit gleichsetzen, welches in neuronalen Prozessen aufkommt.

Diese Aufgaben leistet die systematische Theologie jedoch nicht aus purem Selbstzweck heraus, also aus reiner Lust an der Spekulation, sondern im Dienst der Glaubenspraxis. Die systematisch-theologische Aufgabe, vor dem Forum der Vernunft „Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die uns erfüllt" (1 Petr 3,15), geschieht also aus einer Praxis heraus und auf diese Praxis hin. Dieser unhintergehbare Bezug zur Praxis christlichen Glaubens verbindet nun systematische und praktische Theologie, auch wenn das Thema, das Objekt ihrer Reflexionen unterschiedlich ist. Objekt der *praktischen* Theologie ist in erster Linie das Handeln, die Praxis selbst, die den Glauben bestimmt und bezeugt. Objekt der *systematischen* Theologie ist die vernünftige Rechtfertigung des Glaubens und seiner materialen Gehalte, der in der Glaubenspraxis zum Ausdruck kommt, bezeugt wird, und der durch diese Praxis bestimmt wird. Für diese Rechtfertigungsleistung muss die praktische Theologie nicht nochmals aufkommen, sie kann sie voraussetzen und sich dann auf ihre genuinen Reflexionen zur gelingenden Glaubenspraxis heute in ihren vielfältigen Gestalten konzentrieren.

Von dieser hier nur grob skizzierten Bestimmung des Verhältnisses von systematischer und praktischer Theologie ausgehend ist abschließend zu fragen,

inwiefern beide theologischen Disziplinen wechselseitig aufeinander verwiesen sind gerade im Hinblick auf die theologische Aufgabe einer Reaktion wie Reflexion der gegenwärtigen religiösen Situation.

Die wechselseitige Verwiesenheit von systematischer und praktischer Theologie

Die *praktische* Theologie ist auf die systematische Theologie etwa hinsichtlich der Bestimmung des Religionsbegriffs und des Gottesverständnisses verwiesen, die nicht nochmals von der praktischen Theologie geleistet werden müssen. Beide Bestimmungen können ihr als Leitfaden zur Reflexion religiöser (christlicher) Identität in der Spätmoderne sowie zur Reflexion der Motive, Zielrichtung und Konkretion pastoralen Handelns in der gegenwärtigen religiösen Situation dienen. Insbesondere eine Pastoraltheologie, die sich am Modell einer Sozialpastoral bzw. diakonischen Pastoral orientiert, wie es etwa von Norbert Mette und Hermann Steinkamp vorgelegt wurde (vgl. Mette u. a. 1999; Steinkamp 1991 und 1994), kann sich auf systematische Überlegungen zu einer erneuerten Kritik bürgerlicher, privatisierter Religion beziehen sowie auf Überlegungen zu einem Gottesverständnis, in dessen Zentrum die „klassische“ Bestimmung Gottes als „Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt“ steht.

Die *systematische* Theologie ist umgekehrt in mehrerer Hinsicht auf die praktische Theologie verwiesen:

Erstens hat sie wie bereits erwähnt empirische Studien zur religiösen Situation etwa aus dem Bereich der Pastoralsoziologie zur Kenntnis zu nehmen und in ihre eigene Reflexion aufzunehmen. Dies entspricht der Forderung, die Realität und damit die „Zeichen der Zeit“ anzuerkennen, die auch an die systematische Theologie ergeht. Bezöge sie sich nicht auf diese empirischen Studien, könnte sie nicht wirklich Reflexion der Glaubenspraxis sein, die sich ja nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern in einem konkreten religiösen „setting“.

Zweitens kann sich die systematische Theologie auf ein Verständnis des Handelns, insbesondere des Glaubenshandelns beziehen, welches von der praktischen Theologie als Handlungswissenschaft bedacht und bestimmt wird, und welches ihr, also der systematischen Theologie, als Ausgangspunkt ihrer eigenen Überlegungen zur Rechtfertigung des Glaubens im Sinne einer konkreten Praxis dienen kann.

Drittens können Überlegungen aus dem Bereich der Sozialpastoral zur „Orthopraxis“ auch für die systematischen Überlegungen zur Bestimmung des christlichen Gottesverständnisses leitend sein. Wir glauben an den Gott, der sich im Handeln Jesu als unbedingt für uns entschiedene Liebe bestimmt hat. Diese Praxis Jesu in ihrer Parteilichkeit für die Armen und Schwachen ist das Kriterium der christlichen Glaubenspraxis, und dies wiederum führt auch zum Kern des christlichen Gottesverständnisses – gemäß der christlichen Überzeugung, dass Gott kein namenloser, radikal abwesender, unerkennbarer und unnennbarer „deus absconditus“ ist, sondern ein Gott, der sich in seinem Offenbarungshandeln als „Ich bin der, der ich für Euch da sein werde“ bestimmt hat. Diese Überzeugung, bezogen auf das Zeugnis Jesu, getragen und überliefert durch das Zeugnis derer, die Jesu Zeugnis bezeugt haben und immer wieder bezeugen, hat sich auch der systematischen Überlegung darüber, was wir Christinnen und Christen meinen, wenn wir Gott sagen, einzuschreiben.

Auf diese Art und Weise vermeidet es die *systematische* Theologie, zum bloßen „arm chair thinking“ zu werden, und die *praktische* Theologie, zu einer bloßen „Anwendungswissenschaft“ zu werden, die sich im „Kleinklein“ der konkreten Umsetzung bestimmter pastoraler und religionspädagogischer Modelle und Leitlinien verliert. Ebenso vermeidet sie es, ausschließlich auf eine „empirische Theologie“ reduziert zu werden, die in ihrer Konzentration auf das Empirische der Theologie verlustig zu gehen droht.

Ich denke, dass auf der Basis dieser wechselseitigen Verwiesenheit von praktischer und systematischer Theologie ein fruchtbares und weiterführendes Gespräch zwischen beiden Disziplinen möglich ist, das sich durchaus auch in gemeinsamer Forschung niederschlagen kann. Denn nur vereint, nicht getrennt, können die verschiedenen theologischen Disziplinen, hier in erster Linie die systematischen und praktischen Disziplinen, fundiert den Herausforderungen begegnen, die vom gegenwärtigen religiösen Feld ausgehend an die Theologie ergehen.

Literatur

Assmann, J. ([2]2000): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a. M.

Assmann, J. (2003): Die Mosaische Unterscheidung. Über den Preis des Monotheismus, München u. a.

Casanova, J. (1994): Public Religions in a modern world, Chicago.

D'Aquili, E. G./Newberg. A. B. (1999): The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience, Minneapolis.

Könemann, J. (2006): Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend, in: Diakonia 37, 3, 209–215.

Marquard, O. (1987): Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart, 91–116.

Mette, N. u. a. (Hg.) (1999): Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, Münster.

Pröpper, Th. ([3]1991): Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Münster.

Pröpper, Th. (2001): Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br.

Sloterdijk, P. (2001): Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft, Frankfurt a. M.

Steinkamp, H. (1991): Sozialpastoral, Freiburg i. Br.

Steinkamp, H. (1994): Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz.

Striet, M. (2003): Monotheismus und Kreuz. Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott, in: IKaZ 5/6, 273–284.

Striet, M. (2005): Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, in: Müller, K./Striet, M. (Hg.): Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Regensburg, 111–127.

Wendel, S. (2005): Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag, in: Walter, P. (Hg.):

Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott. Freiburg i. Br., 117–130.

Wendel, S.: (2006): Die Renaissance des Religiösen und der Glaube an Gott, in: Hoff, G.M. (Hg.): Gott im Kommen. Innsbruck, 201–238.

Wendel, S.: (2007): „Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein“ (Cusanus). Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele, in: Arntz, K. (Hg.): Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg, 68–86.

Francis X. D'Sa SJ

Das Göttliche in Allem – Christentum und Dialog*

Das Thema, über das ich sprechen soll, lautet: „Das Göttliche in Allem – Christentum und Dialog". Da es unter anderem auch um die Inkulturation geht, möchte ich das Thema ein wenig umformulieren: Nicht „Das Göttliche in Allem", sondern „Alles im Göttlichen" soll es heißen. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Dementsprechend möchte ich an den Anfang meiner Überlegungen ein Wort von Carl Zuckmayer stellen, das als Präludium für das Thema des heutigen Abends gelten soll.

Beim Einschlafen denke ich manchmal:
Was wird mit mir sein, wenn ich nicht mehr aufwache?
Ich denke mir oft, dass ich vor der Geburt von meiner Mutter umgeben war,
in ihrem Leib, ohne sie zu kennen.
Dann brachte sie mich zur Welt,
und ich kenne sie nun und lebe mit ihr.
So, glaube ich,
sind wir als Lebende von Gott umgeben, ohne ihn zu erkennen.
Wenn wir sterben, werden wir ihn erfahren so wie ein Kind seine Mutter.
Und mit ihm sein.[1]

Damit sind wir in medias res. Denn auch diese Formulierung wird bestätigt von der Bhagavadgita, dem heiligen Lied der Hindu-Traditionen:

Durch mich wurde ausgedehnt dies All, die Welt, der ich von unsichtbarer Gestalt bin.
In mir befindlich sind alle Wesen; nicht befinde ich mich in ihnen.
Und (wiederum) sind die Wesen in mir nicht befindlich. Schau meine und Schöpfer-Macht!
Die Wesen erhaltend, die Wesen schaffend, befindet sich mein Selbst nicht in den Wesen.

---

* Adventsrede in der KHG Oldenburg am 14.12.2006.

1 Aus: Warum soll ich den Tod fürchten? Süddeutsche Zeitung, Donnerstag, 15. Dezember 2005, 18.

Wie der im Raum befindliche große Wind ewig überallhin geht, so sind alle Wesen in mir befindlich.
So fasse es auf![2]

Die menschliche Sprache ist ein raum-zeitliches kultur-bedingtes Phänomen. Sie ist nicht imstande, das große Geheimnis, das ihre eigene Grundlage sowie das Grundgerüst von Religion und Kultur ist, auszudrücken. Höchstens kann uns ihre dichterische Seite durch Hinweise und Andeutungen auf dieses Geheimnis aufmerksam machen.

Deswegen erinnern uns stets die Philosophen und Theologen der verschiedenen Religionen daran, dass das Netz der menschlichen Sprache das Göttliche nicht fangen kann, dass das Werdende nicht das Sein ist, sondern ihm eine Sichtbarkeit verleiht, und dass das Seiende das Symbol des symbolisierten Seins ist. Wie das unsichtbare Licht sich durch die beleuchtete Welt offenbart, so offenbart sich das Göttliche durch das Universum. Das Licht ist und bleibt unsichtbar, seine Anwesenheit nehmen wir nur durch die beleuchtete Welt wahr. So ist es auch mit dem Göttlichen.

Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie (Mt 6, 26).
Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht (Mt 6, 28).

Die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes weisen auf das Geheimnis hin. Biblisch gesehen sind Vögel, Lilien, Sonne, Regen, ja, das ganze Universum ist der Ort, wo dem Göttlichen zu begegnen ist. Aber dies wahrzunehmen setzt eine bestimmte Lebenshaltung voraus, die uns die Augen, die für eine solche Sicht nötig sind, öffnet. Jesus formulierte diese Einstellung so:

Euch muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazu gegeben (Mt 6, 33).

---

2 Klaus Mylius, Die Bhagavadgita. Des Erhabenen Gesang. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben, München 1997. Eine andere Übersetzung:

Von mir, in meiner unentfalteten Gestalt wird dieses ganze Universum entfaltet. Alle Wesen befinden sich in mir, aber ich gehe nicht in ihnen auf. Und doch befinden sich die Wesen auch nicht in mir – betrachte nur meine majestätische Wundermacht! Mein Selbst erhält die Wesen und ist nicht bloß in ihnen, der ich alle Wesen entstehen lasse. Begreife es so: Wie der Wind, der immerzu im Raum ist, in alle Richtungen kräftig weht, so befinden sich alle Wesen in mir. (9:4–6)

Die Eigenart der Kulturen: Das Wirklichkeitsverständnis

Ist es nicht verwunderlich, dass wir trotz des Zusammenrückens der Kulturen nach wie vor immer nur alles aus der Perspektive unserer eigenen Kultur betrachten? Ist es nicht noch verwunderlicher, dass wir uns in einer Zeit der Begegnung bzw. Konfrontation der Kulturen dieser Tatsache nicht einmal bewusst sind, und dass wir *deshalb* aneinander vorbei reden? Zwar lernen wir die Sprachen, die Geschichte, die Wirtschaftsentwicklung und die Politik anderer Kulturen. Noch mehr: Wir lernen auch die Religionen anderer Menschen kennen – und dennoch, wenn es um Wichtiges geht, nämlich um Werte und Visionen fremder Menschen und Kulturen, verstehen wir herzlich wenig. Nicht nur verstehen wir sie nicht, meistens verstehen wir sie falsch. Dass auch die anderen Kulturen im selben Boot sitzen und dass auch sie uns falsch verstehen, ist kein großer Trost.

Kulturen benehmen sich, als ob sie wasserdicht wären. Sie bilden sich routinemäßig ein, dass *ihr* Wahrheits- und Wirklichkeits-Verständnis das Wahrheits- und Wirklichkeits-Verständnis aller Kulturen ist. Wir formulieren dies nicht thematisch. Tatsache aber ist, dass wir so tun, als ob *unsere* Kultur, *unsere* Werte und *unser* Verständnis von Gott, Welt und Mensch universal sind oder sein sollten.

Mission hat mit dem eigenen Verständnis der Wahrheit und seinem universalen Anspruch zu tun, und Dialog ist einerseits der Weg zur Vermittlung dieses Wahrheits-Anspruchs, und andererseits der Weg zur Aneignung des Wahrheits-Verständnisses des Dialog-Partners. Der Grundsatz von Mission und Dialog lautet: Die anderen verstehen, wie sie sich verstehen, damit sie uns verstehen, wie wir uns verstehen. Man beachte, dass es sich hier um ein interkulturelles Verständnis handelt. Dazu folgendes Beispiel:

Ein amerikanischer Missionar bemühte sich jahrelang, seinen afrikanischen Schützlingen beizubringen, sie sollten sich Kleider anziehen, aber natürlich, wie zu erwarten war, ohne Erfolg. Endlich sagte der Missionar entrüstet: „Seht ihr nicht, dass ihr nackt seid?“ Nach einem langen Schweigen antwortete der Häuptling: „Aber auch ihr Gesicht ist nackt!“ Worauf der Missionar meinte: „Das ist aber nur mein Gesicht!“ Darauf erwiderte der Häuptling: „Wir sind Gesicht überall!“

In allen Kulturen ist ein Wirklichkeits- und Wahrheits-Verständnis zu finden, das der Kultur zu Eigen und in den Menschen der jeweiligen Kultur am Werk ist. Dazu kommt eine stillschweigende aber unberechtigte Annahme hinzu,

dass eben dieses Verständnis universal ist und in allen Kulturen Gültigkeit hat und haben muss. Konkret ausgedrückt: Das eigene Wirklichkeits- und Wahrheits-Verständnis hat, so die Annahme, nicht nur einen *universalen Anspruch*, sondern auch *universale Gültigkeit*.

Die Eigenart der Kulturen besteht darin, dass ihnen eine besondere Perspektive zu Eigen ist. Diese Perspektive zeigt sich auf Schritt und Tritt und drückt sich in einer einzigartigen Kosmovision aus. Dadurch wird nicht nur die Welt anders erlebt und der Mensch anders verstanden, sondern auch der Zugang zum Sinn des Lebens ist wesentlich ein anderer. Das Ganze drückt sich unterschiedlich aus: In der Verschiedenheit des Wahrheits-, Gottes-, Welt- und Menschen-Verständnisses. Heil und Unheil im Christentum bedeuten nicht dasselbe wie im Hinduismus oder im Buddhismus; so auch das Welt- und Menschen-Verständnis. Kein Wunder, dass jede Religion fest an ihre eigene Offenbarung glaubt und sie auf ihre Weise auslegt und ausdrückt.

Selbst Konzilsaussagen wie „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ zeigen guten Willen und Offenheit, die andererseits ungenügendes Gespür für die Tatsache zeigen, dass das, was *uns* wahr und heilig ist, unterschiedlich von den anderen Religionen und Kulturen betrachtet und beurteilt wird. Für die gläubigen Hindus ist nicht nur die Kuh heilig, sondern auch die Bäche; Berge und Bäume sind es; auf die Heiligkeit der Tierwelt und der kosmischen Wesen sei an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Solche Konzilsaussagen, so großzügig wie sie auch auf dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte der eigenen Heilsüberzeugung erscheinen mögen, sind in der Tat einseitig und dialogunfähig.

Die Wahrheit und ihr universaler Anspruch

Es gilt nun in diesem Teil meiner Überlegungen, den Weizen der Wahrheit des universalen *Anspruchs* von der Spreu der Unwahrheit der universalen *Gültigkeit* zu trennen. Es geht darum, die Diktatur des Relativismus von der Dynamik der Relativität oder Relationalität zu sondern.

Wenn wir also unsere Heilsüberzeugung ausdrücken wollen, haben wir die Aufgabe, sie in einer Sprache auszudrücken, die fähig ist, der religiösen Tradition, mit der wir Dialog halten, Verständnis zu vermitteln. Es ist gleichsam eine missionarische Aufgabe aller Dialog-Partner, dass sie ihre Verkündigungs-Sprache dialogisch entwickeln, damit sie sich gegenseitig verstehen. Dadurch wird der universale Anspruch der Offenbarungs-Wahrheit aner-

kannt. Denn Wahrheit hat immer und überall einen universalen Anspruch. Es kann weder eine private Wahrheit noch eine Wahrheit für eine auserwählte Gruppe geben. Den grundsätzlich universalen Anspruch der Wahrheit zu begrenzen hieße, der Diktatur des Relativismus zu verfallen. Wahrheit ist immer absolut, und nur das Absolute ist voll und ganz und unbedingt wahr.

Aber damit sind unsere Überlegungen über Wahrheit nicht zu Ende. Denn *Wahrheit* ist eine Sache und der *Ausdruck der Wahrheit* eine andere. Die erste gehört zur Seinsebene, die zweite zur Sprachebene. Obwohl sie nicht identisch sind, hängen sie aufs Engste miteinander zusammen. Ohne den sprachlichen Ausdruck haben wir keinen Zugang zur Wahrheit. Jede Erfahrung der Wahrheit wird nur durch die Sprache vermittelt. Einerseits ist das Göttliche Geheimnis von raum-zeitlichen und kulturellen Bedingungen frei. Andererseits ist die sprachliche Vermittlung geschichtlich, das heißt, raum-zeitlich und kulturell bedingt. Die Sprache ist immer schon ein kulturelles Phänomen. Der Anspruch eines Wahrheits-Ausdrucks ist raum-zeitlich und kulturell bedingt. Er kann unmöglich universale Geltung haben, da er geschichtlichen Bedingungen ausgesetzt ist.

Dies aber ist nicht nur negativ zu betrachten. Die geschichtlichen Bedingungen haben eine gewisse *Bedeutung*, die eine bestimmte *Bedeutsamkeit* hervorruft. Bedeutung und Bedeutsamkeit zusammen verleihen der Glaubenswelt einer Kultur ein einzigartiges Kolorit, das die Eigenart der Kultur darstellt, das aber den Außenstehenden entgeht. Meistens ist die Eigenart einer Kultur nicht leicht feststellbar. Selbst im Austausch der Kulturen, wo man sich einer gemeinsamen Sprache bedient, trügt der Schein, denn hinter der phonetisch selben Sprache steht jeweils ein anderes Bedeutungs-Universum. Dasselbe Wort „Kuh“ eröffnet verschiedene Welten für den Christen und den Hindu. So verhält es sich auch mit Ausdrücken wie „Gott“ oder „Welt“ oder „Mensch“.

Sinn und Bedeutsamkeit einer Kultur sind nur in der jeweiligen Kultur-Welt zuhause. Sie können nicht ohne weiteres extrapoliert werden. So können Sinn und Bedeutsamkeit der Inkarnation nicht in der Glaubens-Welt der Hindus und Sinn und Bedeutsamkeit des Avatara (d. h. des Herabstiegs des Höchsten Geheimnisses in die Welt) nicht in der Glaubens-Welt der Christen gefunden werden. Sie beziehen sich zuerst und vor allem auf ihre jeweilige Kultur-Welt. Denn diese Kultur-Welt ist der Ort, der die Widerspiegelung des Absoluten empfängt. Solche Empfängnis aber findet stets in einem geschichtlich

bedingten Empfänger statt. Die Wahrheit ist immer absolut, aber ihre Rezeption ist und bleibt immer relativ.

Die Inter-Relativität der Glaubens-Welten

Meinen wir es ernst mit der Absolutheit der Wahrheit und der Relativität ihres Sprach-Ausdrucks, dann können wir nicht umhin, die Beziehungen zwischen den Glaubens-Welten näher festzustellen. Sie können nicht einerseits verschiedene Widerspiegelungen der *einen* absoluten Wahrheit sein und andererseits keine Beziehung zueinander haben. Es muss eine Beziehung zwischen den diversen Glaubens-Welten bestehen. Diese ist die Beziehung des gemeinsamen Ursprungs. Vielleicht hat der heilige Ambrosius etwas von dieser Wahrheit gespürt als er behauptete: *Quidquid verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto*. Eine Wahrheit, egal wer sie ausspricht, entspringt dem Heiligen Geist. Auch Augustinus und Thomas von Aquin übernehmen vom heiligen Ambrosius dieses Prinzip.

Die Annahme des gemeinsamen Ursprungs der Wahrheit[en] der Religionen wird dadurch bestätigt, dass keine Religion Grund hat, sich für besser oder höher als die anderen zu halten. Alle behaupten – auf ihre Weise – ihre Besonderheit und Einmaligkeit. Jede ist der Überzeugung, dass ihr Heils-Weg richtig ist. In der Tat aber hat keine Religion einen höheren oder besseren Anspruch, der imstande wäre, die Ansprüche der anderen Religionen zu widerlegen oder sie nicht ernst zu nehmen.

Unter diesen Umständen hat die Suche nach der Interrelation zwischen den Glaubens-Welten über den Weg von Mission und Dialog zu gehen: Mission als Bekenntnis des Wahrheits-Widerfahrnisses der eigenen Tradition; und Dialog als Austausch und Verständigung über solche Bekenntnisse. Denn Bekenntnis ohne Dialog bleibt einseitig und steril, und Dialog ohne Bekenntnis wird formal und belanglos. Ein Bekenntnis für sich allein genommen kann nicht zur Geltung kommen. Nur im Zusammenspiel der Bekenntnisse können ihre verschiedenen Töne – ähnlich den einzelnen Orchesterstimmen – in Harmonie gebracht werden. Denn eine Welt des Bekenntnisses wird ohne dialogische Beziehung zu anderen Bekenntnis-Welten einseitig und gefährlich, weil sie Missverständnisse hervorrufen wird. Mission als Bekenntnis vom Widerfahrnis der Wahrheit gehört zum Wesensgut einer Tradition. Eine Tradition, die sich ihrer Mission nicht bewusst ist oder sie vernachlässigt, wird im Laufe der Zeit dogmatisch und nimmt ideologische Züge an. Die fundamentalistische und defensive Haltung, die sich unter den Religionsge-

meinschaften zurzeit wie ein Waldbrand verbreitet, bestätigt dies. Mit Mission ist nicht die aggressive „Missionierung“ gemeint, möglichst viele Menschen in die eigene Tradition hereinzulocken. Vielmehr meint Mission Bekenntnis und Zeugnis bezüglich des Wahrheits-Widerfahrnisses.

Allerdings sind Bekenntnis und Zeugnis primär Lebenshaltungen; nur sekundär sind sie Sprach-Ereignisse. Das heißt, Bekenntnis und Zeugnis wie auch das Wahrheits-Widerfahrnis, dem sie entspringen, gestalten das Leben, indem sie sich im Leben ausdrücken und es umgestalten. Das Leben gestalten heißt zunächst und vor allem Einsatz für Gerechtigkeit, Gemeinwohl und Frieden. Wo das fehlt, bleiben Bekenntnis und Zeugnis lediglich Wort-Hülsen, welchen die das Leben gestaltende Dynamik fehlt. Das scheint jedoch der gegenwärtige Zustand der religiösen Traditionen zu sein.

Erste Zusammenfassung in Form eines Gleichnisses

Es war ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und feines Leinengewand und hielt alle Tage glänzende Gottesdienste und bewegende Predigten über das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Vor seiner Tür lag ein armer Heide namens Lazarus, mit Geschwüren ganz bedeckt. Tagein, tagaus zerbrach sich der Reiche den Kopf über die Heilsmöglichkeiten von Nicht-Christen wie Lazarus. Denn diese wollten sich nicht taufen lassen. Der reiche Mann bemühte sich mit allen Mitteln, dem Lazarus die bedingungslose Liebe und die alles umfassende Fürsorge und Vorsehung des himmlischen Vaters beizubringen. Aber der arme Lazarus kapierte dies nicht und saß still und schweigend da. Und während die Hunde kamen und an seinen Geschwüren leckten, dachte er über die Vergänglichkeit des Leides und des Lebens nach.

Da starb der Arme und wurde von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen. Doch auch der Reiche starb und ward begraben. Als er seine Augen erhob, sah er entgeistert in der Ferne Abraham und in dessen Schoß den Lazarus. Da rief er: „Vater Abraham! Wie hast du nur den Lazarus hereingeschmuggelt?“ Abraham jedoch erwiderte: „Kind, Du erinnerst Dich, was Du über die bedingungslose Liebe unseres himmlischen Vaters gepredigt hast? Bedenke, Dir ist es in Deinem Leben gut ergangen, dem Lazarus hingegen schlecht. Jetzt wird er hier getröstet. Du aber wirst *nicht* gepeinigt, denn Gott ist größer als unser jüdisch-christliches Herz!“

Mission und Dialog: Der Weg zur Person-Werdung

Man ist geneigt, die Aufgabe des Dialogs den Experten zu überlassen, in der irrigen Meinung, sie allein seien es, die dafür zuständig wären und ihn bewerkstelligen könnten. Das setzt ein falsches Verständnis vom Dialog voraus. Mission und Dialog gehören wesentlich zum Prozess der Person-Werdung. Die Grundbewegung von Mission ist primär ein „Aus-sich-heraus-Bewegen." Ihre Richtung geht nach außen, d. h. zentrifugal. Andererseits ist das Merkmal des Dialogs die Begegnung, das vorläufige Ziel von Mission. Der Schritt nach außen ermöglicht eine Begegnung, und diese Begegnung ermöglicht die Entdeckung eines „Du", was seinerseits zur Entdeckung des eigenen „Ich" führt. Personsein ist das Widerfahrnis von „Wir" auf der Grunderfahrung von „Ich" und „Du". Das gilt auch für die Begegnung mit Religionen und Kulturen.

Eine der sowohl wichtigsten wie auch dringendsten Aufgaben für unsere Kulturen heute ist der Prozess der Person-Werdung. Aber unser Denken, Ausdenken und Vorausdenken geht über den Insel-Horizont von „Individuumsein" nicht hinaus. Dabei ist Individuumsein nur der Anfang des Prozesses der Person-Werdung. Das Menschen-Verständnis unseres Zeitalters betrachtet den Menschen eher als Punkt, weniger als Person, die als Knoten im Netzwerk der Beziehungen steht und – die aus Beziehungen besteht. Denn das Beziehungsnetzwerk besteht aus Beziehungen zu Welt, Mensch und dem großen Geheimnis. Das Merkmal dieses Prozesses ist eine tiefere Offenheit auf die drei Invarianten der kosmischen, menschlichen und Tiefen-Dimensionen der Wirklichkeit. Somit bedeutet eine Verkürzung dieser Beziehungen eine Verkürzung der Person. Konzentration auf die materiellen oder menschlichen Bedingungen allein führt zu einer solchen Engführung.

Aber trotz Rückschlägen in dieser Hinsicht zeichnet sich unser Zeitalter auch durch positive Entwicklungen im Bereich der Beziehungen aus. Diese Entwicklungen sind ablesbar z. B. an Bewegungen bezüglich der Menschenrechte, Frauenrechte, Flüchtlingssorge, Kinderarbeit und Kindersoldaten, Entmilitarisierung, Friedensinitiativen, den verschiedenen Arten des Umweltschutzes usw. Das sind positive Zeichen. Person-Werdung ist nun keine private, nur den einzelnen Menschen betreffende Angelegenheit. Eher ist sie eine politische und gesellschaftliche Angelegenheit, die nach der ganzheitlichen Entwicklung von Menschsein-in-der-Welt bestrebt ist. Sie ist deshalb eine strukturelle Begebenheit. Dementsprechend hat Personsein strukturelle Voraussetzungen und Folgen. In diesem Kontext schlage ich vor, dass zur Dynamik des

Prozesses von Person-Werdung Mission und Dialog, wie ich sie verstehe, wesentlich dazu gehören. Zum Grundgerüst meines Arguments gehört das Menschsein-in-der-Welt, dessen Beschaffenheit dreidimensional ist. Die ganzheitliche Entwicklung vom Menschsein-in-der-Welt über das Individuum zur Person hin bedarf der doppelten Dynamik von Mission und Dialog.

Vor etwa fünfzehn Jahren hat der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker einen äußerst hilfreichen Vorschlag unterbreitet. Das Dokument *Dialog und Verkündigung* spricht von vier Ebenen des Dialogs: Dialog des Lebens, Dialog des gemeinsamen Engagements, Dialog der Experten und Dialog des spirituellen Austausches. Der Dialog des Lebens und der Dialog des gemeinsamen Engagements sind grundlegend, weil sie erstens gegenseitiges Vertrauen schaffen und weil sie zweitens auf diese Weise zur Bildung einer politisch engagierten Gemeinschaft beitragen, die sich für Gerechtigkeit und für eine neue Weltordnung einsetzt. Ohne Vertrauen und ohne das Engagement für gemeinsame Anliegen werden die beiden anderen Dialog-Ebenen wenig Frucht bringen.

Dialog beginnt mit und im Leben. Das Leben ist der Garten, wo Vertrauen und Aufgeschlossenheit gedeihen oder aber Misstrauen und Verstocktheit wuchern. Die jeweiligen Samen werden durch die Alltagshandlungen gesät. Vorurteile sind überall im Alltag am Werk. Nur Vertrauen kann diesen entgegenwirken. Wo Vertrauen fehlt, nehmen die Vorurteile zu. Wo Vertrauen wächst, wächst auch die Offenheit. Daraus entsteht eine Gemeinschaft, in der gemeinsame Anliegen lokalisiert werden und gemeinsames Engagement möglich wird.

In allen vier Arten von Dialog spielt die Missions-Dynamik, nämlich die Grund-Bewegung nach außen, eine wesentliche Rolle. Der Grund für die Benennung „Missions-Dynamik“ besteht darin, dass die Bewegung nach außen eine Sendung ist, die aus dem zentrifugalen Drang ihres Wahrheits-Widerfahrnisses entsteht. Im Dialog des Lebens leistet jede Gemeinschaft, getrieben von einem inneren Drang, ihren Beitrag zur Erweckung von Vertrauen. Vertrauen-Erwecken ist nicht möglich ohne die Grund-Bewegung nach außen. Teilnehmen am Dialog des Lebens heißt: aus sich herausgehen. Das ist eben die Missions-Dynamik.

Der Dialog des spirituellen Austausches stellt den Höhepunkt von Mission und Dialog dar. Hier legen die Teilnehmer thematisch Zeugnis von ihrer Erfahrung der Wahrheit ab. Sie ermöglicht den Teilnehmern und Teilnehme-

rinnen, gegenseitig einen Blick auf und vielleicht sogar einen Eintritt in die spirituelle Welt des Dialog-Partners zu gewinnen. Erst hier wird die Beschaffenheit des Unterfangens von Mission und Dialog ganz deutlich, denn im gegenseitigen Austausch ereignet sich das, was man *communicatio in sacris* (Teilnahme am Heiligen) nennen könnte. Ein authentischer Austausch stellt eine echte Begegnung dar, in der eine Brise von der „Wir"-Erfahrung, wo „Ich" und „Du" sich in der Tiefe begegnen, möglich wird.

Ein junger Mann fährt im Bus mit einem kleinen Kind auf den Armen. Das Kind schreit und weint und ist gar nicht zu beruhigen. Der Mann aber scheint anderswo in Gedanken zu sein und kümmert sich überhaupt nicht um das Kind. Schließlich reißt den Mitfahrenden die Geduld und sie wenden sich an ihn: „Warum kümmern Sie sich nicht um das Kind?"
Wie vom Schlaf aufgeweckt kommt der Mann zu sich und entschuldigt sich. Ganz leise spricht er:
„Verzeihen Sie, ich komme gerade vom Spital, wo meine Frau soeben gestorben ist. Ich fahre nach Hause, um Geld zu holen. Ich muss die Spitalrechnungen begleichen."
In dem Moment des persönlichen Zeugnisses ändert sich die Stimmung im Bus. Einige Passagiere kümmern sich um das Kind; andere trösten den jungen Vater.

In solcher Begegnung geschieht etwas, das über menschliche Planung und Berechnung hinausgeht. Dieser Faktor ist es, der wie bei einem Spiel die Dynamik des Austausches leitet und begleitet. *Communicatio in sacris* besagt, dass, wenn wir uns im Dialog dem Sacrum, dem großen Geheimnis des Lebens übergeben, dass dann dieses Geheimnis die Führung bei der Kommunikation übernimmt. In diesem Fall leitet und begleitet uns sein Geist. Eben das geschieht auf den Ebenen, auf denen gemeinsame Anliegen und Visionen verfolgt werden. Denn trotz unserer verschiedenen Visionen verbindet uns etwas, das über unsere Kräfte hinausgeht. So setzen zum Beispiel übergreifende Bewegungen für „Gerechtigkeit und Frieden" oder die „Ökologie" bzw. „Ökosophie" eine vereinigende Vision voraus, die befähigt, verschiedene und vor allem anders denkende Gruppen zusammenzubringen.

Glaubenserfahrung und Glaubensausdruck

Unser Kontext wird zunehmend pluralistischer. Diskussion und Austausch zwischen den Religionen werden an Tiefe gewinnen, wenn die fundamentale Differenz zwischen der Glaubenserfahrung und dem Glaubensausdruck bzw.

dem Bekenntnis anerkannt wird. Denn Glaube ereignet sich als Glaubenserfahrung zunächst und vor allem auf der Seinsebene, erst dann folgt der sprachliche Ausdruck bzw. das Bekenntnis. Man hat Zugang zum Glauben nur anhand von Bekenntnissen, sei es unseres Glaubens, sei es des Glaubens unserer Mitmenschen. Das heißt aber nicht, dass die Seinsebene hinter der Sprachebene liegt. Ein authentisches Bekenntnis kann man nicht selber erzeugen; es kann allein einem Glaubenswiderfahrnis entspringen. Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung liegt auf der Hand. Bekenntnisse sind Sprachereignisse, die mit Glaubensereignissen verbunden sind. Dennoch können Bekenntnisse niemals mit dem Glaubensereignis Schritt halten. Ein Glaubensereignis findet auf der Seinsebene statt. Die Gefahr liegt meistens darin, Glaube mit Bekenntnissen zu verwechseln. Das führt dazu, dass die Bekenntnisse überbewertet werden und der Glaube vernachlässigt wird.

Dennoch sind Bekenntnisse äußerst wichtig und deshalb unaufgebbar. Nur müssen wir darauf achten, dass sie in unserer Zeit (einigermaßen) verständlich und für die heutigen Menschen von Relevanz sind. In der Regel stammen Bekenntnisse aus ganz alten Zeiten und ganz anderen Kulturen. Die Metaphern, derer sie sich bedienen, gehören in ein anderes Zeitalter und in andere Kulturkreise. Wenn Bekenntnisse nicht verstanden werden, sind sie in Gefahr, Worthülsen zu werden. Eine solche Entwicklung birgt eine doppelte Gefährdung des Glaubens in sich: Aufschwung des Fundamentalismus und Aufstieg des Indifferentismus. Bekanntlich sind beides Merkmale von Religion in unserer Zeit. Daher ist es von Nöten, Bekenntnisse zeitgemäß auszulegen. Das heißt jedoch noch lange nicht, sich an den Zeitgeist anzupassen. Es heißt nur, sie vor dem Hintergrund der Fragen und Probleme unserer Zeit auszulegen. Biblisch gesprochen: die Zeichen der Zeit erkennen und sie zeitgemäß im heutigen Kontext deuten.

Funktionale Entsprechungen zwischen den Glaubens-Welten

Der Wahrheitsanspruch einer Religion, dessen Bereich das Leben in dieser Welt umfasst und daher auf die Zeichen der Zeit bezogen werden muss, drückt sich in solchen zeitgemäßen Auslegungen aus. In solch einem Unterfangen wird auch der Missionsauftrag verwirklicht. Denn Mission heißt im Kontext unserer Zeit die Verkündigung der Glaubenserfahrung, die dem Wahrheitsanspruch zugrunde liegt. „Unsere“ Wahrheit muss Bezug auf die Fragen und Probleme unseres Kontextes nehmen, um relevant zu sein. Glaube ermöglicht Lebenssinn und zwar in unserer Lebenssituation. Wenn wir

den Wahrheitsanspruch unseres Glaubens nicht wahrnehmen, dann ist es wahrscheinlich aus mit einer relevanten Glaubensverkündigung und auch mit der Mission. Konkreter gesprochen: Wir Christen haben die Aufgabe, unsere Glaubenserfahrung unseren (vielleicht sehr säkularisierten) Mitmenschen und unseren Dialog-Partnern (den Muslimen z. B.) in einer Sprache auszudrücken, in der sie resonieren, mitschwingen können. Das heißt, der Dialog mit säkularisierten Menschen läuft anders als der mit Menschen muslimischen Glaubens. Beide Gruppen haben eine jeweils andere Einstellung zur Welt des Glaubens. Dieser Einstellung entsprechend hat unsere Verkündigungssprache zu sein. Für die säkularisierten Menschen ist das Säkulum wichtig und wesentlich. Davor braucht ein christliches Bekenntnis keine Bedenken zu haben. Auch im christlichen Glauben ist die Welt wichtig und wesentlich. Selbst wenn säkularisierte Menschen für „Gott“ nicht viel übrig haben, darf man nicht vergessen, dass auch sie ein Gespür für Lebenssinn haben. Für unser Dialog-Anliegen ist dies die „funktionale Entsprechung“ zu Gott. Dort ist die Begegnung mit Transzendenz; denn niemand kann sich allen Ernstes einbilden, dass man selber sich den Lebenssinn herbeiholen kann.

Bei den Muslimen ist die Antenne für die Erhabenheit Gottes außerordentlich empfindlich. Die christliche Erfahrung des drei-einen Gottes kann den Muslimen nicht in den Aussagen der frühen Konzilien verständlich sein. Die Glaubenswelten der beiden sind, trotz gemeinsamen Berufens auf den Glaubensvater Abraham, erschreckend verschieden. Den Christen, die Islam-Experten sind, kommt die Aufgabe zu, funktionale Entsprechungen zwischen den beiden Glaubenswelten auszuarbeiten und sie zu identifizieren. Funktionale Entsprechung meint die Instanzen, die in den diversen Traditionen eine ähnliche Funktion haben. Die bedeutsame Funktion, die z. B. Jahwe in der jüdischen Religion hat, hat Allah in der islamischen Religion. Die bedeutsame Funktion, die Buddha im buddhistischen Glauben hat, hat Jesus im christlichen Glauben. Was für eine bedeutsame Funktion Inkarnation im Christentum hat, hat der Avatara (Herabstieg Gottes) im hinduistischen Glauben. Wir merken dabei, dass der Jahwe der Juden mit dem Allah der Muslime nicht gleichzusetzen ist, dass Krishna der Hindus nicht mit Buddha der Buddhisten und die Inkarnation nicht mit dem Avatara identisch ist. Jedoch lassen uns diese funktionalen Entsprechungen ein bisschen erahnen, wie die andere Glaubenwelt ist.

Der kosmotheandrische Christus

Von christlicher Seite aus ist es wichtig, die Unterscheidung zwischen dem ewigen Christos und dem Geschichtsmenschen Jesus aufrechtzuerhalten. Jesus ist der Christos, aber der Christos ist mehr als Jesus. Der Christos existierte zu allen Zeiten. Hingegen lebte Jesus für eine bestimmte Zeit in der Welt. Die Welt wurde durch den ewigen Christos und nicht durch den Menschen Jesus geschaffen. Wahrer Gott und wahrer Mensch heißt also, der Mensch Jesus entäußerte sich voll und ganz, damit er voll und ganz von Gottes Geist erfüllt und aufgenommen wurde. Er nahm teil am Gotteswesen, er war wahrlich Gottes Sohn. Auf diesem Hintergrund können wir nun sinnvoll von Mission und Dialog im heutigen pluralistischen Kontext sprechen.

Raimon Panikkar[3] hat dieses Geheimnis, diesen Christos aus der christlichen Perspektive den *kosmotheandrischen* Christus genannt, weil in ihm der Kosmos, der Theos und der Aner (Welt, Gott und Mensch) gegenwärtig sind. Dieser Christus ist das Real-Symbol von Gott, Mensch und Welt. In Ihm werden all drei *wirk*lich präsent. In diesem Geheimnis, das die Christen Christos anerkennen und nennen, begegnet man wirklich Gott, Mensch und Welt. Den Christen ist das Geheimnis Christos in Jesus geoffenbart worden. *Den anderen aber ist dieses Geheimnis anders geoffenbart worden und daher haben sie andere Namen für dieses Geheimnis*, das wir Christen als den Christos bekennen. Das eine Geheimnis, das sich immer, überall, unaufhörlich und vor allem verschiedentlich offenbart, ist der Lebensort der verschiedenen Offenbarungen. Nur aus diesem Geheimnis leben sie alle. Sie alle wissen, dass dieses Geheimnis über alle Namen hinaus ist und dass kein Name das ganze Geheimnis ausschöpfen und es zum Ausdruck bringen kann. Keine Offenbarung ist jedoch eine Teil-Offenbarung, sondern eine Offenbarung des ganzen Geheimnisses.

In der dargelegten Vision hingegen ist das große Geheimnis die absolute Wahrheit, die sich offenbart. Die menschliche Beschaffenheit ist nicht im-

---

3 Raimon Panikkar, geb. 1918 (vom Vater her Inder, von der Mutter her Spanier) ist katholischer Priester und gilt als einer der großen Grenzgänger zwischen Asien und Europa, zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum. Er wächst von Anfang an interreligiös und vielsprachig auf. „Ich bin als Christ gegangen, ich habe mich als Hindu gefunden und ich kehre als Buddhist zurück, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein“ – so paradox und überzeugt fasst der Pionier des interreligiösen Gesprächs seinen bisherigen Weg zusammen. Er wohnt wie ein Einsiedler in den Bergen bei Barcelona. Vgl. Raimon Panikkar, Das Göttliche in allem. Der Kern spiritueller Erfahrung, Freiburg 2000.

stande, die absolute Wahrheit absolut zu rezipieren. Geschichtliche Wesen sind geschichtlich bedingt, bestimmt und beschränkt. Daher kann die menschliche Rezeption der absoluten Wahrheit nie absolut sein. Andererseits darf man nicht vergessen, dass die Offenbarung, die eine Religion verkündet, immer in Beziehung zu der Welt steht, in der sie geoffenbart und aufgenommen wurde. Sie steht in Relation zu der die Offenbarung empfangenden Welt. Die Beziehung stimmt nur in Bezug auf ihre Kultur-Welt. Das ist die Dynamik der Relativität und der Relationalität. Nur in der jeweiligen Relation zu Gott, Welt und Mensch hat jedwede Wahrheit ihre Bedeutung, ihren Anspruch und ihre Geltung. Solch ein Vorverständnis kann uns befähigen, einen fruchtbaren Dialog mit den Religionen zu führen.

Das wird bestens dargestellt in der Enzyklika *Redemptoris Missio* von Papst Johannes Paul II.:

„Der Dialog gründet auf der Hoffnung und der Liebe und wird im Geist Frucht bringen. Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.“(56)

Alles im Göttlichen

Sie werden nun fragen, was all das mit unserem Thema „Alles im Göttlichen“ zu tun hat. Der langen Rede kurzer Sinn: Es muss auf dem Hintergrund des Gesagten offenbar sein, dass die ganze Wirklichkeit von dem Mysterium, dem Geheimnis, das wir Christen den Christos nennen, durchdrungen ist. Das Göttliche animiert das Ganze. Es ist die *anima* vom Ganzen. Von dieser Warte her können wir die Verse aus der Bhagavadgita, die ich am Anfang zitiert habe, besser verstehen:

Durch mich wurde ausgedehnt dies All, die Welt, der ich von unsichtbarer Gestalt bin.
In mir befindlich sind alle Wesen...

In allem und durch alles berühren wir das kosmotheandrische Geheimnis. Noch mehr: Wir befinden uns restlos in diesem Geheimnis. Außerhalb dieses Geheimnisses gibt es nichts.

Wenn wir dies wirklich verstehen, werden wir nicht einfach auf der Informationsebene stehen bleiben. Im Gegenteil, wir werden uns und die Welt anders verstehen. Wir werden einsehen, dass unser Schicksal mit dem Schicksal der Welt verbunden ist. Die christliche Schrift spricht vom neuen Himmel und der neuen Erde. Wir werden uns für eine Welt einsetzen, wo sie nicht mehr instrumentalisiert und der Mensch nicht „verinselt" wird – all dies, weil das kosmotheandrische Bewusstsein immer mehr wachsen und zunehmen wird. Wir werden dann weder Welt von Gott und Mensch noch Mensch von Gott und Welt trennen. Wir werden sowohl Mensch wie auch Welt als ein trinitarisches Geheimnis erleben. Die Früchte solchen Bewusstseins werden Friede und Gerechtigkeit sein. Das heißt nun: Solange wir weit weg von Frieden und Gerechtigkeit sind, solange wird das Göttliche uns nicht widerfahren. Friede und Gerechtigkeit sind also die Parameter, die das kosmotheandrische Bewusstsein vertiefen, begleiten und bestätigen.

Indisch gesprochen ist das All, das Universum, der Leib des Höchsten Geheimnisses. In der indischen Denkweise ist nicht die Seele im Leib, sondern der Leib in der Seele. Die Seele ist, wenn man es so ausdrücken darf, eine viel größere und die eigentliche Wirklichkeit als der Leib. Aber die Wichtigkeit des Leibes rührt daher, dass man im Leib und durch den Leib dem Höchsten Geheimnis begegnet. Im Weltleib begegnet man dem Göttlichen.[4]

Das alles bedarf einer Spiritualität, die Leib vom Geist und Welt von Gott nicht nur nicht trennt, sondern als Einheit in der Vielfalt betrachtet oder noch präziser als Harmonie in der Vielfalt erlebt. Denn das Göttliche ist die Harmonie der Wirklichkeit. Daher ist die Suche nach Frieden und Gerechtigkeit im Prinzip die Suche nach Harmonie der Wirklichkeit.

Zweite Zusammenfassung in Form eines zweiten Gleichnisses

Es war einmal ein reicher Mann, der sich in Purpur und Leinen kleidete und jeden Tag glänzende Gelage hielt. Aber er war nicht glücklich. Er machte sich Gedanken über die Herkunft und die Herstellung von Purpur und Leinen, weil er hörte, dass dahinter sehr viel Gewinnsucht steckte. Besonders wegen seiner Gelage, die seinem Stand entsprachen, machte er sich Vorwürfe, weil

---

4 Siehe D'Sa, F.X.: Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus, in: Strolz, W./Ueda, S. (Hg.): Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (Schriften zur großen Ökumene, Bd. 8), Freiburg, 1982, 97–126.

er wusste, dass das, was er am Tische ausbreitete, die Frucht von Ausbeutung, Unterernährung und Verzweifelung war. Aber er fand keine Antwort auf diese Probleme. Vor seiner Tür saß ein Armer namens Lazarus. Regelmäßig bekam er vom reichen Mann etwas zum Essen und war damit zufrieden. Er litt weder unter Leistungsdrang noch unter einem Minderwertigkeitskomplex. Angeblich störte ihn nichts, am wenigsten der Reiche in Purpur und Leinen.

Eines Tages fragte sich der Reiche: „Der Lazarus ist arm und er scheint doch glücklich und zufrieden zu sein. Ich werde ihn nach der Ursache seines Glücks fragen."

So ging er zu Lazarus hinunter und setzte sich zu ihm und fragte ihn nach dem Geheimnis seiner Zufriedenheit. Lazarus antwortete ihm: „Ich habe nichts, worüber ich mir den Kopf zerbrechen müsste und außerdem bekomme ich von dir, was ich zum Leben brauche. Meine Zeit verbringe ich damit, über die Vergänglichkeit von Leid und Leben zu meditieren."

„Schön und gut", sagte der reiche Mann, „aber macht es Dir nichts aus, dass das, was Du isst, eigentlich das Ergebnis von Unterdrückung und Hunger zahlloser Menschen ist? Macht es Dir nichts aus, dass, gerade weil wir uns das leisten können, Millionen von Menschen verhungern müssen? Bilden nicht Ungerechtigkeit und künstlich erzeugte Bedürfnisse das Fundament und das Dach unseres Systems? Bist Du nicht verzweifelt darüber, wenn Du siehst, dass wir mit unserem Konsumdenken die Umwelt zerstören?"

Darauf hatte auch der arme Lazarus keine Antwort. Aber auf einmal erwachte er wie aus einem langen Schlaf. Diese Fragen hatten Funken der Veränderung in seinem Herz entfacht. Er dachte an seine verarmte Familie, seine unterdrückten Freunde und an die vergewaltigte Umwelt. Er machte sich auf und suchte andere, die sich für ähnliche Anliegen einsetzten.

Der reiche Mann aber wurde nachdenklich. „Glück hängt nicht vom Geld ab", sagte er leise, „und Gerechtigkeit bedarf mehr als Gedanken. Mein Leben ist hohl und leer. Ich müsste achtsamer leben und in die Tiefe gehen. Ich muss mich selber finden."

Und so machten sie sich beide auf den Weg. Erfüllt und getrieben vom gleichen Geist, jeder auf seine Weise, aber entfacht von einer anderen Flamme derselben Mission.

Christina Aus der Au

Theologie und Neurowissenschaften im Dialog

Die Neurowissenschaften verkündigen ein neues Menschenbild. Anders als es die Tradition wollte, sind wir diesem zufolge keine selbstbewussten Wesen, die aus Körper und Geist bestehen, die für ihr Denken und Handeln verantwortlich gemacht werden können und in deren Glauben eine Transzendenz aufscheint, sondern „es sieht so aus, als ob wir biologische Egomaschinen ohne unsterbliche Seelen sind", während „religiöser Glaube … als eine geniale, häufig sehr wirksame und robuste Strategie (erscheint), das eigene subjektive Erleben zu designen."[1]

Eine unter Philosophen wie Theologinnen gleichermaßen beliebte Reaktion auf diese Herausforderung ist es, die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, Geist und Gehirn zwar nicht mit Verweis auf einen ontologischen, wohl aber auf einen (je nachdem vorläufigen oder kategorischen) erkenntnistheoretischen Dualismus zu beantworten. Dass sich das subjektive Erleben von Handlungsfreiheit, Verantwortlichkeit und Gläubigkeit nicht befriedigend mit dem Verweis auf die kausal verursachte Aktivität von Neuronen in einer bestimmten Hirnregion erklären lässt, liegt daran, dass das Explanandum[2] aus zwei grundsätzlich verschiedenen Perspektiven in den Blick kommt, nämlich der Perspektive eines/einer beobachtenden Er/Sie und derjenigen eines teilnehmenden Ich, und sich diesen als ein je unterschiedliches Phänomen präsentiert.

Zuschauende Beobachterin und teilnehmendes Ich sind allerdings Idealtypen, die sich selten so in Reinkultur einnehmen lassen. Tatsächlich sind sie Grenzfälle, Endpunkte einer Linie, auf der sich das wahrnehmende Subjekt beliebig dazwischen bewegen kann. Als solche können sie uns in der Diskussion mit

---

1 Metzinger, T.: Der Preis der Selbsterkenntnis, in: Gehirn & Geist, 7/8 2006, 42–49, 44 und 47.

2 Tatsächlich ist die Bezeichnung ‚Explanandum' nicht für beide Perspektiven angemessen. Was in der Perspektive der Neurowissenschaften zu erklären versucht wird, ist in der Perspektive der handelnden und empfindenden Person gar nicht erklärungsbedürftig. Die Lücke besteht zwischen dem Anspruch, die Empfindung in neuronaler Begrifflichkeit zu erklären und der Intuition, damit nicht die Empfindung selber zu treffen.

den Neurowissenschaften von heuristischem Nutzen sein. Ausgehend von diesen Idealtypen eröffnen sich jeweils Felder interessegeleiteter Wahrnehmung und Geltungsbereiche von Sprache, die miteinander in ein Verhältnis gesetzt werden können.

Die Dritte-Person-Perspektive (3PP)

Die eine Perspektive *in extremis* ist diejenige der Forscherin im Labor. Die Neurowissenschaften – die im Kontext dieser Auseinandersetzung besonders interessieren – richten ihren wissenschaftlichen Blick auf das Gehirn und untersuchen dort Neuronen, Spannungszustände und Hormonkonzentrationen mit dem Ziel, theoretische Einsicht oder praktische Verfügung darüber zu gewinnen.[3] Was diese Perspektive charakterisiert, ist die Trennung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem wahrgenommenen Objekt. Das Subjekt beobachtet, beschreibt, misst. Die Wissenschaftlichkeit des Vorgehens ist dabei wesentlich durch seine Reproduzierbarkeit definiert, d. h. dadurch dass diese Beobachtungen und Messungen von anderen Subjekten zu irgendeiner anderen Zeit irgendwo auf der Welt mit demselben Resultat wiederholt werden können. Der dabei gewonnene Informationsgehalt ist dabei nicht an den konkreten Messvorgang eines konkreten Subjekts gebunden, sondern es geht darum, diese Messdaten von Objekten und Geschehnissen möglichst unabhängig vom beobachtenden Subjekt festzuhalten. Diese Perspektive hat als „Dritte-Person-Perspektive“ (3PP) in die Diskussion Eingang gefunden.[4] Der Standpunkt der Beobachterin ist derjenige einer außenstehenden Sie bzw. eines Er, die als Subjekte austauschbar sind, und von welchem aus das Phänomen öffentlich, d. h. allen gleichermaßen zugänglich, beschrieben werden kann. Bestimmte Phänomene präsentieren sich aus dieser Perspektive z. B. als neuronale Spannungszustände, Hormonkonzentrationen, synchrone Aktivitäten in verschiedenen Hirnregionen oder als Sauerstoffgehalt des Blutes, aber auch als protokollierte Aussagen von Versuchspersonen, oder als Beschreibungen ihres Verhaltens oder ihres Aussehens. Die Beobachterin kann dann Hypothesen über kausale Beziehungen zwischen so beschriebenen In-

3 Diese Wahrnehmung ist ihr zudem durch komplizierte Apparaturen vermittelt, welche die dazu nötigen voraussetzungsreichen Messungen möglich gemacht haben.

4 Der Begriff „Person“ bezieht sich dabei auf das grammatische Subjekt und hat hier keinerlei ethische oder anthropologische Konnotation.

puts und Outputs aufstellen, sie überprüfen und die bestätigten Hypothesen zu Theorien mit noch grösserer Reichweite ausarbeiten.

Die Erste-Person-Perspektive (1PP)

Die andere Perspektive ist diejenige des teilnehmenden und empfindenden Ich, das unmittelbar in die Beziehung zum Phänomen verstrickt ist, die „Erste-Person-Perspektive“ (1PP). Hervorstechendes Charakteristikum ist, dass es hier keine Trennung gibt zwischen Subjekt und Objekt. Hier geht es darum, wie sich etwas *für mich* anfühlt, wie ein Schluck Wein auf der Zunge und im Gaumen schmeckt, wie es ist, wenn ein Stück schwarze Schokolade im Mund schmilzt, wie sich bohrende Kopfschmerzen anfühlen, wie es ist, sich die Hand an der heißen Herdplatte zu verbrennen. Solche subjektiven Phänomene, in der Diskussion Qualia genannt, existieren nur in ihrem Bezug auf mich, nur in meiner Wahrnehmung und nur als meine Wahrnehmung. Ich unterscheide dabei nicht zwischen mir, die ich wahrnehme, und demjenigen, was ich wahrnehme. So gibt es nicht mich, die ich Schokolade esse, und getrennt davon die Empfindung von Schokolade in meinem Mund. Ich bin in diesem Moment dieses Ich, das Schokolade isst, und dieses So-Sein fühlt sich für mich so an. Qualia werden durch das wahrnehmende Subjekt konstituiert. Das heißt nicht, dass Schokolade, Wein oder heiße Herdplatten nur in meiner Wahrnehmung existieren würden. Die 1PP bestreitet nicht, dass es wahrnehmungsunabhängige Objekte gibt. Aber in der 1PP empfinde ich hier und jetzt diese Objekte als Qualia, als ein „sich-für-mich-irgendwie-Anfühlen“. Qualia sind *singulär*, d. h. sie existieren nur im Hier und Jetzt und lassen sich als solche nicht einander gegenüberstellen.

Was ich empfinde, ist zudem auch nicht der Genuss oder die Süße selber. Es gibt kein abstraktes Etwas wie „Genuss“, „Süße“ oder „Schmerz“, die ich in der 1PP als solches wahrnehmen würde. Es gibt nur Schokolade, die ich genieße, meine verbrannte Hand und meinen schmerzenden Kopf. Es gibt nur die ‚Phänomene-für-mich’. Empfinden in der 1PP heißt, mit der Welt in einer bestimmten Weise verstrickt zu sein.

Das bedeutet allerdings nicht, dass ich mir meiner Wahrnehmung in einem reflexiven Sinne bewusst sein muss – im Gegenteil. Die „reine“ 1PP besteht im reinen Empfinden, das keinen Reflexionsraum lässt für den Gedanken: „Ich bin es, die so empfindet“. Dies ist wie der „flow“ des ungarischen Glücksforschers Csikszentmihalyi: die völlige Hingabe an ein Tun oder eine Empfindung, die Zeit und Raum vergessen lässt. „Vergessen“ ist allerdings

hier der falsche Ausdruck (ebenso wie „selbstvergessen“). In dieser Perspektive kann man Zeit und Raum nicht vergessen, weil da kein Etwas ist, das man irgendwann hätte wissen können. Man kann nur fühlen und empfinden. Die 1PP ist ein vollständig unpropositionales „Wie“, dessen Subjekt und Objekt in einer Empfindung zusammengeschmolzen sind.

Sprachformen

Die beiden Perspektiven haben unterschiedliche Sprachformen, in denen das Wahrgenommene ausgedrückt werden kann. Die Sprache der 3PP ist das Beschreiben. Neurowissenschaftler beobachten die Vorgänge im Gehirn und versuchen diese möglichst genau zu beschreiben. Beschreiben heißt dabei, diejenigen Eigenschaften der Dinge festzuhalten, die *Locke* die primären Qualitäten nennt, nämlich dasjenige, was wir alle an körperlichen Objekten wahrnehmen können. Das Schlüsselwort hier ist „alle“, die Eigenschaften müssen von allen Beobachtern zu jeder Zeit gleichermaßen mit ihren Sinnesorganen wahrgenommen werden können. Diese Form der Universalität spiegelt sich in der Form naturwissenschaftlicher Artikel. Diese sind meist einheitlich gegliedert, sie beginnen mit den Methoden, die sie für ihre Versuche eingesetzt haben und gehen zu den Resultaten über, die sie damit erzielt haben. Jeder einzelne Schritt muss genau dokumentiert sein, damit ihn ein anderes Subjekt nachvollziehen kann. Mit Hilfe eines solchen Rezeptes löst sich der Beobachtungsprozess vom konkreten Vorgang ab und lässt sich – im Idealfall verlustfrei – in unzähligen anderen konkreten Vorgängen reproduzieren.

Dies ist allerdings nicht alles. Wissenschaftler wollen meistens nicht nur dokumentieren, sondern sie wollen weiterführende Hypothesen und Theorien aufstellen. Deswegen hat ein naturwissenschaftlicher Artikel meist noch einen letzten Absatz: die Diskussion bzw. Schlussfolgerung. Darin ziehen die Autoren oder Autorinnen Schlüsse aus ihren Beobachtungen oder stellen Vermutungen an – sie machen also Aussagen über Sachverhalte, die sie selber nicht direkt beobachten können. Auch dies geschieht noch im Modus des Beschreibens, denn nicht nur Wirkliches, sondern auch Mögliches ist beschreibbar. Hypothesen und Theorien müssen testbar sein, d. h. sie müssen Voraussagen beinhalten, die man mit entsprechenden Methoden untersuchen kann und die zu Resultaten führen, die die Theorie stützen oder widerlegen. Theorien sind also ihrerseits nichts weiter als Rezepte für zukünftige Be-

obachtungen. Sie beschreiben im Futur, was künftige Wissenschaftler hoffentlich im Perfekt beschreiben können.

Die Versprachlichung in der 3PP geschieht also zum Zweck der Informationsweitergabe. Je besser die Sprache dies erfüllt, desto angemessener ist sie der 3PP. So kommt sie zu einer möglichst standardisierten Beschreibung, die möglichst wenig Spuren des Subjekts beinhaltet. Das *wissenschaftliche Passiv* („es wurde gezeigt, dass …") veranschaulicht dies bis in die Grammatik hinein.

Demgegenüber ist die 1PP zunächst sprachlos. Das pure Erleben kann nicht versprachlicht werden, ohne dass es seine Unmittelbarkeit verliert. Etwas benennen zu können, es „als Freude", „als Glück" oder auch „als Schmerz" zu bezeichnen, setzt schon eine Distanzierung voraus. Ich muss meine Empfindung erst einmal als solche betrachten, damit ich sie einer Kategorie zuordnen kann. Dies bestätigt sich auch im Entwicklungsprozess des Kleinkindes, das im Kontext des Erlebens lernt, seine Affekte zu benennen.

Aber wie kann man lernen, Empfindungen zu benennen und für unsere inneren Affekte öffentliche Bezeichnungen zu finden? Wie weiß ich, dass der Andere dasselbe meint wie ich, wenn er „Liebe" (oder „Mitleid" oder „Abscheu" oder „Schmerz") sagt? Ich kann ja nicht in sein Inneres hineinschauen.

Mit solchen Bezeichnungen verweisen wir auf unsere Verfasstheit, und diese wird durch Situationen hervorgerufen. Als biologisch verfasste und evolutionär geprägte Lebewesen reagieren wir in gewissen Konstellationen auf eine bestimmte Art und Weise. Ich gehe alleine durch einen dunklen Wald, und plötzlich höre ich hinter mir ein Knacken. Ich bleibe stocksteif stehen, kriege eine Gänsehaut, meine Härchen stellen sich auf, im Hypothalamus werden Stresshormone ausgeschüttet; all dies empfinde ich als eine Einheit, es „ist" mir irgendwie[5] – ich habe Angst. Dieselben körperlichen Symptome hätte auch ein Tier in derselben Situation, und auch für ein Tier fühlt es sich wahrscheinlich irgendwie an, Angst zu haben. Als Mensch kann ich aber – wenngleich vielleicht erst im Nachhinein – diesen subjektiv empfundenen Affekt in den Blick nehmen und sagen, aha, das war Angst. Wenn nun jemand angibt, nicht zu wissen, was das ist, Angst, dann nehme ich ihn mit in den

5 Natürlich kann man sich auch hier wieder die Frage stellen, wie es von der körperlichen Reaktion zu diesem „wie-es-mir-ist" kommen kann. Aber in der Perspektive, in der es mir irgendwie „ist", frage ich nicht danach, wie sich die körperliche Reaktion abspielt.

dunklen Wald und sorge dafür, dass auf halbem Wege jemand hinter uns Geräusche macht. Dann kann ich meinem Gefährten, der stocksteif neben mir stehen geblieben ist, sagen: Siehst Du, das war Angst.[6]

Dieses Beispiel zeigt uns gleich zweierlei: zum einen, dass die Empfindung und die Benennung zwei unterschiedliche Ebenen sind. Der Affekt, pures Empfinden, wird erst im Nachhinein, in der Reflexion auf dieses pure Empfinden „als Angst" klassifiziert. Ich kann empfinden, ohne dass ich einen Namen dafür habe, aber wenn ich nachher darüber nachdenke, dann versuche ich unwillkürlich, dafür Begriffe zu finden. Wenn es ein erstmalig empfundener Affekt war, dann suche ich nach Ähnlichkeiten zu schon bekannten (und benannten) Gefühlen.[7] Und es kann sein, dass die Empfindung noch intensiver wird, nachdem ich eine Bezeichnung dafür gefunden habe, weil darin alle dazugehörigen Situationen mitschwingen, in denen ich mein Empfinden auch so benannt habe.

Zum andern zeigt es uns, dass wir in der Situation lernen, unser Empfinden zu benennen. Im gemeinsamen Erleben der Situation empfinden wir gemeinsam. Dies unterstellen wir jedenfalls in unserem Verständnis. Nicht ein Blick in das Innere des anderen also, sondern eine geteilte Situation lässt Verstehen entstehen. Dies braucht nicht *in actu* stattzufinden. Wenn ich meinem Gegenüber mein Abenteuer im Wald so lebendig schildern kann, dass sie meine Gänsehaut nachfühlen kann oder sich an ähnliche Situationen erinnert fühlt, in denen sie Angst hatte, dann verstehen wir uns. Wir verständigen uns über unsere Gefühle, indem wir gemeinsame Situationen bewohnen.

Dies ermöglicht es uns auf eine mittelbare Art und Weise, für unsere Empfindungen eine Sprache zu finden. Beim Empfinden selber sind wir sprachlos, aber wir können mit Sprache Situationen herbeiführen, in denen die Zuhörenden die Empfindungen, von denen wir reden wollen, auch selber spüren.[8] Dabei sind wir selber nicht mehr in der ursprünglichen Situation des Empfindens, insofern ist es nur mittelbar die Sprachform der 1PP. Sie entspringt nicht der 1PP, aber sie stellt bei den Zuhörenden eine Empfindung in

---

6 Das Märchen „Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen" erzählt davon.

7 So beginnt z. B. das wunderbare Buch von C.S. Lewis über die Trauer mit dem Satz: „No one ever told me grief felt so much like fear" (Lewis, C.S.: A Grief Observed, New York 1961).

8 Zwar nicht genau dieselben Empfindungen, wohl aber solche, die für die Zuhörenden in der hier miterlebten oder einer eigenen erinnerten Situation eine ähnliche Rolle spielen.

der 1PP her. Die 1PP steht nur insofern am Anfang, als die Erzählerin die Empfindungen aus eigener Anschauung kennen muss (jedenfalls muss sie so tun, als ob), von denen sie erzählt. Dann kann sie erzählen, wie es war und dabei hoffen, dass die Zuhörenden dies nachfühlen können. Diese fühlen dabei nicht die Gefühle der Erzählerin, sondern ihre eigenen. Aber weil beide dabei gemeinsam eine Situation bewohnen, sind es Gefühle, bei denen wir unterstellen dürfen, dass es, wenngleich nicht dieselben, so doch ähnliche Gefühle sind.

Die mittelbare Sprachform der 1PP ist also das Erzählen, nicht weil wir damit Empfindungen ausdrücken, sondern weil wir sie damit hervorrufen können. Wenn wir in unserem Erleben verstanden werden wollen, müssen wir dafür sorgen, dass der andere es auch erlebt. Wir haben gewisse Anhaltspunkte dafür, ob es dann tatsächlich so ist, weil sich Erleben auch immer körperlich ausdrückt. Wenn ich erzähle, wie ich im dunkeln Wald zusammengefahren bin, und der andere will sich ausschütten vor Lachen, dann sind die Chancen auf ein gemeinsames Empfinden gering. Dann muss ich eine andere Erzählung finden, um ihm meine Angst nahe zu bringen. Aber umgekehrt genügt es mir auch nicht, wenn meine Zuhörerin Gänsehaut kriegt, wenn dies dadurch verursacht ist, dass die Heizung ausgefallen ist. Sie muss teilnehmen, ja, sie muss Anteil nehmen an meinem Erleben.

Gelingendes Erzählen umschließt sowohl das erzählende Ich als auch den Zuhörer. Es gibt keine formalisierte Sprache, die sicherstellen könnte, dass meine Empfindung auch vermittelt werden kann – weil es nicht meine Empfindung ist, die ich damit vermitteln, sondern die Empfindung des anderen, die ich damit wecken will. Im Gegensatz zum Beschreiben ist hier nicht der propositionale Inhalt wichtig, nicht der von der konkreten Formulierungssituation ablösbare Informationsgehalt, sondern dasjenige, was die Erzählung mit dem Zuhörenden bewirkt. Das durch Erzählungen hergestellte gemeinsame Bewohnen einer Situation schließt die beteiligten Subjekte in je ihrer 1PP in einer Gemeinschaft zusammen, in welcher sie sich in ihrer 1PP von anderen in der seinigen verstanden wissen.

Es gibt darüber hinaus einen großen Bereich von Empfindungen, die nicht wie Gefühle als Situationen erzählt (und erzeugt) werden können. Dazu gehört das Farbensehen, aber auch Schmerzempfindungen. Aber auch hier gilt: Am nächsten kommen wir dem Nachfühlen, wenn wir erzählen, was diese Empfindung mit uns anstellt. Dafür benützen wir oft Metaphern. Farben sind hell und fröhlich oder stumpf und düster, Schmerzen sind stechend oder boh-

rend. Auch wenn wir diese Sprache oft als Beschreibung verstehen, sind Metaphern keine Beschreibungen, sondern zielen darauf ab, dieselbe Empfindung im Zuhörenden zu wecken. Sie sind kondensierte Erzählungen.

Erzählungen leisten zudem mehr, als dass sie lediglich Affekte versprachlichen und so benannte Gefühle der Anteilnahme zugänglich machen. Sie binden mein Erleben ein in eine „story". Damit kommt eine Folgerichtigkeit in die Geschichte, die nichts zu tun hat mit der Folgerichtigkeit der Kausalität. Das Nacheinander der erzählten Ereignisse geschieht nicht einfach willkürlich, auch wenn es nicht aus einer Ursache-Wirkung-Beziehung heraus entsteht. Für das Handeln der Menschen (in Märchen manchmal auch für das Handeln der Dinge) in der Geschichte werden keine Ursachen angegeben, sondern Gründe. Die Hexe lockt Hänsel und Gretel zu ihrem Pfefferkuchenhäuschen, weil sie sie fangen, mästen und essen will. Ich gehe im Dunkeln durch den Wald, weil ich damit den weiten Weg rundherum abkürzen will. Gründe gehören zum Subjekt, so wie Ursachen zum Objekt gehören. Sie existieren nicht einfach so, sondern sind immer Gründe *für* ein Subjekt *in* einer bestimmten Geschichte – und damit in einer bestimmten Perspektive, nämlich in der 1PP.

Die pragmatische Verschränkung von 3PP und 1PP

Empfindungsfähige Tiere erleben ihre Welt in der 1PP. Sie sind zwar nicht selbstbewusst, empfinden aber bewusst. Sie sind jederzeit schnupperndes, horchendes, fressendes, dösendes Ich, das nicht sich selber als ein solches, wohl aber die eigene entsprechende Verfasstheit empfindet. Dazu gehört ihre Sprachlosigkeit. Selbst wenn natürlich auch Tiere Kommunikationsmöglichkeiten haben und sich laut- oder körpersprachlich mitteilen, ist dies gerade keine propositional verfasste Sprache, die *etwas* mitteilen könnte. Tiere teilen *sich* mit, ihre Verfasstheit, ihre Äußerungen können damit auch als Mitteilung für andere dienen. Wenn ein Tier seinen Schmerz oder seine Angst äußert, dann meiden andere Tiere diesen Ort.

Der Mensch hat darüber hinaus die Fähigkeit, seine Verfasstheit als solche zu reflektieren und sie dabei als seine eigene wahrzunehmen, er ist selbstbewusst. Dabei hebt er seine Empfindung aus der 1PP in das Licht der 3PP, betrachtet also sein Empfinden als Objekt, aber streng genommen ist dieses Objekt nicht das Empfinden selber, sondern das erinnerte Empfinden. Dieses Erinnern bringt dazu eine zusätzliche Empfindung mit sich, nämlich das Gefühl „ich bin es, die so empfindet bzw. empfunden hat". Und dieses Ge-

fühl nimmt die Rolle ein des alles umfassenden kantischen „ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss, weil ich mir bewusst machen können muss, dass *ich* es bin, die sich dessen bewusst ist, dass sie glücklich ist. Dies ist selber keine Reflexion, sondern das Empfinden, die „innere Wahrnehmung“ der Jemeinigkeit meiner Empfindungen und Reflexionen. Allerdings weist dieses Element gleich auch schon wieder über sich hinaus, denn das Ich, das denkt, ist nicht identisch mit dem Ich, das gedacht wird. Es kann sich nicht vollständig in seinem „ich bin mir meiner selbst bewusst“ wieder finden, denn das würde zu einem infiniten Regress führen. Es wird sich „meiner selbst *als mich selbst* bewusst“, es muss also zwischen dem denkenden Ich als Subjekt und dem gedachten Ich als Objekt unterschieden werden.

Den Zugang zum eigenen denkenden Ich haben wir nur in der 1PP. Dieses Ich ist allerdings das „Woher“ der Perspektive, nicht ein Etwas, worauf ich (welches Ich denn?) im Modus des Bewusstseins Zugriff hätte. Am Anfang steht die 1PP, die dann von sich selber abstrahieren kann und in der 3PP das abstrahierte Selbst und seine Umwelt wahrnehmen kann.

Ähnlich verschränkt sieht es aus, wenn wir den Vorgang einer wissenschaftlichen Beobachtung analysieren. Eine Neurowissenschaftlerin konfrontiert Versuchspersonen mit zwei unterschiedlichen Bildern, für jedes Auge eines. Sie bittet die Personen, ihr zu sagen, was sie gerade sehen und misst währenddessen die Aktivität in deren Gehirn. Hier geht es zunächst um die Beobachtung der Neurowissenschaftlerin aus der 3PP, wenn sie die neuronale Aktivität misst, d. h. den Sauerstoffgehalt des Blutes in verschiedenen Hirnregionen oder den Spannungsanstieg bzw. -abfall zwischen Nervenzellen. Sie beobachtet und beschreibt, aber dies könnte auch ihr Assistent tun oder, wenn man ihm genau erklärt, was er zu notieren hat, auch der Raumpfleger des Labors.

Aussagekräftig wird diese Messung allerdings erst, wenn sie mit dem Rapport der Versuchsperson verglichen wird. Diese Person beschreibt genau, was sie vor sich sieht. Um dies zu tun, muss sie aber zunächst selber sehen. Sie muss also zuerst das rote Quadrat vor sich auf dem Bildschirm wahrnehmen, um dann der Versuchsleiterin davon erzählen zu können. Diese wiederum muss das Erzählte hören, verstehen (also selber nachvollziehen können, was es heißt, ein rotes Quadrat zu sehen) und in eine intersubjektiv vergleichbare Form bringen (sie hat ja mehrere Versuchspersonen). Diese Daten muss sie

schließlich mit dem Gemessenen und Beschriebenen in einen Zusammenhang bringen.

Die Versuchsleiterin beschreibt also in der 3PP dasjenige, was sie in der 1PP hört, nämlich die Erzählung der Versuchsperson von ihren Empfindungen, und die Versuchsleiterin korreliert ihre erste Beschreibung dann mit einer zweiten Beschreibung der Vorgänge im Gehirn der Versuchsperson während diese ihre Sinnesempfindung in der 1PP hat.

Weil auch bei solchen neurowissenschaftlichen Untersuchungen Empfinden, Erzählen, Beobachten und Beschreiben dermaßen ineinander verwoben sind, ist die selbstverständliche Gleichsetzung empfundener mentaler und beobachteter neuronaler Prozesse spätestens hier zu hinterfragen. Die 1PP liegt jeder anderen Tätigkeit zugrunde, was wir auch immer tun, fühlt sich für uns irgendwie an. Wir sind zunächst einmal empfindsame Tiere. Die Fähigkeit, dies noch einmal reflektieren zu können, eröffnet uns dann eine 3PP, in welcher wir unser Empfinden verobjektivieren können. Trotzdem bleibt aber die 3PP auf die 1PP angewiesen, die ihr das Material zur Reflexion liefert.

Die erkenntnistheoretische Verschränkung von 3PP und 1PP

In unterschiedlichen Disziplinen wie der Wissenschaftstheorie, der Philosophie, der Soziologie und auch den Neurowissenschaften tauchen zudem auch auf der Meta-Ebene überzeugende Argumente auf, die nahe legen, dass weder die Perspektive der dritten Person noch die Perspektive der ersten Person epistemische Unmittelbarkeit für sich beanspruchen können. Beide können ihre kontextuelle Herkunft nicht verleugnen, in beiden ist das je Andere vorausgesetzt. Die 1PP lernt ihre Begriffe von den Eltern, die Sprache dafür von ihrer Sprachgruppe, die Empfindsamkeit für ihre Empfindungen von ihrer Kultur, und dies führt, färbt und formt ihre Empfindungen. Die 3PP wird geleitet von den Stimmungen, Assoziationen und Zwängen, denen das Subjekt ausgesetzt ist, und zudem von dessen biologisch und kulturell geprägtem Selbstverständnis.

Damit wird deutlich, dass die Trennung von 1PP und 3PP nicht die Lösung des Streites um das Menschenbild darstellen kann. Wenn die Perspektiven nicht unabhängig voneinander sind, dann bedeutet es eine willkürliche Setzung, wenn man so tut, als ob man irgendwo zwei unabhängige epistemische Nullpunkte postulieren könnte. Weder beginnt die eigene Welt mit der eigenen Erfahrung noch erfasst unsere Wahrnehmung eine Welt jenseits der Er-

fahrung. Die Neurowissenschaftlerin, welche Daten aus dem PET Scan analysiert, ist durch dasjenige, was sie dort tut, als diejenige Person bestimmt, die sie zu diesem Zeitpunkt ist. Und die Daten sind – *per definitionem* – nur insofern Daten, als sie von der Neurowissenschaftlerin als solche wahrgenommen werden. Beide, Neurowissenschaftlerin und PET Scan-Daten, existieren in ihrer konkreten Verfasstheit nur in ihrer Bezogenheit aufeinander. Sie sind als solche relational verfasst.

Sowohl das wahrnehmende Subjekt als auch das wahrgenommene Objekt sind nicht nur aufeinander bezogen, sondern auch auf die Bedingungen ihrer Welt. Für das Subjekt ist dies die leibliche Gesamtsituation des Subjekts, für das Objekt sind es die Bedingungen, die für alle möglichen innerweltlichen Ereignisse gelten, also z. B. die Naturgesetze. Das wahrnehmende Subjekt und wahrgenommene Objekt bilden zusammen mit ihrer leiblichen und weltlichen Verfasstheit ein relationales System, eine „Phänomensphäre". Es gibt nichts Vorgegebenes, das sich außerhalb davon befinden würde, denn sobald wir uns in unserer Wahrnehmung darauf beziehen, ist es ein Objekt innerhalb dieser Sphäre.

Die beiden Sichtweisen sind also nicht unabhängig voneinander konstituiert, sondern beiden liegt letztlich die Wahrnehmung, die Phänomensphäre, zugrunde, und so gibt es keine Möglichkeit, den Neurowissenschaften eine kategorial andere Perspektive zuzuschreiben. Auch sie sind auf die Wahrnehmbarkeit ihrer Gegenstände angewiesen, welche diese nicht in ihrem „Sein-an-sich", sondern in seinem „Sein-für-uns" erkennbar sein lässt. Da aber wir, die wir dieses „uns" ausmachen, unsererseits in unserem Wahrnehmen und Erkennen auch keinen unmittelbaren Zugang zu den Phänomenen haben, sondern dieser leiblich und kulturell vermittelt ist, lässt sich daraus aber auch nicht der Schluss ziehen, dass sich alles auf die 1PP zurückführen lässt. So ist weder die 3PP die alles umfassende und erklärende Perspektive noch die 1PP die alles begründende, beide sind in ihrem Ursprung schon ineinander verwickelt und verstrickt, so dass ihre wenn auch nur abstrakte Trennung uns keinen Schritt weiterhilft.

Die zweite-Person-Perspektive (2PP)

Es gibt eine dritte Perspektive, in der sich diese beiden ersten treffen und verschränken: die Perspektive der zweiten Person (2PP), diejenige des „Du". Diese Perspektive unterscheidet sich insofern von den anderen, als ihr Spezifisches nicht in der Person selber liegt. Jede und jeder, sei es nun ich, er, sie

oder auch es, kann als ein Du angesprochen werden. Die betreffende Person kann ihre Perspektive nicht von selber einnehmen, sondern sie ist darauf angewiesen, dass sie von außen her angesprochen wird. Die Perspektive der zweiten Person setzt etwas Vorgängiges voraus. Erst die Anrede eines vorgängigen Ich macht diese Person zum Du.

Das heißt zum einen, dass der Konstitutionsgrund der 2PP ein externer ist. Dem wahrnehmenden Subjekt ist es zwar nach Belieben möglich, die 1PP und die 3PP einzunehmen, aber die 2PP kann es nicht von selber einnehmen, sondern diese muss ihm zugesprochen werden.

Das heißt zum andern, dass auch die 2PP keine unmittelbare Perspektive ist, mit der die Erkenntnis anfangen könnte. Sie ist sogar noch abhängiger von einem Anfang außerhalb ihrer selbst, als es die beiden anderen Perspektiven sind, weil dieser externe Anfang ja eben wesensmäßig zu ihr selber gehört. Aber gerade dadurch kann sie die Verschränktheit von Fremdem und Eigenem umso deutlicher abbilden, indem sie als sie selber auf dasjenige verweist, was nicht sie selber ist.

Was also bei der 1PP und der 3PP erst auf den zweiten Blick offenbar wird, nämlich ihre Fremdkonstituiertheit und Abhängigkeit von einem vorgängigen Kontext, zeigt sich hier in seiner ganzen Deutlichkeit. Genau genommen besteht die 2PP aus nichts anderem als diesem Verweischarakter von sich weg. Darin nämlich besteht ihre Perspektivität, dass das Subjekt sich selber in seinem Wahrnehmen und Empfinden immer auch als ein Du versteht, das sich in seinem Wahrnehmen und Empfinden nicht sich selber verdankt. Dieses „einem anderen Geschuldetsein“ prägt die Perspektive, die damit streng genommen nicht ihre eigene Perspektive ist, sondern die ihr geschenkte. Diese Bewegung ist auch Bestandteil einer reflektierten 1PP und 3PP, dann nämlich, wenn diese eine Theorie über ihr eigenes Woher mit einschließt und ihren Standpunkt, das vorgängige Woher ihrer Perspektivität, mitreflektiert. Das Subjekt der Perspektive versteht sich dann in seinem Empfinden und Erfahren ebenso wie in seinem Untersuchen und Beobachten als einem Standpunkt verwurzelt, den es (sie, er, ich) in seiner Konkretheit einem Vorgängigen verdankt.

Dieses Vorgängige besteht zunächst in der sozialen und kulturellen Gemeinschaft, welche sowohl die Subjektivität als auch die Sprache, die Kategorien, Fragestellungen und die Methodik des wahrnehmenden Subjekts prägen. Reflektierte Neurowissenschaftler, obgleich sie der 3PP die umfassendere Erklärungsmächtigkeit zugestehen, und ebensolche Philosophen, auch wenn

sie der 1PP erkenntnismässig die Priorität einräumen, wissen natürlich um diese soziale und kulturelle Bedingtheit der jeweiligen Perspektive. Dass weder die 1PP noch die 3PP der unmittelbare Ursprung des erkennenden Subjekts sein können, ist jedoch das Äußerste, was wissenschaftsphilosophische Reflexion sagen kann, was sie aber auch sagen muss. Unser kontingentes, konkretes So-Sein verweist auf vorgängige Kontingenzen, die wiederum das Ergebnis vorvorgängiger Kontingenzen darstellen. Diese Struktur der Abhängigkeit zieht sich durch alle Wissenschaften. In der 3PP der Naturwissenschaften wird sie als Kausalität wahrgenommen, in den Geistes- und Sozialwissenschaften als kulturelle oder psychologische Prägung oder – in der 1PP, dem Reich der Gründe – als vernünftig und überzeugend. Und so zeichnen sich in allen Disziplinen Erklärungen dadurch aus, dass sie dieses Netz von Abhängigkeiten ein Stück weit in die Vergangenheit hinein erhellen, im Bewusstsein, dass man immer weiter fragen könnte. Dies gilt sowohl für die Neurowissenschaften als auch für die Physik, die Soziologie, die Philosophie oder die Religionswissenschaften. In allen Disziplinen gibt es Grenzfragen, die man wohl stellen kann, auf die man aber („noch", würden wohl einige sagen) keine Antwort weiß. Es ist aber unwissenschaftlich, wenn man entlang dieser Denklinien zu einem transzendentalen Ich zu kommen hofft, das unser Du-Sein begründen könnte.

Die 2PP ist keine Antwort auf diese Fragen. Sie liefert nicht die Letztbegründung aller Kontingenzen und nicht die Erklärung, auf die sich alle anderen Erklärungen beziehen müssen. Im Gegenteil, sie wirft diese Fragen allererst auf. Sie bricht die Selbstgenügsamkeit der Perspektiven auf, der 3PP wie der 1PP, und erhellt deren grundsätzliche Abhängigkeit von einem kategorial Anderen. Indem sie nach den Voraussetzungen des erkennenden Subjekts fragt, hat sie eine transzendentale Dimension, sie fragt nach den Bedingungen von möglicher Erfahrung. Anders als bei Kant ist es aber hier nicht das „ich denke" des Subjekts, welches die Einheit unserer Apperzeption darstellt, sondern ein dem erkennenden Ich Vorgegebenes, das sowohl den Aspekt umfasst, dass ein erlebendes Ich in seiner Sprache und seinem Erleben auf eine vorgängige Kultur- und Traditionsgemeinschaft angewiesen ist als auch den Aspekt, dass dem beobachtenden Er/der beobachtenden Sie in ihrer Fragestellung, ihrer Blickrichtung und ihrer Sprache die jeweils eigene kultur- und traditionsgeprägte Subjektivität zugrunde liegt. Die 2PP verweist über sich hinaus, sie sagt aus, dass ihre Perspektive nicht mit ihr beginnt, sondern dass sie auf ein Vorgängiges angewiesen ist, das sie als solche allererst möglich macht.

Theologie als Wissenschaft in der 2PP

Die Wissenschaft, welche diese Perspektive als ihre durchgängige Grundstruktur verinnerlicht hat, ist die Theologie. Sie tut dies, indem sie das Netz von vorgängigen Abhängigkeiten auf einen letzten Grund zurück bezieht und die Bedingung der Möglichkeit einer Perspektiveneinnahme überhaupt an eine primäre 2PP zurück bindet. Dass wir eine Perspektive einnehmen können, verdanken wir der uranfänglichen Anrede Gottes als dem Ur-Ich und dem Ursprung dieser Anrede.

Die christliche Theologie bekennt diesen ihren Grund in der Offenbarung Gottes im Bekenntnis Israels und der Person Jesu Christi, von denen die Schriften des Alten und Neuen Testaments Zeugnis ablegen. Beides verkörpert die Anrede Gottes an den Menschen. Das zentrale Glaubensbekenntnis des Judentums beginnt mit dieser Anrede: „Höre, Israel“ (Dtn 6,4), und Lukas lässt Jesus in seiner Antrittspredigt programmatisch einen Text aus Jesaja zitieren, in dem der Herr seinen Knecht aussendet, um die gute Botschaft zu verkündigen und das Gnadenjahr auszurufen (Jes 61,1; Lk 4,18). Auch die Schöpfung geschieht durch das Wort (Gen 1) und ist selber Wort an die Menschen (Röm 1,18–20). Explizit ruft Gott auch den Menschen nach dem Sündenfall zurück in die Gottesbeziehung: „Wo bist Du?“ (Gen 3,9). Gott hat zu den Vätern geredet in den Propheten und zu uns im Sohn (Hebr 1,1), und so verwundert es nicht, dass Ingolf Dalferth die Erfahrung der Anrede als christliche Grunderfahrung charakterisiert.[9]

Glaube und Theologie

Dabei dürfen aber Glaube und Theologie nicht in eins gesetzt werden. *Glaube* ist die geistgewirkte Antwort des Menschen auf die Erfahrung der Anrede als Anrede Gottes, die jede weitere Wahrnehmung strukturiert und einfärbt: „Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort gemacht ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist“ (Hebr 11,1). Glaube ist somit kein „Was“, sondern ein „Wie“, das unsere Wahrnehmungsperspektive bestimmt. Wir nehmen im Glauben die Welt als Schöpfung wahr, den Anderen als den Nächsten, uns selber als *simul iustus et peccator*. Das bedeutet gerade nicht, dass Glaube eine besondere Erkenntnisweise darstellt, sondern dass der Glaube uns als Subjekte in unserer Wahrnehmung der Welt auf eine besondere Weise konstituiert, nämlich als „die durch Jesus ermöglichte

9 Dalferth, I.U.: Religiöse Rede von Gott, München 1981.

Bewegung des Lebens auf die Zukunft Gottes hin".[10] So wird Glaube zu einem Element unserer subjektiven Verfasstheit und damit unserer 1PP.

Theologie hingegen ist Reflexion und Explikation des Glaubens im Sinne des 1. Petrusbriefes: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch den Grund für die Hoffnung fordert, die in euch ist" (1 Petr 3,15). Damit umspannt sie sowohl die 1PP („Hoffnung, die *in euch* ist"), als auch die 3PP („Verantwortung *vor jedermann*"), wobei sich beide Perspektiven verändern. Sie muss ihren eigenen Glauben für andere verständlich darlegen, damit muss sie aus der Sprachlosigkeit heraustreten. In der verkündigenden Rede geht das erzählende Wort an Gläubige und Ungläubige, mit der Absicht, beide anzustecken mit dem Glauben, der darin zur Sprache kommt. In der theologischen Rede hingegen geht das Wort an jedermann, mit der Absicht zu klären und zu begründen, und trotzdem kann es kein beschreibendes Wort sein, denn dieses würde zum einen Gott als Objekt beschreiben und zum anderen das redende Subjekt austauschbar machen.

Die Redeweise der Theologie ist damit weder das gläubige, subjektdurchflutete Erzählen der 1PP des Glaubens noch das vom Subjekt losgelöste Beschreiben einer rein religionswissenschaftlichen 3PP, sondern das Bekennen zum Angeredetsein durch Gott, dem Ur-Ich außerhalb dessen, was empirische Wissenschaften beschreiben können, aber auch außerhalb der Erfahrungswelt des empfindenden Subjekts und die dem Glauben und den Menschen verantwortliche Reflexion auf die so konstituierte Wahrnehmungsweise aus dieser 2PP auf die Welt.

Anrede als „eigentliche Erfahrung"

Dalferth argumentiert, dass die christliche Glaubenserfahrung der Anrede eine Erfahrung im eigentlichen Sinn ist, welche Wahrnehmung propositional strukturiert: „Ich erfahre, dass Gott mich anredet." Durch diese Prädikation wird die individuelle Erschließung der Wirklichkeit in der Wahrnehmung intersubjektiv zugänglich, was es auch anderen ermöglicht, diese Verarbeitung von subjektiver Wahrnehmung nachzuvollziehen. „Erfahrung" in diesem Sinne ist also gerade nicht dasselbe, was wir oben mit „Empfinden" in der 1PP bezeichnet hatten, sondern deren sekundäre Interpretation und Versprachlichung von Wahrnehmung „im Licht einer je spezifischen Erfah-

10 Huber, W.: Die Spannung zwischen Glauben und Lehre, in: Picht, G. (Hg.): Theologie, was ist das? Stuttgart 1977, 212–246, hier 228.

rungstradition“: Ich erfahre etwas *als etwas*. Diese spezifische Tradition ist für den christlichen Glauben das Paradigma der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes, das zum integrierenden Element aller Erfahrung wird und in dessen Horizont Zusammenhänge und Dimensionen in der erfahrenen Wirklichkeit aufscheinen, die verborgen blieben, wenn diese Erfahrungen nicht auf die Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes bezogen würden.

Die Anredeerfahrung – und damit das Verständnis seiner selbst in der 2PP – wird so zur Meta-Erfahrung, welche den Horizont für alle anderen Interpretationen von Wahrnehmungen (Empfindungen wie Beobachtungen) liefert. Die christliche Erfahrung der gegenwärtigen Welt wird in einem ständigen Prozess auf diesen Horizont bezogen, und damit dies sowohl der Erfahrung als auch dem Paradigma gegenüber in verantwortbarer Weise geschieht, bedarf es der theologischen Reflexion. Der Glaube nötigt zur Theologie, aber nicht die Erfahrung selber ist die Grundlage der Theologie, sondern vielmehr das Bekenntnis zur konstitutiven Relevanz dieses Paradigmas, das unsere Erfahrung der Wirklichkeit bestimmt.

Das bedeutet keinesfalls, dass die 1PP und die 3PP für die Theologie irrelevant wären, nur dass sie nicht deren Grundlage sein können. Damit wird einer Theologie aus der 1PP eine Absage erteilt, die sich auf ein subjektives Gefühl gründen will. Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit teilt das Schicksal aller Empfindungen: Sie sind nicht ursprünglich, sondern geprägt und beeinflusst vom biologischen und kulturellen Kontext des Subjekts. Man mag dagegen einwenden, dass auch die Form der Offenbarung, so wie sie sich uns in den biblischen Schriften präsentiert, abhängig ist von ihrem geschichtlichen Kontext – und dies gleich doppelt, nämlich sowohl demjenigen ihrer Entstehung als auch demjenigen ihrer Rezeption. Aber die Abhängigkeit des empfindenden Subjekts von seiner kulturellen Prägung betrifft mehr als die Form, sie prägt den Begriff und die Relevanz des Fühlens überhaupt.

Es bedeutet auch eine Absage an eine Theologie aus der 3PP, die sich aus einer empirischen Beobachtung heraus herleiten will. Dies umfasst zum einen die mittelalterliche Theologie der Gottesbeweise, insofern diese primär sein wollten.[11] Aktuell sind die Versuche, direkt aus den „missing links“ der Evo-

---

11 Es ist ein Unterschied, ob Gottesbeweise dazu dienen sollen, die Ungläubigen zu überzeugen oder die Gläubigen zu bestärken. Während z. B. Anselm von Canterbury seinen ontologischen Gottesbeweis in ein Gebet kleidet und damit seinem fides quaerens intellectum

lutionstheorie und der Komplexität lebender Organismen einen „intelligenten Designer“ ableiten zu können. Eine solche Theorie verkennt allerdings sowohl die Aussagekraft und Reichweite der Naturwissenschaften als auch den Anspruch der Theologie.

Theologie zu treiben ist zwar eine Angelegenheit menschlicher Subjekte, aber der Ursprung ihrer Erkenntnis liegt weder im teilnehmend-empfindenden noch im distanziert-beobachtenden Subjekt, sondern in der Anrede Gottes an den Menschen. Alle christliche Rede, sowohl Glaubensrede wie auch theologische Rede, von, zu und über Gott ist nur möglich als Antwort auf diese Anrede. Damit versteht sich der Christ als Gläubiger wie auch als Theologin zuallererst weder als Ich noch als Er/Sie, sondern als das angeredete Du Gottes des Ur-Ichs.

Eine solche Rede erinnert an die Theologie des jüdischen Philosophen Martin Buber, bei dem ebenfalls die Konstitution des Ich durch das Du grundlegend ist. Bei Buber ist aber der Mensch das Ich und Gott das ewige Du, durch dessen Beziehung wir erst zum Ich werden können. In meiner Darstellung wird diese Beziehung umgekehrt, ich vollziehe sozusagen die kerygmatische Wendung Bubers. Der Mensch ist das Du – und vom Du auszugehen heißt dann, neben mir und konstitutiv für meine Perspektive noch etwas anderes, etwas Vorgängiges zu denken. Ich bin sozusagen ein abgeleitetes „Ich“. Wenn ich mich zunächst und zuvorderst als ein Du verstehe, dann muss es davor ein Ich geben, das schon ein Ich ist, das mich als Du ansprechen kann. Mich als ein Du zu verstehen bedeutet, damit zugleich dieses vorgängige Ich – nicht zu beschreiben, denn ich kann kein anderes Ich beschreiben, aber auch nicht zu erzählen, denn diese Geschichte ist nicht meine Geschichte –, sondern *zu bekennen*.

Die Sprachform und Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen

Nun haben theologische Aussagen aber den Anspruch, nicht nur eine subjektive Verfasstheit zu bekennen, sondern auch etwas über die Wirklichkeit auszusagen. Sie haben den Anspruch, wahrheitsfähiges Wissen zu sein.

---

nachlebt, braucht René Descartes diesen Beweis zur Untermauerung seiner Erkenntnistheorie. Bei ihm ist es der Anspruch seines Gottesbeweises, dass er das zu Beweisende clare et distincte vor Augen führt, auch demjenigen, der nicht von vornherein schon an Gott glaubt. Bei Anselm dient er dagegen zum Lobe und besseren Verständnis Gottes, zu dem er sich in seinem Reden und Denken richtet. Sein Nachdenken geschieht also immer schon in der 2PP.

Aber von welcher Art könnte denn dieses Wissen sein? Es kann damit nicht Wissen gemeint sein, wie es sich in der 1PP manifestiert, die intuitive, unfehlbare Gewissheit, dass ich mich über meine eigenen Empfindungen nicht täuschen kann, denn dieses Wissen müsste sich nicht erst noch als wahr erweisen. Das Gewusste wäre zudem auch Teil meiner selbst, und es könnte von außen nichts mehr hinzukommen. Damit wäre aber auch die Erfahrung als uneigentliche Erfahrung entlarvt, die weder wahr noch falsch sein kann.

Es kann aber auch nicht dasjenige Wissen sein, welches als Resultat von Beobachtungen und Experimenten aus der 3PP hervorgeht, auch wenn die eschatologische Verifizierung eine universale Proklamation beinhaltet, nämlich dass jedes Knie sich beugt und jede Zunge schwört, dass Gott der Herr ist (Jes 45,23f; Phil 2,10f). Das Wissen, das wir dann und damit über die Existenz Gottes erlangen, kann gerade nicht vom Subjekt abstrahieren, denn dass dieser Gott ist, loziert den Wissenden damit gleichzeitig in einer Beziehung mit diesem Gott. Ich bin als Subjekt in dieses mein Wissen hineinverstrickt; es gleicht insofern mehr der Wahrnehmung in der 1PP, in welcher Subjekt und Wahrgenommenes (in diesem Falle Gewusstes) in ein Moment der Hier-und-Jetzt-So-Verfasstheit zusammenfallen. Im Falle der eschatologischen Offenbarung Gottes bin ich genauso sehr Objekt wie Subjekt meines Wissens, denn „dann werde ich völlig erkennen, wie auch ich völlig erkannt worden bin“ (1 Kor 13,12).

Zum Wissen um die Existenz Gottes haben wir also weder in der 1PP noch in der 3PP Zugang, auch wenn ich im Glauben (in der Predigt) davon erzählen und (in der Systematischen Theologie) dem Erzählten nach-denken kann. Es ist kein Wissen, das mir zur Verfügung stünde, sei es äußerlich oder innerlich, es ist damit auch nicht im traditionellen Sinne wahrheitsfähig, sondern es ist eine Gewissheit, die mich als Subjekt ergreift und mitsamt meiner Wahrnehmungsfähigkeit verwandelt.

Die einer solchen Gewissheit angemessene Sprachform kann denn auch keine sein, die primär vom Subjekt herkommt. Dieses ist ja – in seinem Glauben und seinem Wissen – ein abgeleitetes Subjekt, das sich einem Vorgängigen verdankt. Gerade im reflektierten Zugang der Theologie auf die Sprache des Glaubens wird diese Abgeleitetheit des Subjektes in den Blick kommen müssen. Das aller theologischen Rede zugrunde liegende Selbstverständnis einer Theologin als Theologin ist es, von Gott nur wissen und reden zu können, weil Gott sie zuerst angesprochen hat. Nur so können wir von Gott und nicht nur über Gott reden. So ist es denn nicht das unmittelbare Erzählen, aber auch

nicht das distanzierte Beschreiben, sondern das Bekennen, das auf dieses Vorgängige zu verweisen vermag, und so den cantus firmus theologischer Rede darstellt. Bekennen ist die Sprachform, welche einerseits einen Inhalt vermitteln kann (die *fides quae*), dies zum andern in einer bestimmten Form tut, die die Gerichtetheit des Subjekts mit umfasst (der *fides qua*) und die dazu schließlich genau diese Struktur einer Reflexion zugänglich macht, indem sie als Form selber den Beziehungsbogen zwischen Gott als dem Anredenden und dem bekennenden Subjekt als dem Angeredeten und dieses eben Bekennenden offen legt.

Die Relevanz der Theologie für das subjektive Empfinden und die empirischen Wissenschaften

Theologisches Denken und Reden geschieht im und als Bekenntnis des Angeredetseins. Glaube ist die zustimmende, sich mit seinem eigenen Leben auf Gott den Schöpfer, den Erlöser und Versöhner verlassende Teilnahme an diesem Bekenntnis aus der 1PP. Religion ist die von außen in der 3PP beobachtbare, sich im Verhalten und in den Äußerungen der Gläubigen manifestierende Ausübung eines Glaubens.

Theologie verschränkt also die Perspektiven. Es geht darin nicht um meinen eigenen Glauben, sondern um die Reflexion darüber – und dennoch ist mein theologisches Verstehen daran gebunden, dass ich Gott nicht als einen Gegenstand denke, der mir in der 3PP zugänglich wäre. Mein Denken und Reden kann nicht das interesselose Beobachten und Beschreiben sein – und dennoch reflektiere ich mein eigenes und das Bekenntnis der Kirche von außen, wie wenn es darum nicht um meinen eigenen Glauben ginge.

Theologisches Denken verschränkt das Selbstverständnis der eigenen Existenz als über das eigene Begründungsvermögen hinausweisend mit dem Streben nach rationaler Erhellung desselben. Theologie geschieht vor dem Horizont der Anrede, in der 2PP. Wie aber verhält sich diese nun zum teilnehmenden Empfinden in und Erzählen aus der 1PP? Und wie lässt es sich in eine Beziehung bringen zur 3PP des distanzierten naturwissenschaftlichen Beobachtens und Beschreibens?

Die theologische 2PP hat eine kritische Funktion sowohl der einen als auch der anderen Perspektive gegenüber. Sie bindet die Erzählungen aus dem vermeintlich unmittelbaren Gotteserleben der 1PP zurück an die biblischen Erzählungen, die normativen Zeugnisse der Anrede Gottes im Alten und Neuen Testament. Indem diese uns, den hier und jetzt lebenden und glauben-

den Subjekten, in ihrer Geschichte von der mündlichen über die schriftliche Tradierung zur Kanonbildung und hin zur Verkündigung ein mittelbares Vorgängiges sind, verkörpern sie auch die Anrede der Kirche, welche das Paradigma der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes je und je in konkreter Situation und in vielfältiger Gestalt als Interpretationsintegral anwendet.

Die theologische 2PP klammert aber auch die Aussagen aus der 3PP ein, indem sie der dort vorausgesetzten Autonomie des erkennenden Subjekts das Vorzeichen der Perspektive *sub specie aeternitate* voransetzt. Damit ist die relative, weltimmanente Gültigkeit der 3PP gewahrt, aber dort, wo die Naturwissenschaften weitergehende Schlussfolgerungen aus ihren Beobachtungen ziehen wollen, wird eine theologische Entgegnung deren Grenzen aufzeigen. Dazu ist zunächst nicht mehr nötig als bloße Wissenschaftstheorie und der Verweis auf die Reflexion des eigenen Standpunktes und der dazugehörigen Perspektiven und Erklärungsvermögen. Die Theologie jedoch wird – vor allem, wenn es sich um die Diskussion eines „neuen" Menschenbildes handelt – den ihrigen Standpunkt auch beziehen (und ebenso wissenschaftstheoretisch begründen) müssen und bekennen, dass der Mensch zwar mehr ist als die Summe seiner Taten und Untaten, aber auch anderes als das sich selbst setzende Subjekt: nämlich Angeredeter und damit sowohl Verantwortlicher als auch Gerechtfertigter Gottes.

*

Dies ist eine theologische Antwort sowohl auf die neurowissenschaftliche Herausforderung, den Menschen als biologische Ego-Maschine darzustellen als auch auf die philosophische Antwort, den Menschen als autonomes Selbstbewusstsein zu betrachten, das die Welt aus sich selber hervorbringt. Eine solche Theologie bezieht ihre theologische Authentizität aus ihren ureigenen Wurzeln, den biblischen Texten, welche den Menschen in die Geschichten der Anrede Gottes hineinstellen, die für die Wahrnehmung seiner selbst und der Welt konstitutiv werden. Sie nimmt aber auch kulturgeschichtliche und soziologische Forschung auf, welche die Vorstellung eines autonomen Ich problematisieren und die Unverzichtbarkeit von Geschichten für die Ausbildung eines Ich betonen.

Wenn ich mich selber nicht *als jemand* verstehe, verstehe ich weder mich selber, noch die Welt. Wenn ich mich selber aber *als Angeredeter Gottes* verstehe und dieses reflektierte Selbstverständnis in mein theologisches Reden eingeht, dann werde ich die Welt als Schöpfung, den Anderen als Nächsten und mich selber als von Gott gerechtfertigten Sünder verstehen – im Wis-

sen darum, dass man dies alles auch ganz anders verstehen kann, aber in der Überzeugung, dass nur damit die letztgültige Wirklichkeit berührt wird.

Weiterführende Literatur

Dalferth, I.U.: Religiöse Rede von Gott, München 1981.

Metzinger, Th.: Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen?, in: Krämer, S.: Bewusstsein. Philosophische Beiträge, Frankfurt/M. 1996, 130–154.

Neuner, P. (Hg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg i.Br. 2003.

Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1997.

Singer, W.: Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt/M. 2002.

Singer, W.: Über Bewusstsein und unsere Grenzen: Ein neurobiologischer Erklärungsversuch, in: Blackmore, S./Millikan, R.G./Dennett, D.C./Singer, W.: Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Phänomene der Natur, Frankfurt/M. 2003, 279–305.

Zeichen und Bewegungen

August Heuser

Im Bild: Misere und Rettung
Die Suchbewegung des Roland Peter Litzenburger

Als Roland Peter Litzenburger (1917–1987) mit seiner künstlerischen Arbeit in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in die Öffentlichkeit trat, stand er auch schon bald zwischen allen Flügeln und Seiten des deutschen Katholizismus. Den Frommen und Kirchenleuten waren seine Arbeiten nicht fromm genug. Sie waren ihnen zu aufsässig oder illoyal. Den Unfrommen und Freigeistern waren sie zu fromm, zu wenig rein künstlerisch, häufig zu politisch, zu sehr an theologischen Fragen orientiert und den kirchlichen Themen verhaftet. Das hinderte auch seinen Einstieg in die offizielle Kunstszene der Zeit. Es hinderte die Präsentation seiner Werke in den Museen und Galerien des Landes, so lange, bis er seine Erwartungen auf Szenenapplaus aufgab und jenseits der Kunstszene seinen Weg ging und zu überzeugen suchte. Leicht war das nicht für den Künstler, der seine Familie und sich selbst von seiner Kunst ernähren musste, der aber auch Anerkennung und Unterstützung brauchte. Litzenburger saß gleichsam mit seinen ersten Arbeiten schon „zwischen den Stühlen", auf der Seite, wo er es niemandem recht machen konnte.

Seine erste Arbeit, mit der er sich der künstlerisch interessierten Öffentlichkeit vorstellte, war – fast programmatisch – ein Christusbild, das man mit dem Begriff Herrlichkeit beschreiben könnte. Dieser *Blaue Christus* (Tinte und Tusche, 1950), mehr Ikone als Bild und ganz aus dem Hymnus des Kolosserbriefs des Paulus entwickelt, war der Auftakt für seine späteren Bildfindungen. „Er (Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1, 15). Aus diesem Text entwickelte Litzenburger seine Bilder, indem er den Text des Hymnus sein Leben lang durchbuchstabierte, bis er zum Schluss des Textes kam: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut" (Kol 1, 19 f.)[1].

---

1 Bibelzitate aus der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1979.

Blauer Christus (1950)

Vielleicht waren es die erste und die letzte Zeile dieses Christushymnus, die wie ein Leitwort über Litzenburgers Werk standen: Christus, die Ikone des unsichtbaren Gottes, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

„Um alles zu versöhnen“: um dieses abzu*bild*en, ist es zunächst einmal wesentlich, überhaupt wahrzunehmen, was es an Unversöhntem gibt. Und das waren für Litzenburger die Wunden seiner Zeit, die Wunden der Menschen und die Menschen selbst, die Mächtigen und Gewalttätigen, das Unten und das Oben, die Knechte und die Herren, die Habenichtse und die Reichen, Mann und Frau, der Mensch und die Natur, Reichtum und Armut, Lachen und Weinen, Eros und Agape, Tod und Leben und vieles andere mehr. In diesem Spagat seines Bewusstseins begann der Künstler sein Werk. Und es muss, zurückblickend auf die ersten Jahre der Bundesrepublik Deutschland, nicht verwundern, dass einer wie er diesen vermeintlichen Neuanfängen in Staat und Kirche nicht zustimmen konnte und somit zwischen alle Strömungen geriet. Soweit zu Litzenburgers Misere.

Von hier aus – aus der Haltung eines Dissidenten – entwickelte Litzenburger konsequent sein Christusbild als das Christusbild der Armen, Leidenden und Verletzten, so in *INRI Prophet Israels* (1957), in *Grauer Christus* (1960) mit dem Untertitel „Jesus aber antwortete kein Wort mehr, Mk 15, 5“, in *Schwarzer Christus* (1965) oder im Bilderzyklus *Christus der Narr* (1973). Dieser Zyklus markierte den Einstieg in die politische Deutung der Christusgestalt bei Litzenburger und in die Formulierung zentraler politischer Gegebenheiten im Lichte des kritischen Potentials der biblischen Botschaft für seine Kunst.[2]

Es war Litzenburger wesentlich, das Bild Christi auszusagen auf all die hin, die leiden und arm und rechtlos in dieser Welt sind. Sie spiegelte er immer wieder neu im Bild des Gekreuzigten und leidenden Menschensohnes und im Bild des Gottesknechtes. Vielleicht ist der Gottesknecht sein eigentliches Christusbild, der geschundene, der gedemütigte, der betrogene, der unterdrückte Knecht Gottes in dieser Welt, in dem er sich auch häufig selbst sah. Er ist es, dem Litzenburger seine Hand und seinen Bleistift, seine Feder, seine Farbe und seine ganze Kreativität lieh, damit er einen Ausdruck finden und Gestalt werden konnte. Und so entstanden Bilder von großer Kraft und politischer Dichte. Hier verdichtete sich eine situative oder operative Theologie, die bewusst und offensichtlich einseitig war und heute noch so erscheint,

---

2 Vgl. dazu: Litzenburger, R. P.: Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut. Schöpfung – Erde – Mensch mit Texten von August Heuser, München 1987, 12–18.

weil sie persönlich-existenziell und sinnenhaft-expressiv vorgetragen wurde. Damit ist sie eben gerade nicht ausgeglichen und abgewogen und steht in Spannung zur wissenschaftlichen oder gar zur lehramtlichen Theologie. Deshalb begann sich auch am Werk Litzenburgers der alte Bilderstreit in der Kirche zu entzünden. Den Verteidigern seiner Bilder standen die Kunstverächter und Gralshüter der traditionellen Ikonographie gegenüber. Während die einen Litzenburgers Bilder als Hilfe und Brücke zu einem zeitgemäßen Christusbild sahen, vermuteten die anderen dessen Verfälschung. Was aber war das Empörende an diesen Bildern? Ihr Empörungspotential lag wohl jenseits ihrer künstlerischen Modernität, also in ihrer christlich begründeten, kritisch-politischen Option und der ausdrücklichen Benennung als Christusbilder unserer Zeit.

Litzenburger gab, wie wenige Künstler des 20. Jahrhunderts, wenn sie denn am Christusbild arbeiteten, dem Christusbild einen sozialen und politischen Kontext und Ausdruck. Hier steht er seinem Künstlerkollegen George Grosz sehr nahe, der in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Zeichnung Christus mit der Gasmaske vorlegte und daraufhin einen Prozess wegen Gotteslästerung mit römisch-katholischen Christen vor dem Berliner Kammergericht führen musste. Walter Dirks, der engagierte Journalist der Rhein-Mainischen Volkszeitung, war damals Gutachter der Verteidigung mit dem Argument, das Christusbild dürfe nicht sakrosankt sein, solle es nicht zu einem Fetisch verkommen.[3] Damit wurde der Prozess für Grosz gewonnen. Diese Argumentation könnte wohl auch für die Christusbilder von Roland Peter Litzenburger gelten, die ebenfalls von der katholischen Öffentlichkeit und von kirchlichen Würdenträgern bei ihrem Erscheinen angefeindet wurden.

Vielleicht ist gerade die Befreiung des Christusbildes aus dem Kontext des Andachtsbildes und seine Einbindung in den Kontext des Sozialen und Politischen eine der großen künstlerischen Leistungen Litzenburgers. Für sein spirituelles Bewusstsein spricht dabei, dass er schon früh die ökologische Diskussion in seinen Bildfindungen aufgriff (z. B. *Mich dürstet nach reinem Wasser*, 1974) und sich später mit seinen Bildern im *Zyklus der Clowns* (1981), die immer auch die Physiognomie von Heinrich Böll zeigen, an der Diskussion um die RAF und schon früh auch an den Protesten um die Stationierung von Atomwaffen (*Bethlehems Kinder schreien nach Frieden*, 1982)

---

3 Vgl. Karl Prümm, Walter Dirks und Eugen Kogon als katholische Publizisten der Weimarer Republik, Heidelberg 1984.

Christus der Narr (1973)

Ecce homo – Was für ein Mensch (1984)

Mich dürstet nach reinem Wasser (1974)

beteiligte. Schließlich griff er fast prophetisch die Hungerdiskussion in Afrika auf (*Trösterin der Geschlagenen, bitte für uns*, 1982), deren Bewältigung noch immer vor uns liegt.

Zu einem Höhepunkt dieser politischen Christus-Ikonographie wurde die Serie *Christus der Narr* (1973), in der er das Christusbild in den Kontext der Ethnien und sozialen Gruppen stellte – der weißen, der roten, der schwarzen – und Christus als Narren zeichnete und benannte. Schon früher war der *Schwarze Christus* (1965) entstanden. Ihm folgte im Zyklus *Christus der Narr* das Christusbild provokant als Rothaut, als Gelbhaut, als schwarzer König aus dem Morgenland. Diese Bildidee ist bei Litzenburger nicht zuerst die Entdeckung und Aufnahme einer literarischen (Dostojewski, Der Idiot) oder bildnerischen (Rouaults Clownbilder) Tradition; sie entspringt vielmehr sozialer und politischer Wahrnehmung und Reflexion, die von der Theologie dieser Zeit freilich noch nicht geleistet worden war.

Die öffentliche und besonders die kirchenöffentliche Anerkennung dieser Bildfindungen ist Litzenburger schwer gemacht worden. Immer wieder gab es gegen diese ikonographischen Verschiebungen des Christusbildes in die Sphäre der Politik heftige Proteste und Widersprüche. Das mag seinen Ursprung auch darin haben, dass noch in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Lebenswelten im deutschen Katholizismus stark getrennt waren und Politik mit Religion noch nichts zu tun haben durfte. Auch in der Theologie war man in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil noch nicht bereit, eine Christologie von unten zu formulieren, also Christus als den leidenden Menschen zu meditieren und von den Leiden der Menschen her den Gekreuzigten zu denken und in den Leidenden der ganzen Welt sein Antlitz zu sehen. Erst mit der Würzburger-Synode (1971–1975) und ihrem Grundlagentext „Unsere Hoffnung“, maßgeblich formuliert von Johann Baptist Metz[4], wurde der Zusammenhang von Glaube und Politik im Katholizismus Deutschlands hinreichend bewusst und wahrgenommen. Hier war Litzenburger in seinen Bildfindungen ein Wegbereiter und Vordenker oder, um in der Sprache der bildenden Kunst zu bleiben, einer, der die „Vorzeichnungen“ und „Entwürfe“ zu einem solchen neuen theologischen Denken in Deutschland wenigstens künstlerisch lieferte.

---

4 Unsere Hoffnung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Offizielle Gesamtausgabe), Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Basel/Wien 1976, 84–111.

Trösterin der Geschlagenen, bitte für uns (1982)

Was in Frankreich durch Rouaults Zyklus Miserere et Guerre (1927)[5] ganz im Zeichen des Renouveau catholique gut fünfzig Jahre früher geschah, konnte sich künstlerisch in Deutschland erst lange nach dem zweiten Weltkrieg ereignen.

*

Litzenburgers Leben fing am Ende des Ersten Weltkrieges, der ersten für alles weitere wohl entscheidenden politischen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, an. Vieles von dem, was er später in und mit seinen Bildern ausdrückte, war schon in den Erlebnissen seiner ersten Lebensjahre angelegt. Auffallend dabei ist, wie sehr doch wenige Ereignisse und Erfahrungen seiner Kindheit, Jugend und frühen Mannesjahre für sein ganzes Leben prägend gewesen sind und ihren verborgenen Niederschlag in seinen Bildern gefunden haben.

Er wurde im Kriegshungerjahr 1917 in Ludwigshafen als eines von sechs Kindern in eine fromm-katholische Familie geboren, im kältesten Winter seit Menschengedenken, wie er erzählte. Da ist viel zurückgeblieben in und an seinem Körper. Für ihn waren die ersten Monate des letzten Kriegsjahres auch die ersten Tage seiner lebenslangen Krankheit und seiner Beschäftigung mit dem Leid aller Kreatur. Keine Luft zu bekommen, war ihm physisch und psychisch in seinen Körper eingeschrieben. Asthma plagte ihn lebenslang.

Seine Eltern waren eine starke, das Kind liebend gefangennehmende Mutter und ein gutgläubiger Vater, der als städtischer Beamter nicht ins damalige System passte und wegen der daraus für die Familie resultierenden Probleme „dummer Michel“[6] genannt wurde. Die Spannung zwischen mütterlicher Autorität und dem Vater, der sich zwar weigerte, Parteigenosse zu werden, aber eigentlich nicht sehr lebenstüchtig war, prägte später Litzenburgers Verhältnis zu Kirche, Staat und allen Autoritäten.

Im Jahre 1927 kam es in Ludwigshafen im nahen Chemieunternehmen zur ersten großen industriellen Katastrophe in Deutschland. „Der große Knall“, den das zehnjährige Kind erlebte, blieb zeitlebens in Litzenburgers Erinnerung.

---

5 Heuser, A./Renn, W.: Miserere, Stuttgart 1998.

6 van der Grinten, F. J./Mennekes, F.: Christusbild – Menschenbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1984, 207.

Schwarzer Christus (1965)

Die für den kranken jungen Mann so ungewissen und bedrohlichen Tage der Nazizeit hat Litzenburger zu unterlaufen versucht. Nicht mitmachen zu müssen, ein „Ich nicht“ war seine Devise. Nach 1945, dem Leid und Tod entronnen, war Eindeutigkeit angesagt, war der Weg konsequent zu verfolgen mit dem nötigen Misstrauen gegen jene, die Heilslehren zu verteilen suchten gegenüber politischen Parteien, aber auch gegenüber der Kirche. Dafür steht sein erstes künstlerisches Werk von Bedeutung und Eindeutigkeit, der kosmische, der *Blaue Christus* (1950), der für Litzenburger vom Anfang seines künstlerischen Lebens bis zu seinem Ende der HERR war.

Aus all dem – Hunger, Kälte, Not und Tod und dem großen Knall im Fleisch, nicht nur in den Knochen – folgte seine Sehnsucht nach dem ganz Anderen, dem Unversehrten, dem Ganzen, dem Heilen, sozusagen nach Rettung, die sich gebrochen freilich immer nur als Vision im Gegenteiligen spiegelt.

So entstanden Bilder, Zeichnungen, Skulpturen, Glasfenster, Reliefs, ja sogar Bucheinbände, die immer wieder Wege gingen zwischen dem Heiligen und dem Profanen, zwischen dem Schönen und dem Schrecklichen und Elendigen, zwischen dem Fascinosum und dem Tremendum, immer dem Geheimnis des Heiligen auf der Spur.[7] Dass dabei die Christusgestalt eine so große Rolle spielte, muss nicht verwundern, ist sie doch das Paradigma dieses Geheimnisses: ganz Mensch und doch auch ganz Gott, „aus dem Vater geboren vor aller Zeit“ und in die Zeit geboren, gekreuzigt, gestorben auf grausame Weise und begraben. Deutlich wird in diesem Verfahren des Denkens und der Bildproduktion eine – im wahrsten Sinne des Wortes – Christologie von unten. Diese hat Litzenburger seinem eigenen Leben und mehr noch dem Leben der ihm Fremden, den Anderen, abgeschaut und abgerungen. Alle Widersprüche, alle Freuden, aber auch alles Leid des Lebens, das er selbst erfahren hat und das er in seiner intensiven, kulturellen, sozialen und politischen Wahrnehmung des Lebens sah und erlebte, hat er in seine Kunst hineingenommen und, so kann man sagen, aus seinem Glauben heraus christologisch transzendiert und formuliert, ohne dabei in fromme Spekulationen zu verfallen. Man kann bei Litzenburger auch von einer Christozentrik der Weltwahrnehmung und Weltdeutung sprechen.

Im Jahre 1983 erinnert sich Litzenburger, dreißig Jahre nach seinem künstlerischen Anfang, an eine Mitteilung von Walter Dirks, dem er sicher kulturell,

---

7 Heuser, A.: Auf den Spuren des Heiligen, in: Heuser A. (Hg.): Das Christusbild im Menschenbild. In memoriam Roland Peter Litzenburger, Stuttgart 1988, 71–78.

theologisch, sozial und politisch nahe stand. In einer Radiosendung der fünfziger Jahre habe Dirks, so Litzenburger, vom „Mitsterben“ gesprochen und gesagt: bei ihm zu Hause hänge das Kreuz über dem Fußende seines Bettes an der Wand, „und wenn nichts weiter wäre, als dass ich auf ihn schaue“, so Dirks, „und daran denke, wie er im Vertrauen auf den himmlischen Vater seinen Geist in dessen Hände gab – so will ich ihm getrost nachsterben.“ „Das hat genau die Tonart meiner Glaubenshoffnung berührt“, sagte Litzenburger 1984 auf Befragung seines Freundes und Wegbegleiters Friedhelm Mennekes.[8] Litzenburgers Spiritualität war geprägt von der einmal gemachten Erfahrung der Paradigmatik des Christusgeschehens, die er systematisch und methodisch in seinem Leben ausgelegt hat.[9] Am Anfang stand für ihn bildnerisch der kosmische, der *Blaue Christus* und am Ende seines Lebens die Skulptur des am Kreuz ermordeten *Jesus von Nazareth* (1987). Dieses Kreuz, für die Kammersängerin Trudeliese Schmitt geschaffen, ist von Anfang an mehr als ein Kreuz für deren Herrgottswinkel gewesen. Es ist in Größe und Ausdruck alles andere als privat, es ist von Litzenburger als öffentliches Zeichen und Mal gestaltet worden. Darauf lässt die Größe des Kreuzes aber auch seine Expressivität schließen. Es ist ein Kreuz von einer Wucht, die weit hinaus greift aus der privaten Kammer der Sängerin in die Öffentlichkeit der christlichen Gemeinde und der Welt. Heute befindet sich dieser Crucifixus nach einem – wie könnte es anders sein – heftigen Diskussionsprozess im Raum der Stille des Oscar Romero Hauses in Oldenburg in unmittelbarer Nähe zur dortigen Katholischen Hochschulgemeinde.[10]

Mit diesem Kreuz distanzierte sich Litzenburger ein letztes Mal und vielleicht am vehementesten vom Kreuz seiner Eltern, das „ein aalglattes Kruzifix mit schwarzem Schleiflack, eine fromme Zumutung“[11] war. Von diesem Kruzifix des Elternhauses, das ihn lange begleitet hatte, nahm Litzenburger

---

8 Van der Grinten/Mennekes, a. a. O., 206.

9 Siller, H. P.: Spiritualität heißt, eine einmal gemachte geistliche Erfahrung systematisch und methodisch in seinem Leben auszulegen. Vorlesung zu Joseph Beuys, 1993, in der Mitschrift des Autors.

10 Siehe: Hagedorn, K.: Biotop der Ermutigung – Mit einem Raum „auf Sendung“ gehen, in: Ders. (Hg.): Oscar Romero. Eingebunden zwischen Tod und Leben, Oldenburg 2006, 149–189; Oscar Romero Stiftung (Hg.): Raum der Stille – Oscar Romero Haus Oldenburg, hg. anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg, Oldenburg 2007.

11 Van der Grinten/Mennekes, a. a. O., 207.

viele Jahre Abschied, von der Nachkriegszeit, als der *Blaue Christus* und die folgenden Christusbilder entstanden bis zu den Monaten und Tagen vor seinem Tod am Heiligen Abend 1987, in denen er noch an diesem Kreuz für Trudeliese Schmitt und dessen Fertigstellung arbeitete. Erst da war ein letztes – letzt gültiges – Kreuz für Litzenburger entstanden.

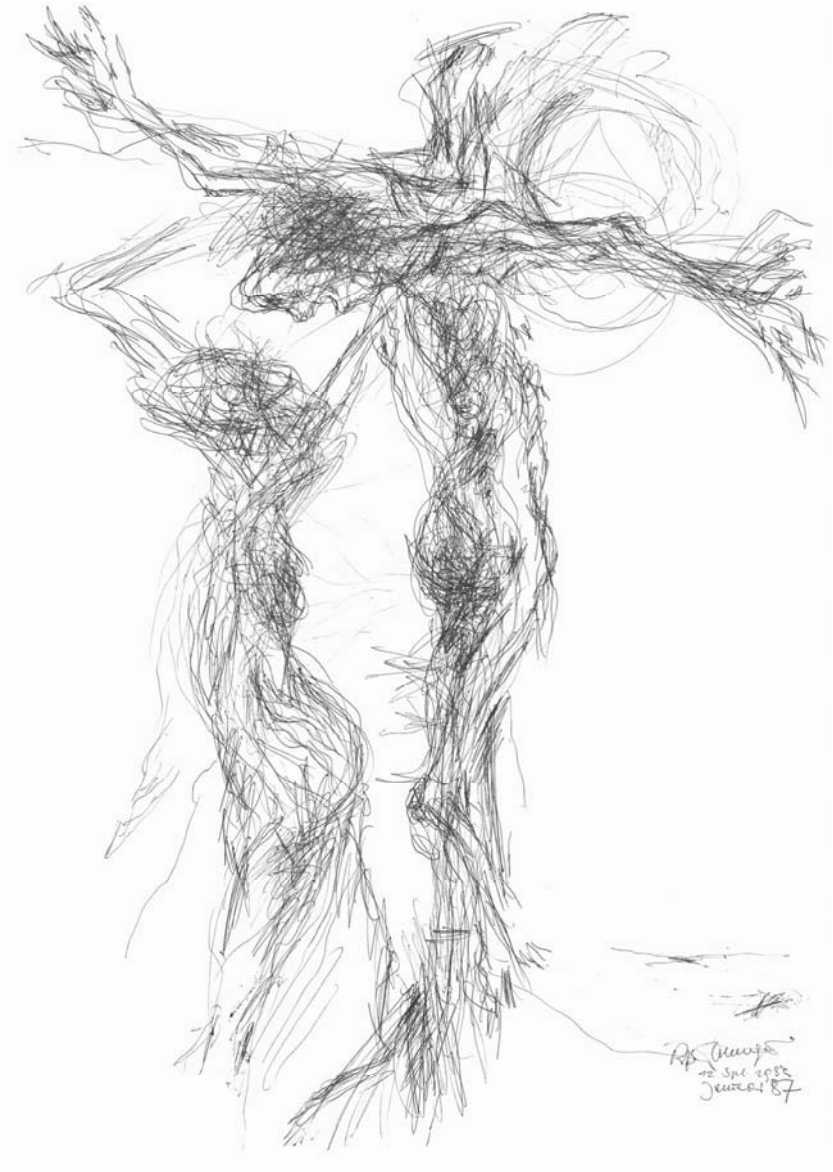
Auf dem Weg zu dieser Vollendung des Kreuzes entstehen nach den Christusporträts jene Bilder, in denen Mann und Frau, Frau und Mann auch physiognomisch in eins fallen und das Christusbild ergeben, so in den Bildern der Kreuzigung (z. B. *Frau Welt auf Golgotha* (1967), *Die Frauen am Grabhügel* (1975), *Menschenbaum* (1984), *Kreuzannahme* (1986)) und in den *Emmaus-Bildern* (z. B. *Fruchtknoten – das Weizenkorn, das in die Erde fällt* (1985)), in denen er die, wie Friedhelm Mennekes sagt, „männliche Besetzung des Emmaus-Motivs aufgebrochen“[12] hat. In diesen Bildern stellt Litzenburger Jesus, den Gesalbten, den Christus als „Wurzel des Menschenbaumes“ dar. Und er erläutert: „Von dieser Wurzel her und in diese Wurzel zurück erwächst der ganze heile Mensch, männlich und weiblich. Mir scheinen Mann und Frau in ihm versöhnt. Er überlebt seinen Tod durch sein gelebtes Erbarmen, in dem unsere Angst und Todesangst, die Quellen unserer Unsicherheiten und Konflikte, aufgehoben sind. Er siegt also nicht, er triumphiert auch nicht. Er lebt die Versöhnung, die Vergebung, die Eucharistie. Er lebt das Leben. Er ist die Mitte alles Lebendigen.“[13] Man spürt in diesen Sätzen, vielleicht auch in diesem Stammeln und Suchen, das sich häufig auch in seinen Bildern, vor allem in seinen Zeichnungen zeigt, deren Strich bisweilen einer Suchbewegung gleicht, das Vertrauen, das Litzenburger in eine von ihm geglaubte eschatologisch bestimmte Wirklichkeit setzt. Alles, so formuliert er zeichnend, malend, ist im Letzten von einem guten Ausgang bestimmt. Der Mörder wird nicht über sein Opfer triumphieren, wie Max Horkheimer am Ende seines Lebens bekennt. Diese „eschatologisch bestimmte Wirklichkeit“, von der Litzenburgers Freund Hermann Pius Siller in anderem Zusammenhang spricht[14], wird schließlich auch in Litzenburgers Versuch deutlich, der Natur im Kreuzesgeschehen einen Ort zu geben (so z. B. in den Bildern *Zwischen Feigenbaum und Eichenwald, 2000 Jahre hingerichtetes Vertrauen*

---

12 Ebd., 211.

13 Ebd., 211.

14 Siehe: Siller, H. P.: Handbuch der Religionsdidaktik, Freiburg/Basel/Wien, 1991.



Kreuzannahme (1986)

(1978) und *Kreuzbaum* (1979) oder *Sterbend erwächst dem Menschen der Baum seines Lebens* (1981/1982)).

Die Sehnsucht der Natur nach Erlösung durch das Kreuzesgeschehen zeigt Litzenburger bis hinein in seine zunächst religiös unverdächtigen Märchenillustrationen, die u. a. Hänsel und Gretel, den Bremer Stadtmusikanten und dem Froschkönig (*Der garstige Frosch in der Ambivalenz der Geschlechter* (1974)) gewidmet sind. Dass der Künstler schließlich auch die Erlösung der Sexualität ins Kreuz-Bild setzt, braucht nicht zu verwundern. Die Bilderfolge zum Lied der Lieder, Titel wie *Leibesblume* (1980), *Fruchtkelch* (1982), *Die Kraft des Pan* (1981) und aus demselben Jahr *Leben in der Glut des Pan* verweisen darauf und geben dem Ereignis der Sexualität, wie übrigens in manchen Bildern ohne Bezug im Titel, Anschauung.

Litzenburger suchte in seinem Werk immer wieder den Spagat, Leid, Tod und Heil zusammenzusehen und zusammenzuzeichnen und zu malen. Insofern kann Hermann Pius Siller in seinen Bildern – bis hinein in seine vielen Porträtzeichnungen und vielleicht gerade in diesem Genre, das zunächst religiös unverdächtig erscheint –, „messianische Suchbilder“ sehen. Die Suche nach dem Christusbild ist für Litzenburger eben keine in die Segmente seines Lebens aufgeteilte Suche: in ein religiöses oder ein säkulares Leben, als Künstler im Raum der Kirche oder als Künstler im Raum der säkularen Gesellschaft. Das Porträt, das Antlitz des Anderen ist ihm, gerade weil es nicht ikonographisch festgelegt ist, der eigentliche Schlüssel zum Christusbild. So werden viele seiner Porträts, seien es die der Tänzer des Cranko-Balletts in Stuttgart, die seiner Freunde oder seine Selbstporträts unter der Hand zu Christusbildern, ohne dass sich der Künstler der historischen Christus-Ikonographie bedient. Joseph Beuys berühmtes Münchner Environment „Zeige Deine Wunde“ (1974/75) könnte hier für das Verstehen des Vorgangs hilfreich sein. In Beuys Environment stehen zwei Krankenbahren im Krankenzimmer. Die Aufforderung „Zeige Deine Wunde“ richtet sich an den Rezipienten und die Rezipientin des Environments. Lege dich auf eine der Bahren und zeige Deine Wunde, so ruft das Werk die Betrachterin und den Betrachter an. Warum aber dann zwei Bahren? Wer liegt auf der anderen Bahre? Der biblische Kontext des Beuys´schen Titels (Joh 20, 25 f.) lässt nur den Schluss zu, dass Christus auf der anderen Bahre liegt. In seiner Gegenwart soll der Mensch seine Wunde zeigen.

Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich (1974)

Wenn Friedhelm Mennekes in einem Beitrag zu Litzenburgers Christusbild als von einer Gestalt „in Würde wehrlos“ spricht oder von einem Menschenbild „in Bedrängnis und Würde“[15], so greift eine solche Beschreibung zu kurz. Es geht um das, was der biblische Begriff der „Entäußerung“ oder des Aufgebens auch gerade der Würde und damit des Niedrig- und Gering-Werdens meint. Damit sind wir am Ende einer Deszendenzchristologie, wie sie knapp im Kolosserbrief und breiter auch vom Philipperbrief (Phil 2, 5–11) beschrieben wird, angelangt. Im Philipperbrief tauchen die Begriffe Entäußerung, Sklave, Mensch, Tod, Kreuz auf, deren Inhalte und Kontexte Litzenburger in seinem Werk und künstlerischen Schaffen ein Leben lang zu erfassen und darzustellen suchte.

Roland Peter Litzenburger war bis zum Ende seines Lebens ein prophetischer Künstler aber auch ein prophetischer Theologe. Nicht dass er in die Zukunft schauen konnte, eine eher unbiblische Eigenschaft; er konnte aber das sehen, was andere nicht sehen wollten oder nicht sehen konnten. Er bezog sich in seiner Arbeit auf den Anderen, den Fremden, nicht auf seine eigene soziale Herkunft, sondern zuerst auf die soziale Herkunft derer, die ihm eigentlich fremd waren und fremd sein mussten. Den Fremden, den Anderen im Blick zu haben, war seine seherische, spirituelle Qualität. Dabei kommt die Philosophie des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas in den Blick, der die Beziehung zum Anderen, die Asymmetrie zwischen dem Anderen und dem eigenen Ich, als konstitutionell für das Ich bestimmte. Hiermit wird auch der vielleicht auf den ersten Blick merkwürdige Titel von Litzenburgers Buch „Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut“, den man leicht mit dem Künstlerstolz gesehen zu werden abtun kann, letztlich verständlich. Es ging Litzenburger zeitlebens darum, dem Anderen Raum zu verschaffen und das eigene Ich zurückzunehmen. Dies geschah in einer zunehmend wahrnehmenden Beziehung zum Anderen und Fremden. Je asymmetrischer diese Beziehung war, umso genauer war die Wahrnehmung des eigenen und anderen Ichs. Das Ich wird erst am Anderen und Fremden Ich. Die Suche nach dem Ich im Ganz-Anderen – letztlich in Christus – ist wahrscheinlich das eigentliche Geheimnis von Litzenburgers Leben und Werk. Damit ist auch sein Wille zur Zerschlagung aller (im hiesigen Kontext besonders religiösen) Fremdbilder, z. B. der elterliche „aalglatte Kruzifixus mit schwarzem Schleiflack“, begründet. Günter Biemer, ein früher Freund Litzenburgers, nennt diesen Will

15 Van der Grinten/Mennekes, a. a. O., 219.

Schutzmantelchristus (1983)

len zur Zerschlagung aller Fremdbilder im Titel seines Textes die „ästhetische Anleitung zum Verlernen religiöser Bilder“[16], um dadurch „Jesus von Nazareth auf eine neue Weise, eine bisher so nicht gesehene Weise, ins Bild zu bringen“[17], damit so auch der Andere, der Fremde und damit auch das Andere und das Fremde auf eine neue Weise zu sehen ist. Soweit zu Litzenburgers Suchbewegung.

Litzenburger war darüber hinaus schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wahrscheinlich der wichtigste Bildtheologe in Deutschland. Dabei meint Bildtheologe denjenigen, der mit und in seinen Bildern eine Theologie entwirft und vorstellt, also nicht den, der Bilder theologisch interpretiert. Mit seinen Bildern nahm er zwischen 1950 und seinem Tod 1987 viele theologische Strömungen und Positionen in Deutschland vorweg oder machte sie erst im Bild anschaulich. Wenn es stimmt, was Henry Kardinal Newman am 27. Januar 1846 notierte: „Verstehen heißt sich vorstellen; und gewiß glaube ich nicht (höchstens implizit), was ich mir nicht vorstelle“[18], dann hat Litzenburger mit seinem Werk entschieden zum Glauben und zum Glaubensverständnis der Menschen beigetragen.

---

16 Biemer, G.: Roland Peter Litzenburgers ästhetische Anleitung zum Verlernen religiöser Bilder, in: Heuser, A. (Hg.): a. a. O., 25–41, hier 25.

17 Ebd., 29.

18 Ebd., 28.

Ludwig Kaufmann SJ

Roland Peter Litzenburger – eines Widerständigen Bilder*

„Wer bin ich, wenn mich keiner wahrnimmt? Wenn keiner mit mir redet und mit mir schweigt? Was ist ein Bild von Rembrandt oder van Gogh, wenn es im Banktresor eingeschlossen ist – oder auch „nur“ auf einem Speicher steht? Es ist nicht. Niemand erlebt es, niemand liebt oder hasst es, mag es oder lehnt es ab. Es ist tot. Aber irgendeiner wähnt es zu besitzen.“ Diese Worte sprach der Maler und Zeichner Roland Peter Litzenburger anlässlich einer Ausstellung zum Abschied von Pastor *Heinrich Albertz* aus dessen Gemeinde in Berlin-Schlachtensee am 25. März 1979. War damals der Katholik mit seinen Bildern und seiner Person zu Gast bei der evangelischen Gemeinde, so setzte heuer am 7. November 1987 in der katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim der „Protestant aus Preußen, der jetzt in Bremen lebt“, zum Abschluss einer Tagung und Vernissage aus Anlass von Litzenburgers 70. Geburtstag den ökumenischen Akzent. Er tat es in einer herausfordernden Form des „Evangelischen, der in der reformierten, gänzlich bilderlosen Kirche aufgewachsen ist“, indem er zuerst an das 2. Gebot erinnerte, das in diesem Teil des Protestantismus noch ernst genommen wurde: „Du sollst Dir kein Bild noch irgendein Gleichnis machen.“ Ja, als einer, der ohne fromme Bilder erzogen wurde, sparte er nicht mit der Anklage: „Was alles ist angerichtet worden durch falsche Bilder, durch Bilder überhaupt! Wie sehr verstellen sie die Wirklichkeit: das Bild eines Baumes den Baum, das Bild Jesu den Herrn, das Bild Gottes, das es nicht gibt und nicht geben darf.“

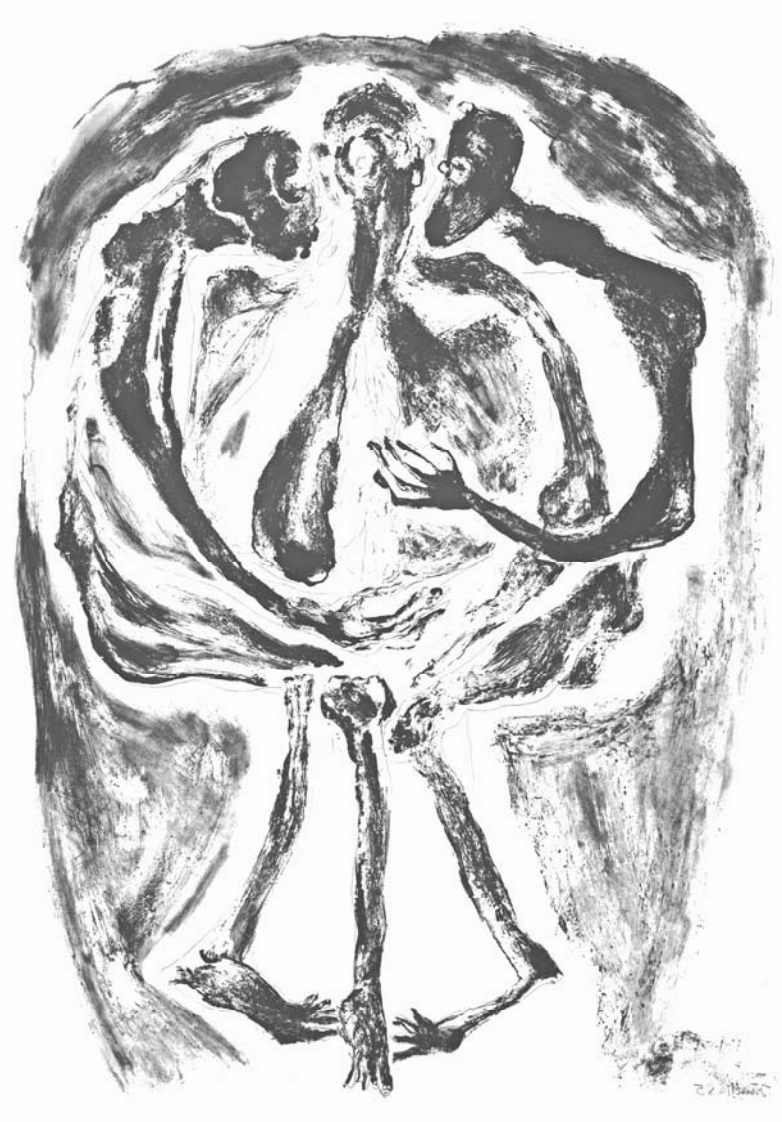
Konsequenterweise war es für den Pastor *Heinrich Albertz* ein „schwieriger Prozess“ gewesen, Litzenburger in seinen Bildern anzunehmen. Es geschah auch nicht zuerst über die Bilder, sondern zuerst war da der Mensch, „der widerstanden hatte“. Das Widerständige an Litzenburger zog Albertz an, und es ging ihm auf, dass seine Bilder „Gegenbilder“ waren: „Sein Widerstand war sehr leise, aber sehr beharrlich, und darum umso wirksamer. Er hat es gewagt – sicher mit vielen, die ihm nahe waren, auch mit mir – unseren

---

* Nach seinem letzten Besuch am 27.09.1987 bei dem todkranken Roland P. Litzenburger schrieb Ludwig Kaufmann in der Zeitschrift Orientierung (Nr. 23/24, 15./31.Dezember 1987) dieses „Portrait“.

Herrn Jesus Christus zu verkünden als den, der er in Wirklichkeit war: den geschundenen Menschen, den Freund aller Verletzten, Gejagten, Hungernden, den Mann zwischen zwei Verbrechern gehängt, und eben darin Gottes geliebten Sohn, unseren Bruder. Er hat dies mit einer Konsequenz gemalt, gezeichnet, geschnitzt, in Worten beschrieben wie kein anderer in unserer Mitte, in der römisch-katholischen Kirche, in dieser Republik. Beharrlich, geduldig, störrisch manchmal, bis er nicht mehr konnte. Er hat das Gegenbild des Menschen Jesus, Sohn der Maria und Gottes Sohn vor uns aufgestellt zu dem Bilde, das die Menschen, die Kirche, die angeblich christliche Welt angefertigt haben zu ihrer eigenen Ehre, der Aufrichtung ihrer Macht, der Verdummung des Volkes."

Niemanden konnte es verwundern, dass Pastor Albertz von „Widerstand" sprach; aber er setzte hinter das Wort sogleich ein Fragezeichen: „Was ist Widerstand?" Und er wandte sich gegen allzu schnelle Hochstilisierungen kleiner Aufmüpfigkeiten. Er kam gerade von einer erneuten Begegnung mit Roland Litzenburger, von einem Gespräch mit ihm an seinem Krankenlager: „Sein Widerstand war und ist ein Bestehen auf diesem (wie oben beschriebenen) Leben und Tode und Wiederleben Jesu Christi, das nichts mit der christlichen Scheinwelt zu tun hat, die wir uns aufgebaut haben…"; er erwähnte, wie der Künstler anecken musste „bei den Spießbürgern aller Ränge, in der Kirche, in unserer bourgeoisen Gesellschaft". „Früher wurde man als Ketzer verbrannt. Heute wird man zum Spinner erklärt, zum Sympathisanten von Verbrechern, zum Clown, zum Narren. Aufträge bleiben aus, die feinen Kunstkritiker schweigen. Die Fähigkeit, aus Tätern Opfer und aus Opfern Täter zu machen, ist immer noch ungebrochen. Roland Litzenburger hat das ertragen, grimmig kühl. Er hat gestanden, er fiel nicht um, auch wenn er jetzt liegen muss, von seiner Krankheit geschlagen." Und so definierte Albertz den Widerstand, wie einer ihn an diesem „widerständigen Kranken" lernen könne, als ein „Dafür-Stehen", ein „Suchen für Wahrheit, soweit du sie zu erkennen glaubst", ein „Fürstand". Und er nannte, wofür dieser Roland steht, der uns „die Welt wieder erleben, erleiden und ersterben lässt als das, was sie ist, die Welt Gottes. Ein Baum, ein Fisch, ein menschliches Gesicht, ein Clown, ein Narr, eine Ostersonne".



Fruchtknoten – das Weizenkorn, das in die Erde fällt (1985)

Auf dieses Bild („Fruchtknoten – das Weizenkorn, das in die Erde fällt“) wies mich Roland Peter Litzenburger selber hin, als ich ihn Ende September 1987 besuchte. Ich hatte ihn nach dem Emmaus-Motiv gefragt, über dessen Bearbeitung in früheren Bildern wir uns bei anderen Gelegenheiten unterhalten hatten. Hier war es auf ganz neue Weise präsent. Und Roland begann über das Bild zu sprechen. Die markantesten Sätze seiner Bildbeschreibung hat Gretel Kunze mitgeschrieben.

„Die beiden Figuren sind eingeschmolzen in die eine Figur und umgekehrt: die eine Figur in die beiden. Da sind zwei, drei zu einem zusammengeschmolzen, zusammengeronnen – wie in einer Fruchtschale.

Dem Fruchtknoten sieht man, wenn man das Bild umdreht, ein Phallus, eine Samenkapsel, in der sich allerlei abspielt. Im Samenkapselgrund drückt er sich zusammen und presst sich auch wieder hinaus.

Das will nichts anderes heißen, als dass das Ganze ein Kreisen ist. So gesehen ist es nicht das Ende und doch auch wieder das Ende, weil es auch der Anfang ist und auch sein muss. Es gibt keinen Anfang und kein Ende. Es gibt eine Spirale, ein Kreisen.

Links: ein volles, aufsaugendes Auge. Die Augen gehen nach innen. Der Kopf hat etwas Afrikanisches.

Rechts: der Kopf lang, der Hals sehr lang. Die Augen gehen nach außen.

Die Asymmetrien typisch im Leben. Die zu betonen, darum ging es.

Hinschauen und Hinhören und warten, und es wird sein, wir werden sehen. Wir brauchen nichts zu tun.“

Marianne Schulte-Kemna

Ich sehe, darum bin ich
Meine Zugänge zum Bildner Frederick Franck

Das Frühjahr hat Anfang Mai 2007 in Warwick gerade erst begonnen. Heftiger Sturm hatte Windbruch verursacht; der Wawayanda war über seine Ufer getreten und hatte dem Skulpturengarten ein noch „natürlicheres“ Ansehen gegeben. Jetzt liegt zartes Grün wie ein Schleier über Sträuchern und Bäumen. Narzissen blühen im jungen Gras.

Von Anfang Mai bis Ende Oktober ist *Pacem in Terris* – der transreligiöse Raum und der Skulpturen-Garten – an Wochenenden geöffnet. Eintritt ist frei. So wollte Frederick Franck (1909–2006) es ausdrücklich. Dank der vielen freiwilligen MitarbeiterInnen und natürlich dank dem unermüdlichen Einsatz seiner Frau Claske und seines Sohnes Lukas kommen die BesucherInnen aus der weiten Umgebung. New York liegt kaum eine Stunde entfernt. Wer kommt, kommt wegen *Pacem in Terris*. Sonst gibt es nichts: keine Kunstgalerie, keine Trinkhalle, kein Restaurant in der Nähe. Es ist kein Vergnügungspark. Es geht um den Frieden in der Welt und die Notwendigkeit für Humanität.

Claske Franck Berndes empfängt meinen Mann und mich in ihrem schlichten, von Leben und Erinnerungen erfüllten Wohnhaus. Die Saison beginnt erst am kommenden Wochenende. Wir dürfen ein paar Tage bleiben; wohnen in The Dove, einem kleinen Holzhaus am Rand des Skulpturen-Gartens. Wir bekommen die Zeit, allein durch den Garten zu gehen, auf der Bank am Wawayanda übers Wasser zu schauen, am Fuß der Kwan Yin Madonna zu meditieren. Wir kommen zum Sehen.

*

Am 5. Juni 2006, Pfingstmontag, starb Frederick Franck im Alter von 97 Jahren in Warwick, im Staat New York in den USA. In den Niederlanden wurde sein Tod nur in Kurzberichten gemeldet. Franck war niederländischer Herkunft, lebte aber seit 1939 hauptsächlich in den Vereinigten Staaten.

Trotzdem machte mich[1] die Funkstille um seinen Tod betroffen. In den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte Franck viele Spuren in den Niederlanden hinterlassen.

Von den ungefähr 30 Büchern, die er im Laufe seines Lebens geschrieben und gezeichnet hat, sind etliche auch in niederländischer Sprache erschienen. Vielleicht war er hier 1965/1966 am bekanntesten geworden mit seinem Buch *Outsider in the Vatican*[2], das unter vielen anderen auch in niederländischer und deutscher Sprache auf den Markt kam. Franck war als Außenseiter, der keiner Kirche oder religiösen Gemeinschaft angehörte, so berührt von den Worten Papst Johannes XXIII bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), dass er gemeinsam mit seiner Frau Claske spontan von New York nach Rom flog, um – wie auch immer – den visionären Papst zu sehen und das Konzil zu beobachten. Es ist Oktober 1962: in den USA kämpft die schwarze Bevölkerung gegen gröbste Formen „weißer" Diskriminierung und für Gleichberechtigung als Bürger, der kalte Krieg erreicht – durch die Kuba-Krise – beinahe den Gefrierpunkt, die Großmächte üben sich in ernsten Drohgebärden, Unheilspropheten unken über den Untergang der Welt. Da klingen aus Rom einladende, hoffnungsvolle, päpstliche Worte bei der Eröffnung des Konzils. [3]

Mit Hilfe des niederländischen Kardinals Bernard Alfrink gelingt es Franck, als inoffizieller Beobachter Zugang zur Versammlung der Konzilsväter zu bekommen. „Du darfst überall deinen Malesel hinsetzen, nur nicht auf den Altar", soll der Kardinal ihm ans Herz gelegt haben. In allen vier Sitzungsperioden war Franck zugegen, schaute, registrierte und zeichnete, was er wahrnahm. Der Blickwinkel des der Kirche durchaus kritisch gegenüberstehenden Zeitzeugen war, wie sich die katholische Kirche hier bemühte, den Brückenschlag zur gesellschaftlichen und politischen Aktualität zu schaffen – mit dem Papst als inspirierendem Vorreiter. Francks Buch bietet in mehr als 80 Zeichnungen einen Einblick in die Atmosphäre während der Sitzungen. Seine Portraits von Bischöfen wie Dom Helder Camara, von Kardinälen wie Giovanni Battista Montini, dem späteren Papst Paul VI, von Theologen wie Karl

---

1 Selbst bin ich als Deutsche 1977 zum Theologiestudium in die Niederlande gekommen, wo ich seitdem lebe.

2 Frederick Franck, Ein Outsider im Vatikan, Stuttgart 1966.

3 Dokumentiert in: Kaufmann, L./Klein, N.: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, 116–150.

Rahner SJ und Edward Schillebeeckx OP erscheinen wie Charakterstudien. Franck hat „seinen“ Papst mehrmals gezeichnet, zuletzt als dieser aufgebahrt war. Am berühmtesten ist wohl das Portrait geworden, auf dem der Künstler den Pontifex mit einer plustrigen Friedenstaube darstellt. Mit Humor skizziert er auch Szenen am Rande: „Wie drei erlauchte Damen in den von Männern gefüllten Kirchenraum eintreten“ oder „Wie es in der Sakristei der St. Peterskirche zugeht“. Am Tag, als der Tod Johannes XXIII bekannt wurde, empfing Franck per Post eine Medaille, eine Anerkennung des Papstes für seine Verdienste als Zeichner beim Konzil.

*

Für mich selbst wurde Frederick Franck eigentlich erst nach seinem Tod wirklich lebendig. Ich hatte ihn und seine Frau während meines Studiums in Nijmegen in den frühen 1980er Jahren erlebt. Franck hatte das mittelalterliche, niederländische Sinnspiel Elkerlijc zu einem aktuellen Theaterstück (in englischer Sprache) bearbeitet und führte es mit Claske Berndes gewissermaßen als Hörspiel auf. In *EveryOne*[4] hat Gott genug von der Verdorbenheit der Menschheit. Gott gibt dem Tod den Auftrag, ‚EveryOne’, jeden Menschen, zur Verantwortung für sein Leben zu rufen. EveryOne soll sich auf den Pilgerweg begeben, das heißt sich vorbereiten auf den Tod. EveryOne darf Wegbegleiter mitnehmen. Aber weder „Freunde“ noch „Familie“ noch „Wohlstand“ (Treasure) sind bereit, EveryOne zu begleiten auf dem Weg zum Tode. Als EveryOne letztlich erschüttert ihre Geburt verflucht und um einen Hoffnungsschimmer fleht, meldet sich „Einsicht“ (Insight):

> I AM
> I AM HERE
> I AM LIGHT!
> Insight is Light -
> Once awakened
> I grow ever stronger.
> I shall stay at your side.
> I never flee.
> I kill all fear.
> I survive all deaths.

---

4 The Death and Life of EveryOne, in: Franck, F.: The Supreme Koan, New York 1982. Anzumerken ist, dass dieser Mythos und sein Aktualisierer F. Franck mit EveryOne ausdrücklich den Menschen als Frau *und* Mann meinen (vgl. Genesis 1,27).

Darauf kann EveryOne antworten:

> Insight...only Light,
> guide me through my night!

Mit „Einsicht“ auf dem Weg entdeckt EveryOne ihr tiefstes Wesen. „Einsicht“ macht weise und barmherzig. Sie hilft EveryOne, ihren Frieden zu finden mit dieser Welt, mit dem realen Tod und mit diesem Leben, das verbunden bleibt mit Gott.

Vor 25 Jahren war mein Englisch wohl noch nicht gut genug. Und wahrscheinlich war ich noch nicht empfänglich für die konfrontierende und tröstende Weisheit des Lehrstücks. Als ich es mir dann letztes Jahr zu Gemüte führte, sozusagen als meine persönliche Trauerfeier für Frederick Franck, da war ich betroffen über die Aktualität des Dramas und berührt von der Lebensweisheit, die aus den Dialogen spricht. Dieser „zeitlose Mythos von Jedermann“, wie es im Untertitel heißt, würde es verdienen, in modernes Deutsch und Niederländisch übertragen zu werden, gerade weil es in dieser Version universeller ist als die „christliche“ Version von Hugo von Hofmannsthals „Jedermann“, die auf eine englische Urfassung zurückgeht.

Damals, 1982 in Nijmegen, hätte ich Frederick Franck auch schon als Maler kennen lernen können; in der Kirche der Studentengemeinde hing ein Kreuzweg: 15 Stationen, gezeichnet und gemalt in schwarzer und andersfarbiger Tusche. Erst in diesem Frühjahr sah ich den Kreuzweg wirklich; jetzt als bleiverglaste Fenster in The Other Shore, einem kleinen Gebäude bei Francks Wohnhaus in Warwick. *The Tao of the Cross*, der Weg, die Wirklichkeit, die Weisheit des Kreuzes geht mir unter die Haut. In den ersten 14 Szenen sehe ich das Antlitz des bis auf den heutigen Tag geschundenen Menschen; das 15. Fenster ruft mit seinem warmen Licht und den verstillten Gesichtszügen Psalmworte in Erinnerung: „... und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. Er stillt mein Verlangen ...“ (Ps 23).

Wer war Frederick Franck?

Seine Biographie gibt Teilantworten. Fredrick Franck wurde 1909 in Maastricht geboren. Vater und Großvater waren Agnostiker, die sich den sozialistischen Idealen von Gerechtigkeit und Solidarität verbunden fühlten. Dennoch wurde der junge Frederick von der in der Stadt allseits gegenwärtigen katholischen Atmosphäre durchdrungen; „wie bei einem Osmoseprozess“, so be-

schreibt er es selbst. Gleichzeitig mit der katholischen Volkskultur, der geheimnisvollen Liturgie und der erhebenden Kirchenmusik nimmt Franck die Schattenseiten der kirchlichen Institution wahr: knechtender Moralismus, erstarrte Hierarchie und immer wieder Machtmissbrauch. Die Ambivalenz dieser und anderer religiöser Institutionen hat ihn zeitlebens so befremdet, dass er sich keiner Religion wirklich anschließen mochte. Andererseits blieb er offen für die Weisheit und für geistliche Schätze anderer Religionen. Er schöpfte vor allem aus christlichen und buddhistischen Quellen. In den mystischen Strömungen der Religionen fand er immer wieder Berührungspunkte.

Als Fünfjähriger erlebt er den Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Zwar sind die Niederlande in diesem Krieg neutral, aber Francks Familie wohnt so nahe an der belgischen Grenze, dass er die Truppenbewegungen ebenso sieht wie das Elend der vorbeiziehenden Flüchtlinge. Er sieht die belgische Nachbarstadt in Flammen aufgehen und fühlt, wie die Erde zittert unter dem deutschen Artilleriebeschuss. Weinend schaut er den aufgejagten Menschen nach, denen er nicht helfen kann. Die Eindrücke dieser Jahre haben ihn für sein weiteres Leben geprägt. Er ist Kriegsgegner geblieben und konnte Gewalt nicht ertragen. Vielleicht ist seine Lebensfrage bereits hier entstanden: Wann verhalten wir uns wirklich menschlich? *What does it mean to be human?* so lautet der Titel eines seiner Bücher, in dem er Antworten auf die Frage, die ihn selbst umtrieb, von weisen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen aus aller Welt sammelt.

Franck hatte schon als Kind Freude am Malen, Zeichnen und Bildhauen. Besonders Gesichter hatten es ihm angetan. Dennoch sehen die Eltern ihn – gemäß der Familientradition – lieber als Arzt. Mit gewissem Widerwillen macht Franck sich als Siebzehnjähriger auf den Weg durchs Medizinstudium. Parallel dazu besucht er von Anfang an auch Seminare, die ihn wirklich interessieren: über Buddhismus und Zen, Hinduismus, Sufismus und natürlich über alles, was mit Kunst zusammenhängt.

Nach Stationen in Amsterdam, Antwerpen, London, Edinburgh und Pittsburgh (USA) hat Franck sein Studium beendet. Er ist nicht nur Arzt, sondern auch Zahnarzt und später sogar Dozent für Kieferchirurgie geworden.

Seit 1939 lebt er in den Vereinigten Staaten, ab 1945 als amerikanischer Staatsbürger. Immer wieder begibt er sich auf Reisen. Zwischendurch arbeitet er zwei Jahre in Australien. Er reist nach Japan und hat erste Kunstausstellungen in Europa. 1953 hat er eine Begegnung mit dem japanischen Zenmeister Daisetz Teitaro Suzuki, mit dessen Büchern er bereits bekannt ist.

Über Suzuki findet Franck vertieften Zugang zum Zen-Buddhismus. Die Worte des Meisters „Du wirst nicht von deinem Weg abkommen. Du bist auf deinem Weg. Du bist dein Weg“, werden für Franck Wegweiser auf seinem Lebensweg bleiben. Ebenso begleitet ihn die Erkenntnis, dass Mitgefühl (compassion) das Wesen des Buddhismus und jeder wahren Religion ist.

In dieser Grundhaltung hat Franck sich geübt: in seinem Leben, in seinen künstlerischen Arbeiten und in seinen Schriften.

*

1955 begegnet Franck der Niederländerin Claske Berndes, die ihm als Sekretärin empfohlen wird. Claske hat nicht nur all seine Bücher zu Diktat genommen. Sie wird 1960 seine Frau. Sie ist seine Muse und gleichzeitig seine rechte Hand. Sie unterstützt die Arbeit ihres Mannes und steht ihm zur Seite bis zuletzt. Und darüber hinaus.

Vor der Hochzeit von Frederik und Claske lassen die beiden sich auf eine dringende Anfrage von Dr. Albert Schweitzer ein. Er sucht für sein Krankenhaus in Lambarene einen Zahn- und Kieferspezialisten. Drei Jahre lang arbeiten Franck und seine Mitarbeiterin (jetzt als Zahnarztassistentin) in der Klinik. Durch das kleine Buch „Drawings of Lambarene“ (1994) bekommt der Betrachter einen Eindruck vom Leben im gabunischen Urwald, vom Krankenhausbetrieb und vor allem von den Menschen: Patienten, Besuchern, Pflegerinnen und Ärzten. Neben dem japanischen Zenmeister wird der Pfarrer, Arzt und Musiker Albert Schweitzer für Franck Wegweiser. In Lambarene erlebt Franck hautnah und im Alltag, wie Schweitzer die „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Reverence for Life) lebt. Die Zusammenarbeit hat die beiden Männer freundschaftlich verbunden. Das Gesicht von Albert Schweitzer erscheint immer wieder, auch in Francks späteren, keramischen Arbeiten.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 bis 1965) leben die Francks monatelang in Rom. In dieser Periode wachsen Bekanntschaften und Freundschaften mit einer Reihe von niederländischen Konzilsteilnehmern u. a. mit Professor Dr. Franz Haarsma. Jahre später ist er „mein“ Professor in Pastoraltheologie; nach dem Studium blieben wir miteinander im Gespräch. Der treue Beziehungsfaden zwischen Franz Haarsma und Frederick und Claske Franck wurde in diesem Frühjahr zur Brücke für meinen Besuch bei Claske Franck in Warwick.

Ab 1963 leben Frederick und Claske Franck im Außenbezirk der Kleinstadt Warwick, 80 Kilometer nordwestlich von New York. Dort hatten sie sich

verliebt in ein altes Bauernhaus am Ufer des Wawayanda Flusses. Sie konnten das unbewohnbare Haus und ein Stück des wilden Umlandes kaufen. Das Gebäude aus Stein und Holz wurde mit viel Hand- und Eigenarbeit ihr Wohnhaus. Am anderen Ufer des schnell strömenden Bergbaches stand noch ein baufälliges Gebäude, die Reste einer Mühle aus dem 18. Jahrhundert. Jahrelang hatte das Gemäuer als örtliche Mülldeponie gedient. Als die Francks die Ruine kaufen konnten, mussten sie erst vorsichtig zweitausend Schubkarren Abfall wegschaffen. Es bestand Einsturzgefahr.

Ähnlich wie Franziskus eine Vision hatte, als er eine verfallene Kirche betrat, so wusste Frederick Franck sofort, was aus dieser alten Mühle werden sollte: *Pacem in Terris*.

Franck war sehr berührt vom Text der letzten Enzyklika von Papst Johannes XXIII: *Pacem in terris (1963)*. Der bereits vom Tod gezeichnete Papst wendet sich darin an alle „Menschen guten Willens“ und ruft dazu auf, sich ernsthaft einzusetzen für Gerechtigkeit und Frieden weltweit. Franck findet im Text auch Worte, die für ihn der Kern aller Religionen sind: Im Herzen eines jeden Menschen ist ein Gebot verankert, dem zu gehorchen das eigene Gewissen gebietet.

Pacem in Terris in Warwick entsteht als rauher Raum mit mildem Licht und feiner Akustik. Ein schweres Holztor gewährt Zugang durch einen Rundbogen. Mauern und Treppen bestehen aus grobbehauenen Steinen. Kleine Fensterluken lassen farbiges Licht einfallen. Stilles Quellwasser entspringt im Grund des Gebäudes und sammelt sich in einem nach außen, zum Fluss offenen Becken. Es könnte eine Höhle sein, wenn die Decke nicht wäre: eine erhebende Holzkonstruktion mit zwei Dreiecksspitzen, die in den Himmel weisen. Ein Raum der Stille ist entstanden; geeignet für kleine Konzerte und für Vorträge, die den Geist von *Pacem in Terris* in Klänge und Worte kleiden. Nicht nur BesucherInnen beleben den Raum. Eine lebensgroße Skulptur, die Johannes XXIII darstellt, steht wie ein Wächter an strategischer Stelle. Ein Engel stürzt aus der Höhe nieder, seine scharfen Gesichtszüge lassen den Betrachter erbeben. Eine in Ketten gefesselte menschliche Gestalt erhebt sich aus ihrem Kerker – wie der Lebensbaum, der sich zum Licht streckt und wie der Berg von Gesichtern, der aus der Tiefe des Quellwassers entstiegen zu sein scheint.

Pacem in Terris hat aber nicht nur eine Innenseite. Das Rauschen des Wawayanda erinnert unablässig an den Fluss der Zeit. Hohe Bäume werden im rauhen Klima zerzaust durch Wind und Sturm. Am Fluss und auf den wilden

Wiesen zwischen den Bäumen, die das kleine Reich der Francks zusammenfügen, sind seit Mitte der 1960er Jahre mehr als 50 Skulpturen „gewachsen". So organisch stehen die aus Eisen, Holz, Kristall und Ton gefertigten *Ikonen* auf der Erde – *in terris*.

In den letzten vierzig Jahren kreist Francks Leben um *Pacem in Terris*. Trotz Ausstellungen, Vorträgen und anderen Aktivitäten im Ausland, und obwohl Franck überall, wohin er reist, auch zeichnet und schreibt, ist Warwick seine zweite Heimat und *Pacem in Terris* sein Balancepunkt geworden.

Frederick Franck erntete internationale und überkonfessionelle Anerkennung von Japan bis Großbritannien, vom Vatikan bis zum US-amerikanischen Albert Schweitzer Institut; er empfing Ehrendoktorate und wurde in den Niederlanden zum „Ritter geschlagen". 2003 wurde *Pacem in Terris* offiziell als Museum anerkannt. Trotz alldem mochte Franck sich selbst nicht Künstler noch Schriftsteller nennen. Von einer Künstlerschaft, der es um Selbstexpression und um Kunst als Gewerbe ging, distanzierte er sich ausdrücklich. Als Autor wie auch als Bildner ging es ihm weniger um Phantasie oder Fiktion. „Originell" – ursprünglich – war er in seiner Suche nach dem Wesen der Dinge und nach dem Humanen im Menschen. Es ging ihm um Wahr-Nehmung. Dazu wollte er auch andere stimulieren.

Franck und die Kunst des Sehens

„Unsere Augen schauen tagtäglich unendlich viele Dinge an. Wir schauen durch Linsen, durch Teleskope, in Fernsehröhren. Unser Anschauen wird mit jedem Tag perfekter – aber wir nehmen immer weniger wahr", schreibt Franck in seinem Buch *Zen in der Kunst des Sehens* [5]. „Um wirklich zu sehen, immer tiefer und immer intensiver, um vollkommen wach und lebendig zu sein, zeichne ich all das um mich herum, was die Chinesen die ‚Zehntausend Dinge' nennen. Zeichnen ist die Methode, mit der ich die Welt ständig neu entdecke."[6]

Wer durch seine Bücher blättert sieht tatsächlich „die ganze Welt": Venedig und Kyoto, Buddhastatue in Afghanistan, Wegkreuz in Limburg, undurchdringlicher Urwald, tote Fische in Zeitungspapier, Salatköpfe zum Anfassen.

---

5 Franck, F.: Zen in der Kunst des Sehens, München 1998, 29.

6 Ebd., 32.

Und immer wieder erscheinen Menschen: Kinder und Greise, Parkwächter und Schauspieler, Schuster und Hirtinnen, verhüllte Gestalten und Nackte, Gesichter und Gestalten in Bewegung. Wir sehen sie nicht im Detail, nicht im exakten Umriss, nicht „fertig“. Es sind die Haltung, der Gesichtsausdruck, die Dynamik zwischen mehreren Personen, die in den Blick kommen.

Sehen – sorgfältig, respektvoll, achtsam das Wesen des Anderen zu erfassen – wird für Franck zur Meditation. „So sehen, dass du wirst, was du zeichnest“, sagt er.

Im Laufe seines Lebens hat er sich so im Sehen und Zeichnen geübt, dass die Zwei EINS geworden sind. Seine Zeichenhand bringt zu Papier, was seine Augen wahrnehmen, ohne dass seine Augen die Hand noch lenken oder kontrollieren müssten.

> „Was also ist Zen?“
> Zen bedeutet: In Kontakt zu sein mit den innersten Regungen des Lebens.
> Zen bedeutet: Leben, das weiß, dass es lebt und sterben muss.
> Zen bedeutet: Dieser Moment, verstanden als Zeit und Ewigkeit.
> Zen bedeutet: In die Urnatur der Dinge hineinschauen.
> Zen bedeutet: Wenn alles Leben auf der Erde seine Augen weit öffnet und mich ansieht...“[7]

In diesem Sinn ist Franck selbst ein Zen-Meister geworden. Er gab Workshops zu ZenSehen&ZenZeichnen, nicht weil es sein „Patent“ geworden wäre. Es war seine Art geworden, an der Schöpfung Anteil zu nehmen. „Alles-was-ist verdient es, gesehen zu werden.“ Gleichzeitig war er überzeugt, dass solche Empfänglichkeit und Konzentration für westliche, oft flüchtig lebende Menschen heilsam ist. Diese Art zu sehen macht Menschen menschlicher, humaner, weil ihnen die Augen aufgehen für ihre Umwelt und ihre Mitmenschen.

„Ich sehe, darum bin ich“, sagt er, sich unterscheidend von Descartes Kernsatz „Cogito ergo sum.“ – „Ich denke, also bin ich.“

---

7 Ebd., 35.

Ikonen, Bilder des Menschlichen

In den unzähligen Gesichtern, die Franck zeichnet, malt, in Eisenplatten aussägt, in Tonscheiben drückt, sucht er nach dem, was den Menschen echt macht oder was diese Kontur zum Menschen macht. Schon als Kind spürt er, dass Menschen Masken tragen. Als erwachsener „Seher“ unterscheidet er in Gesichtern zwischen dem, was verhüllt – das äußerliche Ego, die menschlichen Schwächen – und den Zügen des wahren Gesichtes. Er lässt seine Blicke leiten durch die Erkenntnis von Nicolaus von Cues: „In jedem Gesicht lässt sich das Antlitz der Antlitze erkennen, verborgen wie in einem Rätsel.“ In jedem Gesicht sucht Franck „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“, so wie es im Prolog des Johannesevangeliums heißt. Er sucht dieses Licht im Antlitz des Menschen, wie man in einer Christus-Ikone das Licht Christi aufleuchten sehen kann. Es geht ihm um das Menschenantlitz, das nach Gottes Ebenbild geformt ist. Es geht ihm um das „ursprüngliche Gesicht“, von dem die buddhistische Tradition spricht.

Franck geht davon aus, dass alle Menschen geboren werden als Träger des Ungeborenen, des unverfälscht Humanen. Im gerade geborenen Wesen sind vormenschliche, menschenähnliche und urmenschliche Züge gleichermaßen anwesend. Den Ehrentitel Mensch verdient nur, wer den urmenschlichen Samen in sich selbst wachsen lässt. Menschen, die sich „animalisch benehmen“, tun den Tieren unrecht und nutzen nicht das, was den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet: die Fähigkeit zu echter Anteilnahme, zu Achtsamkeit, zum Mitleiden mit anderen Geschöpfen. Franck fasst diese Fähigkeit in einem englischen Wort zusammen: „compassion“. Erbarmen/Barmherzigkeit macht den Unterschied zwischen „to be human or not to be“. Es geht Frederick Franck zutiefst darum, ob und wie wir human leben, unter allen Umständen („against all odds“).

Franck nennt seine lebensgroßen Skulpturen in *Pacem in Terris* Ikonen. Der Begriff hat für ihn nichts zu tun mit den „icons“ der Computersprache oder den Ikonen der Werbung. Er schöpft aus der religiösen Bildersprache seiner Jugend und lässt sich inspirieren durch die Ikonen der orthodoxen Kirchen, die als „Fenster in die Ewigkeit“ beschrieben werden. Franck nennt seine Ikonen „Fenster auf die Wirklichkeit“. In ihnen scheint das auf, was wirklich ist: die Seele der Dinge, das Heilige, das Antlitz der Antlitze.[8]

---

8 Alting van Geusau, W.: De Herschapen Icoon, Amsterdam ^{2}2007. Kurz nach Francks Tod erschien in den Niederlanden die bearbeitete Fassung des auch in englischer Sprache (2005)

Kosmischer Fisch

Im Garten zieht der delphingroße Fisch meine Aufmerksamkeit auf sich. Es „schwimmen“ noch mehr Fische in *Pacem in Terris*. Aber dieser ist besonders lebendig. Der Form nach ist er einfach, wie ein Badewannenfisch: mit stumpfem Kopf, Flossen oben und unten und einer Schwanzflosse. An seiner Flanke und außen an der Schwanzflosse fallen die Schuppen auf: jede Schuppe ein Gesicht. Gesichter in unterschiedlichen Stimmungen. Gesichtszüge, die auf verschiedene ethnische Herkünfte hinweisen. Lebendig wirkt der Fisch auch durch sein Auge. Durch spiegelndes, gewölbtes Glas „bewegt“ sich das Auge, wenn ich mich bewege oder wenn der Wind die Äste des nahen Baumes sich bewegen lässt.

---

herausgegebenen Buches *The Icon Reborn*. In der Ausgabe finden sich neben kurzen Texten Schwarz-Weiß-Fotos von einigen Ikonen. Nur die niederländische Ausgabe enthält auch eine Foto-CD mit verschieden ausführlichen „Dia-Präsentationen“ aller Skulptur-Ikonen von Pacem in Terris, Warwick.

Mir ist das christliche ICHTHYS-Zeichen vertraut. Auch fällt mir die Geschichte des biblischen Propheten Jona ein. Später lese ich, dass diese Ikone gewissermaßen die räumliche Form einer Vision hat, die Franck als zwölfjähriges Kind sah. Er wusste vom Fisch als frühchristliches Symbol für Christus. Und irgendwo hatte er das Wort vom mystischen Leib Christi aufgefangen. Auf einem Abendspaziergang an der Maas sieht Frederick einen riesigen Fisch aus dem Wasser auftauchen und aufsteigen bis in den nächtlichen Sternenhimmel. Die Schuppen des Fisches sind ebenso viele Gesichter. Jahrzehnte später begegnen Franck im Buddhismus die Vorstellungen der radikalen gegenseitigen Abhängigkeit aller lebender Wesen: Einer in Allem, alle in Einem, alles ist Eins. Seitdem hat Franck viele Fische gestaltet auf Papier, in Holz, in Stein, aus Eisen.

Auch das Auge, in dem sich die Außenwelt spiegelt, kommt in seiner Ikonographie vielfach vor. In einer Skulptur bewegt sich das Auge sogar „freischwebend"; es kann sich um 360 Grad im Wind drehen. In einem großen Eisenring hängt es an einem flexiblen Draht, als ob es den ganzen Erdkreis überblickt.

Sieben Generationen

Wie orientalische Torbögen, so stehen die Konturen von fünf menschlichen Gestalten[9] hintereinander. Nicht nur perspektivisch werden die Figuren kleiner. Die circa zehn Meter entfernte sechste Gestalt ist am kleinsten. Sie ist aus der gleichen schwarzen Eisenplatte genommen wie die anderen Umrisse auch, aber sie ist kompakt. Da wo man den Nabel vermuten kann, ist ein kreisrundes Fenster eingelassen. Da ruht ein blutroter Embryo in der Gebärmutter der Menschheit.

Die Bögen laden ein hindurchzugehen, bis man vor der sechsten Gestalt steht und sich von selbst bückt, um die nächste Generation kommen zu sehen.

„Bei all unseren Abwägungen müssen wir uns der Auswirkungen bewusst sein, die unsere Entscheidungen haben für die nächsten sieben Generationen, die nach uns leben".

---

9 Eine Kopie des Kunstwerkes steht in Bad Herrenalb.

Es ist ein Satz aus dem Grundgesetz der Six Nation Iroquois Confederacy, einem Zusammenschluss sechs verwandter nordamerikanischer indigener Völkergruppen. Die beschriebene Ikone ist entstanden aus Francks Überzeugung, dass alle Menschen transgenerative Verantwortung zu tragen haben.

Wie würden wir mit unserem Wasser, mit unserer Luft, mit den nicht nachwachsenden Bodenschätzen, mit unserem eigenen Körper umgehen, wenn wir uns ständig bewusst wären, dass es unserer Kinder Kindeskinder sind, denen wir das Leben jetzt schon schwer machen?

Das Wahre Antlitz, umgeben von Masken.

Ein kreisrunder, zentimeterdünner Eisenreifen, verankert zwischen groben Flusssteinen, steht wie ein Passepartout einen halben Meter vor der bearbeiteten Steinplatte. Der Stein besteht aus drei Elementen. Zwei voneinander abgetrennte Hemisphären umgeben zusammen ein Oval im Zentrum der Platte.

Der bananenförmige, erhabene Rand ist rundum grob bearbeitet. Man kann Gesichter unterscheiden; zwei große Profile, eines davon deutlich von einer Frau. Die kleineren Gesichter schauen zum Teil am Betrachter vorbei. In der rechten Hälfte fallen vier Abdrücke von Händen auf. Darunter verschwindet ein Fußabdruck, als ob er über den Rand wegrutscht. Der tieferliegende Mittelteil des Steines wird umrandet von einer dunklen Steinschicht oder Farbe. Dadurch leuchtet das helle Oval im Kern der Steinplatte extra auf. So lebhaft der Rand bearbeitet ist, so ebenmäßig und verstillt erscheint das eine Gesicht im Zentrum des Zentrums: die Augenlieder geschlossen, der Mund nicht

mehr als ein kurzer Strich. Ich sehe das Antlitz eines schlafenden, sich sammelnden, nach innen schauenden Menschen.

Durch die Tiefendimension der Skulptur wird die Aufmerksamkeit von selbst in den Mittelpunkt gesaugt. Aber die friedvolle Ausstrahlung des Antlitzes hat kein Mensch von Anfang an, und solange Menschen leben, sorgen die eigenen Masken immer wieder für Verhüllung dessen, was wahr und zutiefst menschlich ist.

Während ich – Franck folgend – durch dieses „Fenster“ schaue, begegne ich mir selbst. Gewissensprüfung. Was sind meine Masken und wie gehe ich mit ihnen um? Kenne ich den Zustand oder sogar die Haltung der Verstillung, Momente von Erleuchtung?

Ich werde ruhig ... und bald darauf auch wieder unruhig. Ich wandere mit meinen Augen über die ganze Ikone. Und auf einmal merke ich, dass mir der Blickkontakt fehlt. Die auf christlichen Ikonen vergegenwärtigten Heiligen schauen den Betrachter an, aus welchem Blickwinkel man auch auf sie sieht. In Francks Ikonographie sind es, inspiriert durch die buddhistische Bildsprache, die geschlossenen Augen, die sehen, was IST.

Auch das Motiv des „Wahren Antlitzes“ hat Franck mehrfach dargestellt. Im Garten in Warwick steht noch eine Skulptur in Eisen, Original Face. Wie bei einem Flügelaltar gibt es den Anblick mit verschränkten Flügeln und den mit geöffneten. Das erste Gesicht hat offene Augen und einen Mund, der zu sprechen scheint. Das Gesicht, das bei Öffnung enthüllt wird, ist wiederum ein konzentriertes, nach innen schauendes Antlitz. Darstellung der BuddhaNatur.

Pacem in Terris – nach Frederick Franck?

In einem der Gespräche mit Claske erzählte sie von Fredericks letzter Lebensphase. Wenige Monate vor seinem Tod malt er sein letztes Bild. Eine weite Landschaft, mit etwas – in der Ferne –, das einen rätseln lässt. Auch im höchsten Alter, trotz aller möglichen Beeinträchtigungen, kann Frank noch mit Farbtönen von schwarzer Tusche spielen. Heute hängt das Bild da, wo Claske ein und ausgeht.

Dank vertrauter Pflegehilfe und dank Claskes treuer Nähe kann Frederick Franck zu Hause sterben. Und weil er und seine Nächsten es so wollen, und die Gemeinde es zulässt, kann Frederick im Garten von *Pacem in Terris* begraben werden. Sohn Lukas schlug vor, eine von Francks Ikonen als Grab-

ikone zu verpflanzen. So „erhebt sich jetzt ein Mensch aus der Erde“, da wo Frederick Franck letztes Jahr in einer Trauerfeier in die Erde gebettet worden ist. Die Gestalt, die mit dem Oberkörper aus der Erde herausragt, winkt mit einem Zweig wie mit einer Siegespalme.

Solang Claske mit ihren 87 Jahren das Tagewerk und die umfangreiche Korrespondenz rundum *Pacem in Terris* noch leisten kann, wird sie es mit Hingabe tun. Gleichzeitig sind die Entwicklungen auf die Zukunft hin in vollem

Gange. Sohn Lukas (53) sieht es als seine Lebensaufgabe, das geistige, spirituelle und künstlerische Erbe seines Vaters zu erhalten und für Interessierte zugänglich zu machen. Mit diesem Augenmerk haben die Vorbereitungen für ein künftiges Frederick Franck Museum bereits vor einigen Jahren begonnen. Tausende von Zeichnungen werden derzeit katalogisiert. An einer Website wird gearbeitet, aber bislang ist *Pacem in Terris* und das Erbe Francks besser real als virtuell zu erreichen. Es gibt allerdings einen einfachen Newsletter[10], der Interessierten über die Post zugeht.

Bei allen großen Plänen soll *Pacem in Terris* seine Atmosphäre als besonderer, transreligiöser Ort behalten.

*

Während unserer Tage in Warwick nimmt Claske sich immer wieder Zeit, uns tiefergehend bekannt zu machen mit „Frederick"; mit seinem Lebensweg, seiner Lebensanschauung, seinen Arbeitsweisen und seinem so vielgestaltigen Werk. Wir dürfen „alles" sehen, sogar Ölgemälde aus Francks früher Schaffensperiode, die Claske selbst jahrzehntelang nicht mehr gesehen hatte.

In der zugewandten herzlichen Begegnung mit Claske wird unsere Begegnung mit dem Bildner und Autor Frederick Franck extra lebendig. Mehr als Bücher und Skulpturen vermögen, öffnet sie uns die Augen für den Menschen Frederick und für das Humane in ihm. Wir möchten Frederick Franck und seine Arbeit ehren. Als wir Claske fragen, ob wir Blumen auf sein Grab setzen dürfen, sagt sie: „Am meisten ehrt ihr ihn, wenn ihr seht, was hier zu sehen ist."

Während wir von Claske und Lukas Franck Abschied nehmen, meldete sich ein junges Paar. Sie hatten im letzten Jahr als freiwillige Helfer assistiert. Jetzt möchten sie gerne an diesem Ort mit Familie und Freunden ihre Eheschließung feiern. Ob sie den Raum noch einmal auf sich wirken lassen dürften? Ganz offensichtlich geht es den beiden jungen Menschen nicht um die Sensation, sondern um den Geist von *Pacem in Terris* und seinem besonderen Garten.

---

10 The Shoestring – from Pacem in Terris. Adresse: 96 Covered Bridge Road, Warwick, New York 10990, USA. Tel. 001 (845) 987 9968.

Liebe und Partnerschaft

Norbert Wilbertz

Jahreszeiten der Liebe
Der spannende Weg im Miteinander zu sich selbst

Zunehmend gerät die Bedeutung stabiler und befriedigender Paarbeziehungen in den Blick des gesellschaftlichen Interesses:

Die Zufriedenheit mit der Paarbeziehung korreliert in hohem Maße mit persönlichem Wohlbefinden, mit Lebensfreude und Sinnerfahrung und hat von daher einen nachgewiesenen Einfluss auf die *körperliche und seelische Verfassung*.

Dass Kinder das ihr Leben prägende *Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit* entwickeln können, hängt eng mit der Sicherheit zusammen, die stabile Paarbeziehungen der Eltern vermitteln. Der Familienforscher *W. Fthenakis* rät, neben den „finanziellen Hilfen für Familien“ und „Betreuungsangeboten“ die „Förderung der Partnerschaftskompetenz“ als dritte Säule der Familienpolitik zu etablieren.

Immer bewusster wird wahrgenommen, dass die Bereitstellung von Kinderbetreuungsplätzen allein die *Geburtenrate* nicht im gewünschten Umfang beeinflusst. Nach einer *Allensbachstudie* spielt das Vorhandensein von Kinderbetreuungsplätzen bei Kinderlosen für ihre Entscheidung für oder gegen Kinder nur eine marginale Rolle. Viel wichtiger erscheint den Befragten die Qualität der Partnerschaft. Der Heidelberger Soziologe *Thomas Klein* weist nach, dass ein Paar, das acht Jahre zusammen ist, mit der gleichen Wahrscheinlichkeit auch heute noch Kinder hat wie seine Eltern und Großeltern.

Stabile Paarbeziehungen gehören zu den wichtigsten Ressourcen der Gesellschaft in Bezug auf die *Bewältigung der Altersprobleme.* Viele Paare begleiten und stützen sich gegenseitig bis ins hohe Altern hinein und verhindern damit die vorzeitige Einweisung in eine Pflegeeinrichtung. Ohne die pflegerische Leistung der Familienangehörigen der nachfolgenden Generation bräche das System der Altenpflege in Deutschland zusammen bzw. wäre nicht mehr finanzierbar.

All dies verdeutlicht, dass die *Stabilität der Paarbeziehungen* über ihre individuelle Bedeutung hinaus *wichtige Bereiche des gesellschaftlichen Lebens*

betrifft: die Jugendhilfe, die Kosten des Gesundheits- und Sozialwesens und im Zusammenhang mit den Scheidungsfolgekosten die öffentlichen Haushalte.

Nur was nützt es, die Bedeutung stabiler Ehen für die Entwicklungsbedingungen der Kinder und Jugendlichen herauszustellen oder die familiäre Solidarität als wesentliches Fundament der Gesellschaft zu verstehen, wenn die betroffenen Paare einander nicht festzuhalten vermögen; wenn sie sich nicht *selbst* als die *Gewinner* begreifen können. Wenn lebenslange Ehen eine Chance haben wollen, reicht es nicht aus, ihre Notwendigkeit oder „Gottgewolltheit" zu beschwören, vielmehr müssen die Paare selbst überzeugt sein, dass in der Ehe ihr Leben gelingt, die je persönliche Bilanz stimmt.[1]

Der spannende Weg des Miteinanders

Ehe und Partnerschaften müssen sich entwickeln und stehen in verschiedenen Phasen vor unterschiedlichen Herausforderungen. Im Folgenden werden vier Phasen näher beleuchtet, und es soll dabei deutlich werden, wie die Meisterung der jeweiligen Herausforderungen als persönlicher Gewinn erlebt werden kann.

Der Frühling der Paarbeziehung

Für die Erfahrung der jungen Paarbeziehung scheint die persönliche Gewinn-Bilanz fast selbstverständlich zu sein: beide strahlen sich an und blicken zuversichtlich in eine Glück verheißende Zukunft. Das Glück scheint gesichert durch den Partner: Seine Spontaneität lässt die eigene Unsicherheit vergessen, seine Kraft und Entschlossenheit die eigene Angst, seine Leichtigkeit die eigene Schwerfälligkeit, die man an sich selbst nicht mag. *Jeder fühlt sich durch den anderen ein Stück weit befreit*; befreit vielleicht aus der Enge der Herkunftsfamilie oder den Zweifeln am eigenen Wert. Und mit diesem Elan geht man daran, die anstehenden Aufgaben zu lösen.

Es gilt, einen *eigenen Stil* als Paar zu entwickeln, rein äußerlich in Gestaltung der Wohnung und darüber hinaus in vielfältiger anderer Hinsicht: einen Stil, miteinander zu kommunizieren und Probleme zu lösen, den Umgang mit

---

1 Um hier zu inspirieren und darauf aufmerksam zu machen, dass das Leben als Paar eine Kunst ist, die es zu erlernen gilt, haben in der KHG-Oldenburg seit vielen Jahren Vorträge und Selbsterfahrungsseminare mit unterschiedlichen Schwerpunkten „Zur Kunst als Paar zu leben" stattgefunden.

Freunden und den Herkunftsfamilien zu regeln, Urlaub und Freizeit, Feiertage und Feste zu gestalten; einen Stil zu entwickeln im Umgang mit Pflichten und Einschränkungen, d. h. mit Arbeitszeiten, häuslicher Ordnung und Verteilung der Hausarbeit, mit Verdienen, Ausgeben oder Sparen des Geldes. Es gilt, die Zukunft zu planen, insbesondere die Zukunft als Familie.

Oft erfolgt die Einigung fast wie von selbst, um anderes wird hart gerungen. Viele erinnern sich noch gern an diese Zeit: an das erste Weihnachtsfest in den eigenen vier Wänden, die Einladung guter Freunde, die Planung eines Kinderzimmers. Sie verbinden mit all dem das Erleben von Aufbruch, Leichtigkeit und Ungebundenheit.

Die Familienphase

Mit der *Geburt des ersten Kindes* wird ein neues Kapitel der Partnerschaft aufgeschlagen. Das Paar ist mit einer ganz neuen Verantwortung konfrontiert; das Verhältnis von Pflicht und Lust verschiebt sich stark in Richtung Pflicht auf Kosten der Lust. Es ist eine Vielzahl von Belastungen zu verkraften: die persönlichen Einschränkungen und die zeitliche Angebundenheit, körperliche und nervliche Anstrengung, finanzielle Sorgen, die hohe Verantwortung als Eltern, der man sich oft nur unzureichend gewachsen fühlt.

War in der Phase des jungen Paares das *Verhältnis von Geben und Nehmen* zwischen beiden Partnern relativ ausgeglichen, erscheint das Beziehungskonto jetzt unübersichtlich: Man streitet sich darüber, wer zu wenig eingezahlt hat, und man ist sich uneins über die „Währung“, z. B. über den jeweiligen „Kurswert“ der inner- und außerhäuslichen Arbeit. Die Frau, die in der Regel die Hauptlast des familiären Alltags trägt, fühlt ihre Tätigkeit nicht genügend gewürdigt und vor allem zu wenig unterstützt. Er fühlt sich in seiner Sorge um die materielle Absicherung der Familie nicht anerkannt. Wenn er – nicht selten nach Überstunden oder Nebenbeschäftigungen – nach Hause kommt und sich nichts anderes wünscht als zu entspannen und in Ruhe gelassen zu werden, trifft er auf eine Frau, die vom Erziehungsstress genervt sich ihrerseits nach Entlastung sehnt. Eine achtlos liegen gelassene Zeitung oder der eingeschaltete Fernseher bei unabgedecktem Abendbrottisch können in solchen Situationen wie Zündstoff wirken.

Typisch für diese Phase ist eine Veränderung der *Paardynamik*: Er erlebt immer häufiger seine Frau gereizt und kritisierend, fühlt sich von ihr wie seinerzeit von seiner Mutter gemaßregelt und entzieht sich der „mütterlichen Kontrolle“, indem er sich trotzig und wortlos nach innen verschließt. Ihr

kommt er manchmal vor als wolle er nur wie ein weiteres Kind am Familienleben teilnehmen, d. h. versorgt werden und ansonsten seinen eigenen Interesse nachgehen. Den Wunsch, sich an ihn anzulehnen und sich bei ihm fallen zu lassen, hat sie längst aufgegeben. Es ist nicht verwunderlich, dass sich unter diesen Bedingungen die Erotik aus der Paarbeziehung verabschiedet. Jeder fühlt sich enttäuscht, und Schuld daran trägt der andere!

Spätestens jetzt hat sich das Blatt gewendet. War der andere ursprünglich verantwortlich für mein Glück, ist er jetzt verantwortlich für mein Unglück, und unwillkürlich malt man sich aus, wie das Leben ohne diesen Partner verlaufen würde. Es besteht die Möglichkeit, durch gegenseitige Schuldvorwürfe und Verharren in passiver Resignation immer tiefer in eine Sackgasse hineinzugeraten. Es besteht aber auch die Möglichkeit, die Situation zum Anlass zu nehmen, auf den *eigenen Anteil an der Entstehung des Konfliktes* zu schauen. So könnte ein Mann, der seiner Frau mangelndes sexuelles Interesse vorwirft, sich darüber Gedanken machen, warum denn seine Frau unbedingt Lust haben sollte, mit ihm zu schlafen. Er könnte sich fragen, was es heißt, ein wirklich attraktiver Partner zu sein. Anstatt nur wie üblich die Freudlosigkeit und Langeweile der Paarbeziehung zu beklagen, könnte er sich entschließen, selbst Initiative zu ergreifen, z. B. im Kinoprogramm der Zeitung einen Film auszusuchen, die Eintrittskarten und den Babysitter zu besorgen und die Frau wie in alten Zeiten zum Kinoabend einzuladen.

Bei allem wird gleichzeitig deutlich, wie wichtig es ist, in dieser Phase der Partnerschaft nach *Entlastungsmöglichkeiten* zu suchen und sich Freiräume zu verschaffen, um sich wieder einmal als Paar zu erfahren. In festen Abständen einen Abend einzuplanen, an dem jemand anders die Kinder versorgt, oder sich von Freunden ein gemeinsames Wochenende schenken zu lassen, sind konkrete Möglichkeiten, die ursprüngliche gegenseitige Attraktivität wieder neu zu beleben.

Als hilfreich kann es sich auf diesem Weg erweisen, konsequent das folgende *„Fünf-Punkte-Programm“* anzuwenden:

- Täglich am Morgen zwei Minuten Austausch über wichtige Aufgaben, Begegnungen und Ereignisse, die einen beschäftigen werden.
- Täglich fünf Minuten sich darauf konzentrieren, was ich am Partner attraktiv finde oder wofür ich ihm danken möchte, und ihm dies mitteilen.
- Täglich fünf Minuten Körperkontakt.

- Täglich am Abend 20 Minuten Austausch über die wichtigsten Tagesereignisse, z. B. während eines gemeinsamen Spaziergangs um den Häuserblock.
- Einmal wöchentlich ein einstündiges intensives, ggf. klärendes Gespräch.

Paare, denen es gelingt, eine lebendige Verbindung zueinander aufrechtzuerhalten, scheinen diese Regeln offensichtlich intuitiv und mehr oder weniger unbewusst anzuwenden. Sie beugen dem resignierten Rückzug in die innere Emigration vor, unterstützen die Partner, jeweils den anderen am eigenen Leben und Erleben teilnehmen zu lassen, und fördern gegenseitige Achtung und Aufmerksamkeit. Wenn einer seinen Partner unter Hinweis auf die „fünf Minuten Körperkontakt“ zu sich auf die Couch einlädt, geht es ja nicht nur um den Austausch der berühmten „Streicheleinheiten“, sondern es wird zugleich Freiraum für die Partnerschaft „eingefordert“ und in Erinnerung gerufen, dass es im gemeinsamen Leben um mehr geht als nur um Erziehungsstress und die Bewältigung von Alltagssorgen. Es gibt in einer Phase, in der man sich in hohem Maße fremdbestimmt erlebt und nur noch funktionieren zu müssen glaubt, die Sicherheit, gesehen zu werden.

Die Partnerschaft in der Lebensmitte

Mit dem Erwachsenwerden der Kinder gelangen die Paare in die dritte Phase, die *Partnerschaft in der Lebensmitte*. Es ist Zeit, *Bilanz zu ziehen* und häufig tritt dabei ein Oben-Unten-Gefälle zu Tage. Es stellt sich ein Gefühl der Ungleichheit ein. Während der Mann in der Regel den Höhepunkt seiner beruflichen Laufbahn erreicht hat, erlebt sich die Frau auf einmal zwischen allen Stühlen sitzend. Die Kinder grenzen sich immer stärker ab, und in beruflicher Hinsicht sind diejenigen, die stets mit voller Stundenzahl gearbeitet oder nur kurze Erziehungszeiten eingelegt haben, an ihr vorbeigezogen. Sie fühlt sich manchmal als „zu spät Kommende vom Leben bestraft“. Aber auch der Mann ist mit der Frage konfrontiert, ob nicht der Preis zu hoch war, den er für seine Konzentration auf die berufliche Welt gezahlt hat. Nicht selten erlebt er sich als Außenseiter in der Familie; die Entwicklung der Kinder ist an ihm vorbeigegangen, und jetzt kehren ihm alle den Rücken zu. Die ersten Alterserscheinungen treten auf, immer stärker meldet sich bei beiden das Thema des *„ungelebten Lebens“*.

Zweifellos ist mit dem Erwachsenwerden der Kinder eine neue Chance für die Partnerschaft erreicht, aber oft muss man schmerzlich feststellen, wie sehr man sich auseinander gelebt hat. Man glaubte, den anderen gut zu kennen.

Stattdessen ist er fremd geworden, und beim Versuch, aufeinander zuzugehen, spürt man vielleicht, wie der Weg zum Herzen des anderen durch chronische Enttäuschung oder durch belastende Ereignisse aus der gemeinsamen Vergangenheit versperrt erscheint.

Ärger und Enttäuschung über den Partner können sich manchmal auflösen, wenn man überlegt, ob die befremdlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen des Partners nicht auch Seiten sind, die mir selber fehlen. Statt mich pausenlos an der Unordnung des Partners zu reiben, kann ich mich fragen, ob mir selber etwas mehr Lässigkeit nicht gut bekäme. Statt mich über die Überfürsorglichkeit des Partners aufzuregen, kann ich prüfen, ob es nicht gut wäre, selbst etwas mehr Verantwortung zu übernehmen. Ich höre auf, das Fremde und Andersartige im Partner zu bekämpfen und interessiere mich dafür, ob er nicht etwas lebt, was zu leben ich mich nur nicht traue.

Manchmal werden Partnerschaften auch durch *unerledigte Angelegenheiten* belastet, die schon viele Jahre zurückliegen, aber immer wieder destruktive Beziehungsmuster in Gang setzen: frühere Lebens- oder Liebespartner, von denen man sich noch nicht wirklich getrennt hat; Außenbeziehungen oder andere Verletzungen, die nicht selten mit besonderen Lebensereignissen in Verbindung stehen: mit Hochzeit, Geburt, Todes- und Krankheitsfällen.

Da ist z. B. ein Mann, der gegen den eindringlichen Wunsch seiner hochschwangeren Frau an einer zweitägigen Kegeltour teilgenommen hat. Das Kind kam, wie die Frau befürchtet hatte, noch während des Wochenendes; es war eine schwierige und risikoreiche Geburt, und er hatte ihr sehr gefehlt. Seitdem steht diese Geschichte zwischen ihnen. Ihm tat es leid, und auch sie hat versucht ihm zu verzeihen, und trotzdem passiert es immer wieder, dass sie in bestimmten Streitsituationen ihm das ehemalige Verhalten wie mit einer Art Trumpfkarte auftischt. Er selber kann es sich auch nicht verzeihen, sich amüsiert zu haben, während sie sich in einer sehr bedrohlichen Situation befand.

Vielleicht sollte er seine Frau einmal fragen, was er tun müsste, das ihn genauso viel kostet, wie es sie gekostet hat, damals von ihm allein gelassen worden zu sein. Er müsste sich klarmachen, dass wirkliche Verzeihung nicht zum Nulltarif zu haben ist, sondern dass er es sich etwas kosten lassen muss, wieder als gleichwertig anerkannt zu sein. Sie müsste sich die Frage stellen, ob sie bereit ist, auf die Trumpfkarte, die moralisch Bessere zu sein, zu verzichten und dem anderen die Chance einer tatsächlichen Wiedergutmachung zu geben. Dann könnten beide ihre Würde voreinander wieder gewinnen und

einen wirksamen Schlussstrich unter das Vergangene ziehen. Dann kann aus der Verletzung heraus sogar etwas Gutes und eine neue Bindung wachsen.

Oft sind es auch *unerledigte Bindungen an die Herkunftsfamilie*, die uns daran hindern, uns auf den Partner wirklich einzulassen, ihm zu geben oder von ihm zu nehmen. Manch einer hat in seiner Kindheit das Geben nicht richtig gelernt. Der „Beziehungstisch“ war immer reich gedeckt. Mutter verstand sich nicht mit Vater, und ihre ganze Liebesenergie richtete sich ausschließlich auf die Kinder. Besonders Söhne sind oft die Nutznießer bzw. Geschädigten dieser Situation. Sie haben allenfalls gelernt, sich gegen das Überangebot an Zuwendung zu wehren oder es über sich ergehen zu lassen. Dass man sich für den Erhalt einer Beziehung anstrengen, in sie etwas investieren muss, ist ihnen fremd. Die Ehefrau wird mit der Mutter verwechselt, die immer zur Verfügung stand. Die bedürftige Seite der Frau gerät dabei völlig aus dem Blick. Umgekehrt glaubt sie vielleicht, nur wichtig oder existenzberechtigt zu sein, wenn sie für jemand anderen sorgt und sich für ihn aufopfert. Oder sie verwechselt ihren Mann mit ihrem Vater, um dessen Anerkennung sie ständig, aber vergeblich kämpfte, ehe sie sich resigniert zurückzog. Rollenunsicherheit bzw. die Angst, kein richtiger Mann oder keine richtige Frau zu sein, führen oft zu übermäßigen, unerfüllbaren Erlösungserwartungen an den Partner und haben ihre Ursache in der Geschichte der eigenen Herkunft. Unerledigtes aus der persönlichen Vergangenheit lädt uns immer wieder unbewusst ein, das alte Drama der Herkunftsfamilie in der gegenwärtigen Paarbeziehung zu lösen, was jedoch leider nicht funktioniert. Manchmal bedarf es erst der Hilfe von außen, z. B. der Unterstützung eines Beraters oder einer Beraterin, um sich von solchen im Inneren wirkenden Einschränkungen zu befreien und dadurch neu dem Partner begegnen zu können.

Oft finden Paare auch dadurch zu neuer Innigkeit, dass es ihnen gelingt, über ihre *Träume vom Leben* ins Gespräch zu kommen. Gemeint sind nicht unrealistische Idealvorstellungen und Erlösungserwartungen, sondern die Ahnung in uns, wie unser Leben auch sein könnte; das Gespür für das Nicht-Gelebte, Noch–nicht-Gelebte. Dem Ungelebten Raum geben zu können gehörte ja zu den beglückenden Erfahrungen der Verliebtheit, einer Zeit, in der wir spürten, wie uns neue Kräfte zuwuchsen, wie uns vieles leichter von der Hand ging, vorher Unlösbares lösbar wurde. Manchmal kann das Heraussuchen alter Fotos oder das Gespräch über wichtige Personen, die das Paar begleitet haben, zum Anlass werden, die eigene Vision der Partnerschaft in den Blick

zu nehmen; die Sehnsucht, mehr miteinander zu unternehmen; den Traum von einem Leben, das vielleicht weniger komfortabel, aber erlebnisreicher ist; die Vision, einmal kein Held mehr sein zu müssen; die Sicherheit, die Augen schließen und Verantwortung abgeben zu dürfen, in dem Bewusstsein, dass der andere schon aufpasst. Dem Ungelebten nachzuspüren und dabei vielleicht etwas Neues zu entdecken, das zum Leben erwachen will, dies kann zu den „Sternstunden“ der Partnerschaft gehören.

Die Phase des älteren Paares

Die Phase des älteren Paares beginnt mit dem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben und endet mit dem Tod eines der beiden. Während sie früher auf nur wenige Jahre beschränkt war, dauert diese Phase heute oft 20 Jahre und länger.

Dem Paar stellt sich die Aufgabe, dem gemeinsamen Leben einen neuen Sinn zu geben, jetzt, nachdem die Zwänge des beruflichen Alltags gewichen sind. Zur Glücks- und Sinnerfahrung gehören *attraktive Ziele* und *persönliche Ansprüche.* Will man sie sich *als Paar* erfüllen, bedarf es neben den entsprechenden materiellen und gesundheitlichen Voraussetzungen *Verhandlungsgeschick* und *Kompromissbereitschaft*, und beides fällt vielen Paaren mit zunehmendem Alter immer schwerer. Gerade in dieser Phase der Partnerschaft können Machtkämpfe vielleicht weniger laut, aber zäh und unerbittlich ausgetragen werden, wobei beide Partner oft spüren, dass der Schlüssel zur Lösung, die *gegenseitige Würdigung* eigentlich leicht zu ergreifen wäre, denn es gibt vieles, sehr vieles, was jeder dem anderen verdankt.

Wenn Partner einander würdigen, erleichtert dies auch, die zweite große Herausforderung zu bewältigen: die *respektvolle Begleitung des Partners in den Alterungsprozess!* Hier wird vielen Paaren bisweilen Großes abverlangt; umgekehrt finden viele gerade dadurch zu einer Innigkeit, wie sie in der Vergangenheit nicht immer erfahrbar war.

Die letzte Aufgabe richtet sich darauf, *sich mit dem Tod zu versöhnen.* Dies gelingt nur, wenn ich mit dem Leben in all seiner Brüchigkeit und Unzulänglichkeit versöhnt bin – eine Aufgabe, die jeden von beiden auf sich selbst verweist und bei der sich beide dennoch z. B. in ihrer Verbundenheit im gemeinsamen Glauben tiefe Solidarität und festen Halt geben können.

Lebenslange Partnerschaft
als spannender Weg im Miteinander zu sich selbst

Wenn es den Partnern gelingt, ihre Paarbeziehung aufrecht und lebendig zu erhalten, dann stimmt die eingangs angesprochene Bilanz, und die Partner erleben sich als Gewinner. Paradoxerweise sind es nicht nur die schönen Stunden, die mich reich machen oder die guten Gespräche, die Zärtlichkeit oder Geborgenheit, die ich vom Partner bekomme. Es kann sein, dass ich vieles davon mit einem anderen Partner genau so oder gar noch intensiver erleben könnte. Reich machen die *Ziele, die man gemeinsam gemeistert* hat, reich macht der *gemeinsame Blick auf die Kinder*, denen man das Leben geschenkt hat, d. h. die nur dadurch leben, dass man als Paar zueinander gefunden hat. Gewinner ist man aber vor allem auch deshalb, weil man *in der Auseinandersetzung mit dem Partner immer wieder mit sich selbst konfrontiert und zur persönlichen Weiterentwicklung herausgefordert wird*:

So konfrontiert mich, wie weiter oben aufgeführt, das Fremde und Andersartige des Partners mit der eigenen Einseitigkeit und lädt mich ein, vom Partner zu nehmen und mich vielleicht ein Stück weit auf das, was er mir vorlebt und ich bislang vermieden habe, einzulassen. Das Störende und „Anstößige“ des Partners kann für mich zum Anlass werden, eigene Grenzen zu überschreiten und *Neues in mein Leben* und mein Verhalten zu *integrieren*.

Ich werde erwachsener und *gewinne* an *Profil*, wenn es mir gelingt, bei der Aufarbeitung dessen, was in der Partnerschaft schiefging, meinen Teil der Verantwortung zu übernehmen, ggf. auch zur eigenen Schuld zu stehen und die entsprechenden Konsequenzen zu tragen.

Ohne jeden Zweifel ist es ein *Gewinn an Autonomie und Freiheit*, in der Auseinandersetzung mit dem Partner das Ausmaß der Bindungen und Verstrickungen mit der Herkunftsfamilie zu erkennen und mich aus verhängnisvollen oder einschränkenden Loyalitäten zu lösen.

Wenn die Partner anlässlich einer Krise entdecken, dass in ihrem Leben, in ihrer Partnerschaft etwas Neues aufbrechen will, wenn sie in Berührung kommen mit ihrer Vision und ihren Träumen vom Leben, dann tun sie einen wichtigen *Schritt in Richtung auf mehr Selbstverwirklichung*.

Wer sich vom Partner innerlich bereits verabschiedet hat, mag vielleicht Ehe nur als Fessel erleben. Wer dagegen bereit ist, sich auf den Partner und die Auseinandersetzung mit ihm einzulassen, wird im Miteinander der Ehe stets

auch mehr zu sich selbst geführt und kann gerade dadurch neue Möglichkeiten und Freiheiten für sich gewinnen.

Gewiss hinterlassen Krisen, Streit und Verletzungen häufig auch *schmerzhafte Spuren und Narben,* führen zu einem Verlust an Innigkeit und lassen die Partner im Umgang miteinander vorsichtiger sein, aber sie geben im Nachhinein der Bindung eine größere Tiefe, der Partnerschaft sozusagen ein höheres spezifisches Gewicht. Gleichzeitig bewahren sie die Paare davor, sich zum Richter über diejenigen zu machen, deren Ehe gescheitert ist. Ehe bedarf der Nahrung, aber es ist klar, dass man Liebe, Zuneigung und Zärtlichkeit nicht herbeizwingen kann. Man kann den Boden dafür bereiten, dass diese Anziehungskräfte vielleicht wieder wachsen können, aber eine Garantie dafür gibt es nicht. Die Liebe zweier Menschen ist stets auch ein Geheimnis, das alle Regeln und alles Machbare transzendiert.

Literatur

Jellouschek, H.: Die Kunst als Paar zu leben, Zürich/Stuttgart, 7. Aufl. 1995.

Jellouschek, H.: Beziehung und Bezauberung. Wie Paare sich verlieren und wieder finden, gespiegelt in Märchen und Mythen, Stuttgart 2000.

Wilbertz, N.: 25 Jahre Ehe – Der lange Weg im Miteinander zu sich selbst, in: Mielenbrink, E./Polednitschek-Kowallick, E.: Gemeinsam auf dem Weg, Kevelaer 2001.

Hans Jellouschek

Paarberatung und Paartherapie*

Die Scheidungsraten in den westlich geprägten Ländern sind hoch. Ein Drittel bis zur Hälfte aller Ehen wird wieder geschieden. Die Ursache dafür wird häufig in der Oberflächlichkeit, Genusssucht und im Mangel an Verbindlichkeit gesehen und beklagt. Dies trifft allerdings keineswegs zu. Die Sehnsucht nach einer verbindlichen, lebenslangen Beziehung ist heute ausgeprägter denn je. Freiheit und Autonomie sind gewiss grundlegende Bedürfnisse, aber ebenso grundlegend ist das Bedürfnis nach Geborgenheit und Stabilität, die aber immer mehr verloren gehen. Der verwandtschaftliche Zusammenhalt, die kleine Gemeinde, in der jeder jeden kennt, sowie der Arbeitsplatz in Firmen überschaubarer Größe, in der sich der Einzelne noch unentbehrlich fühlen könnte – all das ist in fortschreitender Auflösung begriffen. Der einzige Ort, an dem Intimität, Nähe, Geborgenheit noch erlebbar werden, ist immer ausschließlicher die Paarbeziehung bzw. Familie. Von daher ist es verständlich, möglicherweise auch für viele überraschend, dass zum Beispiel in einer Hamburger Untersuchung aus dem Jahr 2000 ganze 83 Prozent der 30-jährigen den dezidierten Wunsch äußerten, mit ihrem Partner „ein Leben lang zusammenzubleiben“ (Schmidt 2004, 98f.).

Warum Eheberatung und Paartherapie?

Warum gehen dann trotzdem so viele Ehen auseinander? Dies hat wohl einen doppelten Grund. Zum einen schützen immer weniger „beziehungsfremde“ Faktoren den Zusammenhalt: Man braucht einander häufig nicht mehr zur Existenzsicherung, man ist im Fall einer Trennung kaum noch gesellschaftlichen Sanktionen ausgesetzt, weltanschauliche Gründe verlieren ihre „Bindekraft“ ebenfalls immer mehr. Zum anderen aber sind unsere Ansprüche an die zwischenmenschliche Qualität der Partnerbeziehung – verglichen mit früheren Jahrzehnten – bedeutend höher. Ob ein Paar sich trennt oder zusammenbleibt, entscheidet sich heute immer ausschließlicher daran, ob die Partner ihr Zusammenleben befriedigend erleben oder nicht. Es kommt auf ihre subjek-

---

* Zuerst erschienen in: Stimmen der Zeit 225(132), Heft 9/2007, 606–618.

tiven und individuellen Fähigkeiten an, den Zusammenhalt zu sichern und Trennung zu vermeiden.

An diesem Punkt wird die Wichtigkeit therapeutisch-beratender Arbeit mit Paaren deutlich. Immer mehr Menschen fühlen sich bei der „Beziehungsarbeit“ überfordert und suchen Unterstützung auf ihrem Weg als Paar. Eine Antwort darauf war die Einrichtung von entsprechenden kirchlichen Beratungsstellen in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Um zu vermitteln, was unter Paarberatung und Paartherapie heute zu verstehen ist, möchte ich darum einen Blick auf die Geschichte dieser Dienstleistung werfen. Da meine eigene Berufsbiographie als Paartherapeut sehr parallel zu dieser Entwicklung verläuft, möchte ich diese mit den Stationen meines eigenen Lernprozesses illustrieren.

Die erste Phase:
Kirchliche Eheberatung – Tiefenpsychologische Ansätze

Als bei mir der Gedanke aufkam, mich als Eheberater ausbilden zu lassen, war ich in einer kirchlichen Bildungseinrichtung tätig und für theologische Erwachsenenbildung zuständig. Meine Motivation für den Berufswechsel war, dass ich auf diesem Weg näher an die Nöte der Menschen heranzukommen hoffte, als es mir mit meiner zwar sehr modernen, aber doch sehr akademischen Theologie gelang. So absolvierte ich von 1973 bis 1975 eine zweijährige Eheberaterausbildung. In Deutschland gab es damals schon zahlreiche Eheberatungsstellen in kirchlicher (evangelischer wie katholischer) Trägerschaft. Vor allem in der katholischen Eheberatung stand das Ziel im Vordergrund, Ehen vor Trennung zu bewahren und deren Stabilität zu festigen.

Im Lauf der Jahre hatte sich die Arbeit an diesen Stellen durchaus professionalisiert. Es ging nicht mehr darum, dieses Anliegen mit wohlgemeinten hausgemachten Ratschlägen zu verfolgen. An den Beratungseinrichtungen waren Theologen, Psychologen und in anderen Berufen erfahrene Frauen und Männer angestellt, die allesamt eine zwei- oder mehrjährige Zusatzausbildung dafür absolviert hatten. Dass diese tiefenpsychologisch ausgerichtet war, war quasi selbstverständlich. Damit aber war gegeben, dass die Beratung als Einzelberatung konzipiert war – nach dem Vorbild der tiefenpsychologischen Psychotherapie. In der weit überwiegenden Zahl bestand die Klientel damals aus Frauen, die sich wegen Eheschwierigkeiten meldeten. Es ging dabei wesentlich darum, den eigenen Anteil an den Problemen zu erkennen, diese an ihren Ursprung in der Kindheit zurückzuverfolgen, dadurch tiefere

Einsichten in die Zusammenhänge zu gewinnen und daraus neues Verhalten dem Partner gegenüber zu entwickeln.

Zweifellos ist es bei Paarproblemen nach wie vor wichtig, den eigenen Anteil zu erkennen und die Schuld nicht einfach dem Partner zuzuschieben. Dennoch hatte dieses Vorgehen einige Nachteile: Der Berater oder die Beraterin lernte das Problem nur aus der Sicht des einen Partners, meist eben der leidenden Frau, also recht einseitig kennen. Dies barg vor allem die Gefahr, dass der Beratende zum Bündnispartner „gegen“ den nicht anwesenden Mann wurde und eine Art „Zwei gegen einen“-Situation entstand, die den Partner außerhalb ließ und ihm nicht gerecht wurde. Außerdem wurden die Beratungsprozesse häufig zeitlich sehr lang – und waren doch keine „richtigen“ Psychoanalysen. Ein Nachteil dieses Ansatzes war schließlich auch die Gefahr einer übermäßigen „Defizitorientierung“, d. h. der Aufmerksamkeitsfokus wurde darauf gelenkt, inwiefern der Problemanteil des Ratsuchenden auf die erlebten Defizite in dessen Herkunftsfamilie zurückzuführen war.

Ich erinnere mich an manche Fallbesprechung im Beraterteam, bei der sich die Kolleginnen und Kollegen gegenseitig schier überboten, immer noch „tiefer“ sitzende seelische Komplexe hinter den konkreten Schwierigkeiten des besprochenen „Falles“ zu entdecken. Gewissermaßen war es eine Art Dogma: „Je tiefer, desto besser“ – wobei man damit in ein Dilemma geriet, denn je tiefer die Problematik erfasst wurde, um so mehr hätte der Klient eigentlich eine „richtige“ Therapie, nämlich eine Psychoanalyse gebraucht, die man ihm aber aufgrund der eigenen Ausbildung „nur“ als Berater und in der konkreten Situation einer Beratungsstelle nicht angedeihen lassen konnte.

Wesentlich neue Impulse erhielt die kirchliche Eheberatung seinerzeit durch drei Wissenschaftler und Psychotherapeuten, die ebenfalls auf der Basis der Tiefenpsychologie arbeiteten und forschten, jedoch neue Akzente setzten, nämlich *Horst Eberhard Richter* (1970), und *Helm Stierlin* (1978) in Deutschland sowie *Jürg Willi* (1975) in der Schweiz. Richter sprach nicht mehr vom Einzelpatienten, sondern vom „Patient Familie“. Willi stellte mit seinem ersten Werk „Die Zweierbeziehung“ das Paar als Paar in den Mittelpunkt. Beide richteten den Blick somit vom Einzelnen auf das soziale System, dem er angehörte.

Damit rückte das Beziehungsgefüge zwischen den Menschen in den Blick und die Wechselwirkung, die sie aufeinander ausübten. Psychische Defizite und problematisches Verhalten erschienen nicht mehr nur als Sache des Einzelnen und seiner problematischen individuellen Geschichte. Vielmehr ging

der Blick auch auf das Zusammenspiel der Familienmitglieder oder Partner in der Gegenwart, auf ihre „Kollusion“, wie der zentrale Begriff bei Willi hieß. Nicht nur der Einzelne zum Beispiel ist „narzisstisch“, „oral“, „anal“ oder „ödipal“ fixiert, sondern es gibt die Paarbeziehung als „narzisstische“, „orale“ Kollusion usw. Der Narzisst, der bewundert werden will, spielt mit einem „Ko-Narzissten“ zusammen, der ihn bewundert, der oral Versorgung Suchende mit einem Über-Versorgenden usw. Beide Partner agieren jeweils aus sehr unterschiedlich erscheinenden Positionen, der eine aus einer „progressiven“, der andere aus einer „regressiven“, aber es geht bei beiden um dasselbe Problem, in dem sie sich – einander gegenseitig verstärkend – fixieren. Dies den Partnern einsehbar und nachvollziehbar zu machen, ist bei Willi der Hauptweg, das negative Zusammenspiel aufzulösen.

Das Buch „Die Zweierbeziehung“ erschien 1975, im zweiten Jahr meiner Eheberaterausbildung. Im letzten der acht Workshops meines Kurses wurden wir bereits mit diesem Ansatz vertraut gemacht und auch mit der Idee, nicht nur mit dem Einzelnen, sondern mit dem Paar als Ganzem zu arbeiten, da es ja höchst sinnvoll erschien, die konflikthafte Wechselwirkung beiden Partnern deutlich zu machen. Der Hauptfokus blieb bei diesem Ansatz allerdings ebenfalls pathologie- und vergangenheitsorientiert, insofern man darauf achtete, inwiefern sich die Partner gegenseitig in ihren aus der Kindheit mitgebrachten psychischen Defiziten fixierten.

Mehrere wichtige Auswirkungen aber hatten die Arbeiten dieser drei Forscher, die alle Ärzte und Psychotherapeuten waren: Die Arbeit mit Paaren wurde aus der Nische „Eheberatung“ herausgeholt und als eine Form der Therapie definiert. Außerdem ging es nicht mehr „nur“ um Ehe-*Rettung*, sondern in erster Linie um die Auflösung solcher Kollusionen, selbst wenn dies schließlich auch zu einer Trennung führen sollte. Auch an den kirchlichen Eheberatungsstellen wurde die Arbeit in diesem Sinn weiter professionalisiert, und allmählich wurde es auch hier gängige Praxis, mit beiden Partnern gleichzeitig zu arbeiten.

Die zweite Phase: Systemische Sicht- und Vorgehensweisen

In den 70er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts fanden in Deutschland – aus den Vereinigten Staaten von Amerika kommend – auch andere, neue Therapieformen immer größere Beachtung. Ich kam damit durch meine zweite Frau Margarete Kohaus in Berührung. Sie hatte sich am ersten Familienthe-

rapie-Institut, das es in Deutschland gab – in Weinheim (Leitung: Maria Bosch) – in Familientherapie ausbilden lassen. Die amerikanische Schirmherrin dieses Instituts war *Virginia Satir*. Sie verband Ansätze der Humanistischen Psychologie mit Konzepten der systemischen Therapie, die in den USA schon in den 50er Jahren mit unterschiedlichen Akzenten und Vorgehensweisen entwickelt worden waren. Ein Zentrum dieser Entwicklung war das berühmte kalifornische *Palo Alto Institut* unter der Leitung des Österreichers *Paul Watzlawick*.

In der frühen Zeit der Familientherapie stand im Mittelpunkt des Interesses das auffällig gewordene Kind. Darum ging es den Therapeuten damals um die Erwachsenen hauptsächlich als Eltern, nicht so sehr als Paar. Man verstand sich in Theorie und Praxis in Antithese zur Psychoanalyse und zwar in zweierlei Hinsicht: Das problematische Kind wurde als „Symptomträger", d. h. als jemand verstanden, in dessen Symptom sich ein krankes Beziehungsgefüge zum Ausdruck bringt. Darum arbeitete man konsequenterweise nicht mit dem einzelnen Kind, sondern mit dem ganzen System und lud alle Familienmitglieder – Eltern und Geschwister – miteinander zu den Therapiesitzungen ein. Man verstand darüber hinaus das problematische oder dysfunktionale Verhalten des Kindes nicht als Ergebnis von vergangenen Ereignissen, zum Beispiel traumatischen Erlebnissen in früheren Lebensjahren, sondern aus dem gegenwärtigen Zusammenspiel der Familienmitglieder. Schulschwierigkeiten etwa entwickelt ein Junge, „weil" er spürt, dass Vater und Mutter immer mehr auseinanderdriften und somit eine Scheidung droht. Mit seinen Schwierigkeiten erreicht er, dass sich die Eltern in der gemeinsamen Sorge um ihn wieder zusammentun, er sorgt also für den Erhalt des Gesamtsystems. Es war nach diesem Ansatz nicht mehr nötig und auch nicht hilfreich, in der individuellen Vergangenheit des Einzelnen nach Ursachen seiner Störung zu suchen, sondern das gegenwärtige Zusammenspiel der Familienmitglieder musste so verändert werden, dass der Symptomträger sein Symptom „nicht mehr nötig hatte" und es darum aufgeben konnte: Wenn den Eltern geholfen wird, ihre Beziehung zu stabilisieren, dann „braucht" das Familiensystem die Schulschwierigkeiten des Sohnes nicht mehr, und er kann sie aufgeben.

Dieser systemische Grundgedanke wurde nach und nach auch auf Paare übertragen: Man braucht und soll mit den Partnern nicht in deren individuelle Vergangenheit zurückgehen und dort nach den Ursachen der Schwierigkeiten fahnden. Das Problem des einen Partners resultiert aus der Art des gegenwär-

tigen dysfunktionalen Zusammenspiels beider miteinander. So ist eine depressive Frau beispielsweise nicht aufgrund bestimmter Erfahrungen in ihrer Herkunftsfamilie depressiv, vielmehr ist ihre Depression eine Art Protest gegen das unterdrückende Verhalten ihres Mannes. Sie ist nicht individuell krank, sondern Symptomträgerin der Beziehung, die in dem Sinn „krank“ ist, dass beide ihre Konflikte nicht offen und konstruktiv auszutragen vermögen. Dadurch „produzieren“ sie miteinander die Depression der Frau. Man muss ihnen also zu offener Auseinandersetzung helfen, dann „braucht“ die Frau die Depression nicht mehr.

Diese Sicht- und Vorgehensweisen leuchteten mir sehr ein, blieben sie doch sehr nahe an der täglichen Realität der Paare, anderseits versprachen sie wegen der Ausklammerung der individuellen Vergangenheit eine viel kürzere Therapiedauer. Zudem ergaben sich für mich viele praktische Anwendungsmöglichkeiten, weil ich nach Ausscheiden aus dem kirchlichen Dienst (1978) die Leitung einer neugegründeten Familienberatungsstelle übernehmen konnte. Hier gab es keine „vorgeschriebene“ Theorie und noch keine eingespielten Arbeitsweisen. Wir konnten in der Arbeit mit ganzen Familien und immer häufiger auch mit Paaren die unterschiedlichsten Vorgehensweisen ausprobieren und reflektieren. Dazu holten wir uns Vertreter verschiedener Schulen, die sich auch in der Systemischen Therapie bereits ausgebildet hatten, zu Fortbildungen und Supervisionen ins Haus.

So lernten wir neben dem speziellen „entwicklungsorientierten Ansatz“ *Virginia Satirs* (1975), der vor allem den Zusammenhang zwischen dysfunktionalen Interaktionsmustern der Partner und der Aufrechterhaltung ihres Selbstwertgefühls akzentuiert, und den meine Frau aus ihrer Ausbildung in unser Team einbrachte, den sogenannten „Strukturellen Ansatz“ kennen, der auf *Salvador Minuchin* (1977) zurückgeht. Hier wird vor allem auf die „Struktur“ des Systems geachtet: Das Gesamtsystem „Familie“ besteht aus „Subsystemen“, nämlich dem Subsystem „Eltern“, dem Subsystem „Paar“ und dem Subsystem „Geschwister“. Als wichtig wird die Beachtung der Grenzen betont: Damit sich jeder im System wohlfühlt und keine Auffälligkeiten entwickeln „muss“, braucht das Gesamtsystem nach außen klare Grenzen. Aber auch jedes der Subsysteme muss klar vom anderen abgegrenzt sein; klar heißt: nicht starr, aber auch nicht verschwommen. Wenn sich die Frau beispielsweise mit der Tochter heimlich verbündet, wird die Generationengrenze zwischen dem Kinder- und Elternsystem verwischt und damit „verletzt“, und zum Ehepartner bzw. Vater hin entsteht eine starre Grenze, weil der Mann als

Partner und Vater quasi „ausgeschlossen“ wird. Krankheitssymptome oder dysfunktionale Verhaltensweisen sind Symptome starrer und/oder verwischter Grenzen im Familiensystem. Sie können dann aufgegeben werden, wenn klare und zugleich durchlässige Grenzen durch die Therapie (wieder) hergestellt werden. Hauptsächlich nach diesem Ansatz arbeitend initiierten wir an der erwähnten Beratungsstelle damals ein vier Jahre dauerndes Therapieprojekt mit Stieffamilien, wobei uns eine ehemalige Mitarbeiterin von Minuchin so weit unterstützte, dass wir daraus eine der ersten Publikationen über die speziellen Eigenarten und Problemkonstellationen der „Patchworkfamilie“, wie man heute häufiger sagt, veröffentlichen konnten (Krähenbühl u. a. 1986).

Etwa zu derselben Zeit lernten wir auch den systemischen Ansatz kennen, den *Mara Selvini* (1977) und ihre „Mailänder Schule“ entwickelt hatten. Ebenfalls zurückgreifend auf amerikanische Systemtheoretiker und Therapeuten, hatten sie und ihr Team eine ganz spezielle Sicht- und Vorgehensweise für menschliche Systeme entwickelt. Hier stand weniger „die Struktur“ des Systems im Mittelpunkt des Interesses, als vielmehr „der Prozess“: Sie gingen von dem Grundsatz aus, dass lebende Systeme vor allem durch ihre „Selbstorganisation“ gekennzeichnet sind, die darauf aus ist, das System im Gleichgewicht, in „Homoeostase“ zu halten. Aus Angst, dass durch die unterschiedlichen Herausforderungen von innen oder außen dieses Gleichgewicht gestört wird, neigen in dieser Sicht Familien dazu, stereotype und einengende Beziehungsmuster zu entwickeln, die sich auch in psychischen Krankheiten, Süchten oder dergleichen Störungen einzelner Familienmitglieder auswirken.

Aber auch umgekehrt gilt: Das Kind, der „identifizierte Patient“, provoziert mit seinem Symptom seinerseits bei den anderen Familienmitgliedern die Herausbildung starrer Interaktionsmuster, die vor Veränderung „schützen“. Zum Beispiel bindet das Kind durch seine Verhaltensauffälligkeit die Mutter und ihre Fürsorge an die Familie, wodurch es – sozusagen im Interesse des Gesamtsystems – verhindert, dass die Mutter mehr Eigenständigkeit entwickelt und damit das bisher erreichte Gleichgewicht der Familie ins Wanken bringt. Es handelt sich also um kein einseitiges, „monokausales“, Bedingungsverhältnis, sondern ein gegenseitiges, „zirkuläres“: Die Familienmitglieder verstärken sich wechselseitig („zirkulär“) in der Ausformung von Verhaltensmustern, die Veränderung und Entwicklung verhindern. Den „Mailändern“, wie wir sie nannten, kam es darauf an, durch „verstörende“

Interventionen diese erstarrten und sich selbst verstärkenden Abläufe zu unterbinden. Zum Markenzeichen dieser Richtung wurde die sogenannte „paradoxe Intervention“, eine irritierende Verhaltens-“Verschreibung“ an die Familie durch den oder die Therapeuten. Zum Beispiel wurden die Eltern eines erwachsenen Sohnes, der die Ablösung vom Elternhaus verweigerte, aufgefordert, ihn gerade nicht zu drängen, sich doch endlich auf den Weg zu machen. Im Gegenteil sollten sie die Passivität des Sohnes scheinbar dadurch unterstützen, dass sie ihn im Bett hielten und rund um die Uhr intensiv versorgten. Was in der Familie ohnehin geschieht, nämlich den Sohn „überzuversorgen“, wird in der paradoxen Intervention so gesteigert („Symptom-Verschreibung“), dass ein Ausbruch daraus förmlich provoziert wird. So sollen die *Selbstheilungskräfte* des Systems freigesetzt und soll dem Symptomträger ermöglicht werden, sein Symptom aufzugeben.

In Deutschland wurde diese Sicht- und Arbeitsweise vor allem durch *Helm Stierlin* (1997) bekannt, der sich von seiner ursprünglich tiefenpsychologischen Sichtweise den Mailändern zugewandt hatte und mit seiner „Heidelberger Gruppe“ diesen Ansatz weiter entwickelte und in Deutschland sehr bekannt machte. Ich konnte mich zwar – wie viele meiner Kollegen – mit dem Vorgehen der „paradoxen Interventionen“ nicht ganz anfreunden, aber drei Charakteristika dieses Ansatzes schienen mir sehr Gewinn bringend und beeinflussten meine weitere berufliche Entwicklung erheblich.

1. *Ressourcenorientierung*: Das dysfunktionale, krankhafte oder abweichende Verhalten des Einzelnen wird hier deutlich in einen *positiven Kontext* gestellt, „positiv konnotiert“: Es wird nicht als „krank“ interpretiert, es dient vielmehr, wenn auch einseitig, einer Grundtendenz alles Lebendigen, nämlich der Erhaltung des Systemgleichgewichts. Es hat also „eine positive Absicht“.

2. *Zirkularität:* Es gibt nie nur einen „monokausalen Zusammenhang“, nämlich zum Beispiel einen Täter und ein Opfer. Vielmehr sind die Dinge zirkulär zu sehen: Nicht die chronische Stummheit des Mannes verursacht die Wut der Frau. Vielmehr gilt auch umgekehrt: Die Wut der Frau „macht“ den Mann stumm. Dies wiederum veranlasst die Frau zu noch größerer Wut, was ihn noch mehr verstummen lässt. Paare sind allein oft überfordert, aus der Eigendynamik solcher Teufelskreise auszusteigen. Es braucht die Intervention eines Dritten (des Therapeuten), die deshalb manchmal auch sehr direktiv ausfallen muss, nicht nur interpretierend-zurückhaltend wie in der tiefenpsychologischen Einzeltherapie.

3. *Selbstheilungskräfte:* Man muss den Menschen in einem sozialen Gefüge nicht „vorschreiben“ oder Ratschläge geben, was sie „besser“ und „anstatt“ machen sollen. Wenn es gelingt, die einengenden Beziehungsabläufe und negativen Interaktionsspiralen zu blockieren, dann entsteht vielleicht kurzfristig ein Durcheinander, aber gerade dieses weckt die Selbstheilungskräfte des Systems, sich neu und besser zu organisieren, und zwar so, dass wieder Entwicklung möglich wird und Krankheitssymptome aufgegeben werden können.

Großen Einfluss auf die „Systemtherapie“, wie man dieses Vorgehen inzwischen nannte, gewann in dieser Zeit auch die Philosophie des *Konstruktivismus* (v. Glasersfeld 1981). Dessen Grundgedanke ist, dass wir im Reden und Denken keineswegs die Wirklichkeit nur reflektieren, sondern sie vielmehr auch „konstruieren“: Der eine sieht und beschreibt seine Krankheit als destruktiven Schicksalsschlag und wird dadurch depressiv; der andere interpretiert sie als Herausforderung und entdeckt dadurch viele neue Dinge im Leben. Aus diesem Grundgedanken entwickelte sich die so genannte „narrative Therapie“ in der Arbeit mit Paaren und Familien: Es geht darum, Menschen anzuregen, über das, worüber sie traurige, verzweifelte usw. Geschichten erzählen, neue Geschichten zu finden und zu „er-“finden, die ihnen positivere Sichtweisen vermitteln und ihnen so eine neue Wirklichkeit schaffen (White 1990). Auch der so genannte „Lösungsorientierte Ansatz“ (de Shazer 1988) war von daher inspiriert: Das lange Reden über Probleme macht diese erst groß und unüberwindlich, darum soll sich der Therapeut nicht damit, sondern nur mit den Lösungsvorstellungen der Paare befassen und diese fördern.

Bei der Systemischen Therapie und somit auch bei der systemischen *Paar*therapie handelte es sich also keineswegs um einen einheitlichen Ansatz. Verschiedene Akzentsetzungen und Vorgehensweisen existierten nebeneinander, konkurrierten miteinander und inspirierten sich gegenseitig.

Die dritte Phase: Integrative Konzepte

Die Gegenwarts- und auch die Ressourcenorientierung der „Systemiker“ provozierte bei den tiefenpsychologisch orientierten Therapeuten und Beratern oft den Einwand, dieses Vorgehen sei „oberflächlich“, zu wenig „tiefgehend“. Die Systemiker wieder kritisierten am tiefenpsychologischen Ansatz häufig, dass er „Problem-Trance“ bewirke: Wenn man sich ständig mit den Defiziten beschäftigt und immer noch tiefer liegende Ursachen erforscht,

verstärkt man gerade das, was man eigentlich loswerden will. Dieser Antagonismus – manchmal verschärft durch „Besitzstandswahrung“ der einen und die Entdeckerfreude der anderen Seite – begann sich aber nach einigen Jahren allmählich aufzulösen, weil immer mehr Kolleginnen und Kollegen in der Verbindung beider Ansätze einen Gewinn sahen und die angebotenen Fortbildungen auch immer häufiger integrativ konzipiert wurden.

Eine von unseren Supervisorinnen war *Rosemarie Welter-Enderlin*, die in Meilen am Zürichsee ein „Institut für systemische Beratung und Therapie“ gegründet hatte. Sie zeigte uns zum ersten Mal auf, wie fruchtbar sich systemische Gegenwarts- und tiefenpsychologische Vergangenheitsorientierung ergänzen können, genauso wie auch die verschiedenen systemischen Ansätze je nach spezieller Situation des Paares miteinander fruchtbar verbunden werden konnten. Stichwortartig aufgelistet können diese wechselseitigen Ergänzungen folgendermaßen charakterisiert werden (vgl. Welter-Enderlin 2007).

1. *Das System und der Einzelne*: Generell ist – vor allem bei der Arbeit mit Paaren – zu beachten: Trotz der Eingebundenheit des Individuums ins System, kann der Einzelne nicht nur als davon abhängiger „Bestandteil“ gesehen werden. Nicht nur das *soziale System* bestimmt das *Individuum*, sondern auch umgekehrt. Das Individuum ist nicht nur eine Funktion des Systems. Seine Autonomie und Individualität muss ebenfalls im Fokus der Aufmerksamkeit des Therapeuten bleiben. Darum kann es phasenweise durchaus sinnvoll, ja nötig werden, nicht nur mit dem System (dem Paar), sondern auch mit den Einzelpersonen, dem Mann und der Frau, zu arbeiten.

2. *Gegenwart und Vergangenheit*: Deshalb ist auch nicht nur *Gegenwarts*orientierung angesagt und die Bearbeitung dysfunktionaler Beziehungsmuster im Hier und Jetzt, denn die beiden Partner haben auch eine individuelle Geschichte, welche die Gegenwart beeinflusst. Der Blick in die *Vergangenheit* öffnet den Zugang zu den zentralen Lebensthemen der Partner, die in der Paarbeziehung oft eine bedeutende Rolle spielen. Allerdings ist beim Blick in die Herkunftsfamilien wieder keine „monokausale“ Betrachtungsweise angezeigt, sondern die Beachtung des wechselseitigen Zusammenspiels aller Familienmitglieder. Ebenso ist zu beachten, dass die Herkunftsgeschichte der Paare nicht nur *Defizite* enthält, sondern auch viele *Ressourcen*. Vergangenheitsarbeit mit den Partnern lässt nicht nur deren Probleme und Kollusionen besser verstehen, sondern erweitert auch deren Möglichkeiten durch das Entdecken bisher noch nicht entdeckter Ressourcen.

3. *Homoeostase und Transformation*: Der „Problem-“ oder „Symptomträger“ muss nicht ausschließlich als „Stabilisator“ des Systems gesehen werden nach dem Motto: „Die Frau sorgt mit ihrer Depression dafür, dass der Mann es nicht wagt, sich von ihr zu trennen.“ Vielmehr kann das Symptom auch als *Entwicklungsherausforderung*, als „Vorbote der Veränderung“ (Welter-Enderlin) aufgefasst werden: In ihrer Depression etwa zeigt die Frau, dass es so nicht mehr weitergeht und deshalb Veränderung angesagt ist. Das Symptom wird damit in eine Transformations-Perspektive hineingestellt und nicht mehr (nur) als Funktion der Homoeostase gesehen: „Zu welcher Veränderung (Entwicklung) fordert das Symptom (das Problem) die Partner heraus?“

4. *Zirkularität und Monokausalität*: Nicht immer „kreieren“ die Partner zirkulär das Problem, so dass sie immer beide dafür verantwortlich sind. Manchmal wird das Problem auch von einem Partner einseitig in die Beziehung hineingebracht, zum Beispiel bei einer chronischen Erkrankung wie Krebs, die nicht, jedenfalls nicht nur, auf eine destruktive Interaktion der Partner zurückgeführt werden kann bzw. darf nach dem Motto: „Weil ihr so schlecht miteinander umgeht, hat der eine von euch beiden Krebs gekriegt.“ Diese – inzwischen recht verbreitete – Sicht macht einen der Partner oder beide zu Schuldigen an der Krankheit. Die Sichtweise der Zirkularität und Wechselseitigkeit darf hier nicht auf die Entstehung der Krankheit angewandt werden, wird aber wieder aktuell für die Frage der Krankheitsbewältigung: Wie wirken beide im Umgang mit der Krankheit zusammen und wie kann dieses Zusammenwirken konstruktiv gestaltet werden?

5. *Wirklichkeitskonstruktion und „harte Fakten“*: Die Auffassung, dass Menschen in Systemen sich ihre „Wirklichkeit selbst konstruieren“, hat ihre Grenzen. Manchmal sind sie auch mit sehr realen Macht- und Unrechtsverhältnissen konfrontiert, die sich nicht durch neue Sichtweisen „wegkonstruieren“ lassen, so wichtig es zweifellos ist, die Dinge auch aus neuen, ungewohnten Perspektiven zu betrachten und so ein anderes – zum Beispiel aktiveres und initiativeres – Verhältnis zu ihnen zu gewinnen.

6. *Positive Sichtweisen und mitfühlende Begleitung*: Ressourcenorientierung und *postive Sichtweisen* bedeuten nicht, die Abgründe des Lebens, auch des Zusammenlebens – durch „positives Denken“ etwa – auszublenden oder rosa zu übertünchen. Das Leiden der Menschen an ihren Problemen muss gesehen, ernst genommen und empathisch angenommen werden. Gerade das kann Entwicklung und Reifung ermöglichen. Darum ist der Therapeut kein „Veränderungs-Ingenieur“ und auch nicht allein auf „Lösungen“ fixiert, sondern

vor allem einfühlsamer und mitfühlender Begleiter, der durch seine Empathie mit dem Leiden der Partner die Sicherheit schafft, die diese brauchen, um sich verstanden zu fühlen und daraus mutige Veränderungsschritte zu wagen.

Systemisch-integrative Paartherapie/Paarberatung

In Zusammenarbeit mit Rosemarie Welter-Enderlin, durch eigene Praxis und vor allem auch durch meine Tätigkeit in der Fortbildung von Kollegen in „integrativ-systemischer Paartherapie“, wie ich es seit kurzem nenne, habe ich daraus mein eigenes Paartherapiekonzept entwickelt (Jellouschek 2005). Ich möchte es stichwortartig darstellen – nicht als *das* Paradigma, sondern lediglich als ein Beispiel von Paarberatung/Paartherapie dieser dritten, integrativen Phase.

Wenn ich Paare als Systeme betrachte, dann heißt das einmal, dass ich mir – entsprechend dem systemischen „Grundkonsens“ – bewusst bin, wie stark Partner sich wechselseitig beeinflussen und deshalb meist nicht der eine Täter und der andere Opfer ist, sondern in der Regel *beide miteinander ihr Problem kreieren*. Zum zweiten: Paare als „menschliche Systeme“ zu sehen heißt, sie in ihrer *Entwicklung über die Zeit hin* zu betrachten. Sie leben in der Gegenwart, haben eine gemeinsame und individuelle Vergangenheit und leben mit Hoffnungen und Wünschen auf die Zukunft hin, und auch diese drei Zeitdimensionen beeinflussen sich wechselseitig: In der Gegenwart leidet das Paar, weil die Frau ihre ausschließliche Bezogenheit auf ihren Mann diesem zum Vorwurf macht; sie möchte deshalb in eine Zukunft mit mehr Autonomie aufbrechen, aber es gelingt nicht, denn beide sind in alten Rollenbildern ihrer Herkunftsfamilien in der Vergangenheit verhaftet. Deshalb schaffen sie es nicht, ihre Beziehung im Sinn von mehr Autonomie weiter zu entwickeln. Entwicklung bedeutet Veränderung, Veränderung gefährdet aber das erreichte Gleichgewicht.

Paare wollen beides: *Homoeostase* (Gleichgewicht) und *Transformation* (Veränderung). Beides sind Grundbedürfnisse, die aber leicht in Konflikt miteinander geraten. Diese Sichtweise ermöglicht einen grundlegend positiven Zugang zu Paarproblemen: Sie macht Konflikte als Entwicklungskrisen sichtbar, die (noch) nicht gut bewältigt werden. Wo Krisen auftauchen, wird also nötige Entwicklung signalisiert. Dies gilt nicht nur bei „vorhersehbaren“ kritischen Lebensereignissen und Lebensübergängen (von der Familien- in die Nachfamilienphase z. B.), sondern man kann diese Perspektive auch für unvorhersehbare kritische Ereignisse nutzbar machen: Die Krise eines plötz-

lich notwendig gewordenen Ortswechsels, der alle aus ihrer gewohnten Umgebung herausreißt, kann auch zur Herausforderung genutzt werden, neue Möglichkeiten der Paarbeziehung zu realisieren. Oder: Die Außenbeziehung eines der Partner kann das Paar dazu bringen, sich über die Seiten ihrer Liebe klar zu werden, die sie vernachlässigt haben. So können sie sich durch die „Affäre“ herausfordern lassen, sich neu auf den Weg zu machen.

Am Anfang einer Paartherapie kommt es darauf an, das Paar hinsichtlich seines konkreten Konflikts für eine solche entwicklungsorientierte Sichtweise zu gewinnen. Technisch gesprochen versuchen wir dies in der Erarbeitung einer gemeinsamen Problembeschreibung, in der die Entwicklungsperspektive deutlich wird. Das ist der wesentliche Inhalt des Erstgesprächs und des „Therapievertrages“. In den folgenden gemeinsamen Sitzungen geht es dann – abstrakt gesprochen – um die entsprechende „Neuorganisation“ des Paares, welche die angesprochene Entwicklung ermöglicht. Dieser Prozess bezieht die drei Zeit-Dimensionen – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – mit ein und pendelt dabei zwischen vier verschiedenen Ebenen:

1. *Gegenwartskontext:* Die Ebene der *Interaktion* der Partner. Obwohl auf dieser Ebene allein ein Paarproblem selten zu lösen ist, ist es dennoch nützlich und manchmal nötig, dem Paar zu helfen, seine Interaktion im Sinn einer fairen und partnerschaftlichen Kommunikation zu verbessern und so zu einer fruchtbareren Auseinandersetzung mit dem „Dritten“ (dem Problem) zu kommen. Hier haben kommunikationspsychologische Vorgehensweisen ihren Platz.

Die Ebene der gegenwärtigen *Selbstorganisation* als Paar: Häufig zeigen sich Paarkonflikte als Unausgewogenheiten und Polarisierungen im täglichen Leben. Der eine lebt „nur“ seine Individualität, wodurch der andere meint, sich ausschließlich für Gemeinsamkeit und Beziehung einsetzen zu müssen (Polarität von Autonomie und Bindung); oder einer will immer nur bestimmen, wodurch der andere provoziert wird, sich zu verweigern (Polarität von Bestimmen und Sich Anschließen); oder einer investiert unablässig in die Beziehung, und der andere lässt sich nur versorgen (Polarität von Geben und Nehmen). Ziel ist hier, durch „Hausaufgaben“ das Paar zu unterstützen, im Sinn einer Gleichwertigkeit der Partner eine lebendige Balance innerhalb der genannten Polaritäten herzustellen. Im praktischen Vorgehen haben verhaltenstherapeutische Aspekte hier ihren Platz.

2. *Vergangenheit:* Unausgewogene Polaritäten gehen häufig auch auf Lernprozesse in der Vergangenheit der Partner zurück und können erst in ihrem

Licht besser verstanden, verständnisvoller angenommen und dadurch auch verändert werden. Dabei sind wieder zwei „Ebenen“ von Bedeutung: die Ebene der *Paargeschichte* und die der *individuellen Geschichte*. Ein genaues Besprechen und Einander-Erzählen der gemeinsamen Geschichte des Paares kann die Partner oft vieles bisher Unverständliche neu sehen, akzeptieren bzw. überwinden lehren, zum Beispiel Verletzungen der Vergangenheit, die in der Gegenwart die Selbstorganisation des Paares noch immer negativ beeinflussen. Hier können therapeutische Rituale sehr hilfreich werden. Nicht selten muss dieser Blick „nach rückwärts“ auch bis in die Herkunftsgeschichte ausgedehnt werden, damit Sinn und Herausforderung des jetzigen Paarkonflikts deutlich werden. Denn oft sollte der Partner – unbewusst – die ungestillten Sehnsüchte erfüllen, die aus den Herkunftsfamilien mitgebracht wurden, womit sich die Partner natürlich auf Dauer einerseits überfordern, sich aber andererseits auch unabweislich mit den aus den Herkunftsfamilien mitgebrachten „unerledigten“ Lebensthemen und Entwicklungsaufgaben konfrontieren. Auf dieser Ebene bekommen auch die tiefenpsychologischen Aspekte ihren bedeutsamen Platz.

3. *Zukunft:* Der Zukunftshorizont umfasst in diesem Konzept gleichsam das gesamte Vorgehen und alle bisher genannten Ebenen. Beim Blick auf die Gegenwart und auf die Vergangenheit des Paares geht es immer darum, Möglichkeiten der Entwicklung in die Zukunft zu finden. Im Konflikt der Gegenwart zeigen sich die aus der Vergangenheit mitgebrachten „Lebensthemen“, die die Partner jetzt wieder aneinander aktivieren, damit hier eine Weiterentwicklung und Reifung in die Zukunft geschieht. In unserer Sicht ist dies immer „der tiefere Sinn“ von Paarkonflikten. Diese Ausrichtung in die Zukunft muss natürlich in ganz konkreten Veränderungsentscheidungen umgesetzt werden – bis dahin, dass Paare einander, auch wenn sie schon lang verheiratet sind, ein neues Eheversprechen geben und einen neuen „Ehevertrag“ miteinander schließen, in dem die gewonnenen Erkenntnisse konkretisiert werden.

Natürlich lässt sich in der Realität dies alles nicht so „kurz und bündig“ abhandeln, wie ich es hier tue. Oft gibt es ein Hin und Her, ein Vor und Zurück, und das Ziel wird in recht unterschiedlichem Ausmaß erreicht. Dieses Ziel lautet, ganz generell formuliert: aus der Stagnation wieder in einen Entwicklungsprozess zu kommen. Wenn es möglich ist, in einen gemeinsamen Entwicklungsprozess, aber wenn es sich herausstellt, dass die gegenseitige Blockierung in der Beziehung nicht mehr auflösbar ist, kann auch die individuel-

le Entwicklung „ohne den anderen“ das Erreichbare sein. Ausschließliches Ziel ist also nicht – wie in der Frühphase der Eheberatung – die Erhaltung der Beziehung, sondern das In-Gang-Setzen von neuer Entwicklung. Wenn dies gemeinsam möglich ist: umso schöner!

Literatur

v. Glasersfeld, E.: Einführung in den radikalen Konstruktivismus, in: Die erfundene Wirklichkeit, hg. v. P. Watzlawick, München 1981, 16–38.

Jellouschek, H.: Die Paartherapie. Eine Orientierungshilfe, Stuttgart 2005.

Krähenbühl, V./Jellouschek, H./Kohaus-Jellouschek, M./Weber, R.: Stieffamilien. Struktur, Entwicklung, Therapie, Freiburg 1986, Neubearbeitung [5] 2001.

Richter, H. E.: Patient Familie, Reinbeck 1970.

Satir, V.: Selbstwert und Kommunikation, München 1975.

Schmidt, G./v. Stritzky, J.: Beziehungsbiographien im sozialen Wandel, in: Familiendynamik 29 (2004), 78–100.

Selvini-Palazzoli, M./Boscolo, L./Cecchin, G./Prata, G.: Paradoxon und Gegenparadoxon, Stuttgart 1977.

de Shazer, S.: Der Dreh. Überraschende Wendungen und Lösungen in der Kurzzeittherapie, Heidelberg 1988.

Stierlin, H.: Delegation und Familie, Frankfurt 1978.

Stierlin, H.: Zum aktuellen Stand systemischer Therapie, in: Familiendynamik 22 (1997), 348–362.

Watzlawick, P./Beavin, J. H./Jackson, D. D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1968.

Welter-Enderlin, R.: Systemische Paartherapie. Eine Fülle von Perspektiven, Heidelberg 2007.

White, M./Epston, D.: Die Zähmung der Monster, Heidelberg 1990.

Willi, J.: Die Zweierbeziehung, Reinbek 1975.

Aufbrüche und Lernerfahrungen

Dominik Blum / Jörg Hilgers

„Machen Sie sich keine Sorgen – wir werden einen Weg finden!“

Lerngeschichten von Begegnungen in Exposure- und Dialog-Programmen in Guatemala

An einem heißen Nachmittag sitzen wir um einen großen Familientisch auf dem Hof von Victor Sebastian. Der alte Herr des Hauses unterhält sich lange mit uns. Im Verlauf des Gespräches stellt sich heraus, dass er glaubt, wir würden uns, wenn wir nicht mit ihm Spanisch sprechen, in Englisch unterhalten. Nein, nein, beteuern wir, Deutsch sei die Sprache, die wir sprechen. Da erklärt der Mann aus Colcojuitz im nordwestlichen Hochland Guatemalas uns sein „Sprachenuniversum“. Es gibt, so sagt er, seine Sprache, Mam, und andere indianische Sprachen – die Leute aus dem nächsten Dorf versteht man in Colcojuitz schon nicht mehr. Dann gibt es Spanisch. Sein Großvater ist beim Straßenbau geschlagen worden, weil er die Befehle der Vorarbeiter nicht verstanden hat. Deshalb hat man damals in Colcojuitz eine Schule gegründet. „Spanisch muss man können!“ – davon ist er überzeugt. „Und die anderen sprechen Englisch!“

Begegnung und Dialog – oder: Motivation durch Berührung!

Wo Menschen sich nicht kennen gelernt haben, wo sie sich nie begegnet sind und sich nicht verstehen – warum und wie sollten sie sich solidarisieren?

Sich zu solidarisieren setzt voraus, der Realität des anderen zu begegnen, sich ihr auszusetzen, auch Position zu beziehen und Handlungsoptionen zu entwickeln. Vielleicht geht es im Kern tatsächlich darum, Lebenswelten in Berührung zu bringen. Solche Solidarisierungsprozesse anzustoßen ist zentrales Anliegen von Exposure- und Dialogprogrammen (www.exposure-dialog.de).

Herzstück eines Exposure-Programms ist die unmittelbare Begegnung mit armen oder gesellschaftlich ausgegrenzten Menschen, das „sich Aussetzen“ (engl.: exposure) und das „Eintauchen“ (span.: inmersíon) in das Leben von Armen, die ihre Lebensrealität zu verbessern suchen. Für eine kurze Zeit, für drei bis fünf Tage, sind die Teilnehmenden, zumeist in Zweiergruppen (ein

Mann und eine Frau) bei einer Familie zu Gast. Sie wohnen bei dieser Familie, in ihrem Haus, erfahren ihren Alltag und erleben ihn mit, soweit die Umstände dies zulassen – im häuslichen Umfeld, bei der Arbeit auf der Kaffeeplantage oder in der Fabrik, beim Gang zum Markt oder beim Treffen einer Selbsthilfeorganisation. Durch Beobachtung, Begegnung und Dialog (und durch eine moderierte, intensive Reflexion der gemachten Erfahrungen) lernen die Teilnehmenden, so gut das in kurzer Zeit möglich ist, die Perspektive der Armen kennen und verstehen etwas besser, unter welchen Rahmenbedingungen und mit welchen Zielen die Menschen selbst Schritte gehen können – gegen Armut, Bildungsausgrenzung und politische Unterdrückung. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sehen die positiven Veränderungen und bekommen ein erstes Gespür für die vielfältigen ökonomischen, kulturellen und politischen Hindernisse wie auch für die Kraft, die es braucht, um sie zu überwinden.

Ein Exposure- und Dialogprogramm kann in dieser Perspektive Persönlichkeitsbildung, Neuorientierung, ja sogar eine innovative Qualifizierungsmaßnahme sein: die Berührung motiviert zu einer „empathischen Intelligenz“, zu einer Sensibilisierung und Orientierung der Teilnehmenden auf ihre *eigene* Verantwortung für Aufgaben der Armutsbekämpfung, für entwicklungspolitische Bildungsarbeit, für internationale Solidarität und einen Dialog zwischen Nord und Süd in den Arbeits- und Kontaktfeldern, aus denen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer kommen und in die sie ja, nach dem Exposure- und Dialogprogramm, auch wieder zurückkehren.

Wir haben die Teilnehmenden über die und in den Hochschulgemeinden gesucht und gefunden. Studierende unterschiedlichster Fachrichtungen und Hochschulseelsorgerinnen und -seelsorger zu motivieren, neu oder vertieft über ihr Engagement im Bereich „Eine-Welt-Arbeit“, internationale Solidarität und Nord-Süd-Dialog nachzudenken, setzt voraus, sie mit der Lebensrealität, mit der solidarisch zu sein ihnen aufgegeben ist, tatsächlich in Kontakt zu bringen und Menschen im Süden, Menschen in Armut direkt zu begegnen. Die Teilnahme an einem solchen Programm ist daher auch nicht dazu geeignet, als „sozialtouristisches Event“ das schlechte Gewissen in Sachen „Dritte Welt“ zu beruhigen oder am anderen Ende der Erde den eigenen Seelengrund zu erforschen. Ein Exposure- und Dialogprogramm verfolgt handlungsorientierte Ziele, die den Auftrag der Institution einzufangen suchen, aus der die Teilnehmenden kommen oder – als zukünftige Entscheidungsträger – kommen werden. Hier sollen sie an der Realisierung von Organisationszielen

mitwirken: auf der Spur zur Gerechtigkeit für alle, zum Frieden, zur Bewahrung der Schöpfung.

Wo Hochschulen sich in atemberaubender Geschwindigkeit internationalisieren, stehen Fragen von Gerechtigkeit zur Debatte. Wissenschaft stellt sich – in Forschung, Lehre und Studium – längst als eine „globalisierte Unternehmung" dar. Ein lebendiger, qualifizierter Nord-Süd-Dialog, ein entwicklungspolitisches Engagement, das über gut gemeinte und vielerorts sinnvolle Spenden-, Stipendien- und Hilfsprojekte hinaus Fragen nach einer gerechten Weltordnung auch im Blick auf Bildung und Qualifizierung oder eine „Globalisierung von Solidarität" thematisiert, bleibt aber in Hochschulen und Hochschulgemeinden eher die Ausnahme. Diese Tatsache ist ausdrücklich zu bedauern. Zumindest die Kirche an der Hochschule muss sich – als Teil des vielleicht ältesten „global players" – ihrer Verantwortung für das Wohl und Wehe *aller* Menschen bewusst sein. Weltkirchliches Bewusstsein, Engagement für eine „Weltpastoral" (Ottmar Fuchs) in globaler Perspektive, die energische Option für internationale Solidarität können, begründet im universalen Heilswillen und Gnadenanspruch des Gottes und Vaters Jesu Christi, keine quantité negligable für eine zeitgemäße Hochschulpastoral für heute und morgen sein. Wir erinnern uns: *„Gerechtigkeit für alle"* als Forderung und Aufgabe kirchlicher Entwicklungsarbeit ist als Zielsetzung und zugleich notwendige Handlungsoption heute nicht weniger aktuell und zutreffend als Anfang der 1990er Jahre. Es geht um nicht weniger als *„Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"*, die *allen* kirchlichen Partnern und Werken in ökumenischer und globaler Verantwortung aufgegeben sind: Die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel (1989) war „überzeugt, dass sich die Christen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zusammentun müssen, um eine gemeinsame Antwort auf die Bedrohung zu finden, die über der Zukunft der Menschheit hängt. Ihr Zeugnis und Leben ist von entscheidender Bedeutung"[1].

Lerngeschichten und Lernerfahrungen

„Lernen durch Begegnung" – genau dies geschieht im Rahmen eines Exposure- und Dialogprogramms. Unter drei Aspekten erzählen wir im Folgenden

---

1 Aus den Konsens-Dokumenten des Ökumenischen Prozesses, zitiert nach: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit, Bonn 1991, 31.

exemplarisch von einer Begegnungsgeschichte aus einem Exposure mit Hochschulseelsorgerinnen und -seelsorgern in Guatemala, das in Zusammenarbeit mit den Diözesen San Marcos und Sta. Cruz del Quiché und dem Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR im Frühjahr 2003 durchgeführt wurde. Teil des Folgeprozesses dieses Programms war eine Sommerschule zum Thema „Was ist Entwicklung?“, die 2006 von der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Hochschulgemeinden (AKH) in Kooperation mit der Caritas der Diözese Sta. Cruz del Quiché und dem Stipendienwerk Ijatz für Studierende in Guatemala angeboten wurde.

Die hier in Ausschnitten erzählte Begegnungsgeschichte ist zugleich eine Lerngeschichte. Der „Lernerfolg“ solcher Begegnungen lässt sich nur schwer messen und bilanzieren – und dennoch soll der Versuch gemacht werden, zwei aufeinander bezogene, miteinander verschränkte Lerndimensionen auf dem Weg zu einer „empathischen Intelligenz“ zu beschreiben. Zu hoffen ist dabei: Wo aufmerksame Menschen etwas über das Leben lernen (Lerndimension Eins), lernen sie auch etwas über das Glauben (Lerndimension Zwei).

Verstehen lernen – Rahmenbedingungen erfahren

Der mühsame und langwierige Weg der Befreiung aus Armut und Unterdrückung vermittelt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern wichtige Einsichten in die Zusammenhänge zwischen dem individuellen Schicksal der gastgebenden Familie und den jeweiligen gesellschaftlichen sowie den nationalen und internationalen wirtschaftspolitischen Rahmenbedingungen:

Nach mehr als zwei Stunden Abstieg vom letzten Haltepunkt des Autos wird uns deutlich, was Sr. Huana Maria, die für viele der Dörfer rund um den Tajumulco, den höchsten Punkt Mittelamerikas, zuständig ist, schon angedeutet hatte: Dieses Dorf der „‚kämpferischen Leute“ liegt wirklich „weit ab“. Es gibt keine Straße nach Colcojuitz, was man ins Dorf bringen will, muss man tragen oder einem Muli aufladen. Die rechtskonservative Regierung, die im Herbst diesen Jahres (2003) wiedergewählt werden will, hat für den Sommer Material und Maschinen für den Straßenbau versprochen – aber das hat sie schon oft getan.

„Wer hier leben will, muss das Leben abenteuern!“, sagt uns ein Mann am ersten Tag. Und das tun die Leute hier, mit einer Gelassenheit, die uns oft stoisch vorkommt. „No tenga pena – machen Sie sich keine Sorgen!“, das ist hier eine wirklich ernst gemeinte Lebenshaltung. Das gesamte Dorf steht am Abgrund, auf einem schmalen Grat reihen sich die Hütten aneinander, rechts

und links geht es steil bergab. Eines der größten Abenteuer hier ist es wohl, krank zu sein. Der nächste Arzt tut seinen Dienst sechs Stunden zu Fuß entfernt, immer am Mittwochnachmittag, in einem Gesundheitsposten. Er wird von der Diözese San Marcos finanziert. Am letzten Tag unseres Aufenthaltes zieht sich ein Mädchen beim Hüten der Ziegen des Dorfes eine Beinverletzung zu, die in Deutschland sicher im Krankenhaus behandelt würde. Keine Spur von Heidi-Romantik mehr. An einen Besuch im Gesundheitsposten ist natürlich nicht zu denken. Eine alte Frau träufelt über eine Feder Alkohol auf die klaffende Wunde, ich hole Verbandszeug und Wundsalbe aus meinem Rucksack. Es gibt keine Dorfapotheke, niemanden, der bis jetzt die Ausbildung der Diözese zum Gesundheitshelfer angetreten hätte. Diese Ausbildung dauert zwei Jahre, jedes Dorf erhält eine Grundausstattung mit Medikamenten. Aber die Dorfgemeinschaft muss die Reisekosten zum Ausbildungsort aufbringen. Alle zwei Monate muss jemand nach Tacana, sechs Stunden entfernt von Colcojuitz. Darauf konnte man sich im Dorf bis jetzt nicht verständigen, erzählt Sr. Huana Maria uns später. Aber Colcojuitz ist noch am Anfang der „formacion". Und deren erster Schritt ist die Selbstorganisation der Dorfbewohner. „Was den Menschen wichtig genug ist, das werden sie tun", davon ist Huana Maria überzeugt. So hat die Dorfgemeinschaft etwa eine Stromleitung gebaut, Holzpfosten in den steilen Berg gerammt, jedes Haus hat seit kurzer Zeit eine Glühbirne und eine Steckdose. Und das Dorf hat sich organisiert gegen überhöhte Stromrechnungen auf der Basis von Schätzungen. Ein erster Schritt. Ein sozial-pastoral relevanter Schritt. Sich organisieren, sich einigen, aushandeln, Verantwortung übernehmen, seine Rechte durchsetzen. Erst ein Dorf, das so weit ist, kann die Hilfe der Diözese in Anspruch nehmen. Kein niederschwelliges Angebot also.

„Was wollt ihr hier eigentlich?", das fragen uns drei junge Männer, die auf dem Dorfplatz stehen und schon von unserer Ankunft gehört haben. Ich stehe etwas ratlos in einem zusammengezimmerten Fußballtor, hinter dem der Ball meterweit den Abhang herunterrollt, wenn der Torwart unkonzentriert ist. Und versuche umständlich unser Anliegen zu erklären. Erfahrung, Dialog, Reflexion?! Ich glaube, ich konnte mich nicht verständlich machen. Vielleicht wäre es ehrlicher gewesen zu sagen: „Das Leben am Abgrund kennen lernen!"

Lerndimension Eins: Nicht nur das bloße Überleben, sondern eine menschenwürdige Existenz für jeden Einzelnen hat absoluten Vorrang. Elementare, entwicklungspolitische Grundanliegen werden verständlich und wie in

einem Brennglas gebündelt in ihren gegenseitigen Abhängigkeiten deutlich: Der mangelnde Zugang zu Gesundheitseinrichtungen verschärft Armut; elementare und informelle Bildung sind zentral für die Entwicklung des Gemeinwesens, für sozialen Zusammenhalt und konstruktive Zusammenarbeit. Wir lernen, dass armutserzeugende Rahmenbedingungen nicht einfach *da sind*, sondern *gemacht werden.* Die Rolle der politisch Mächtigen wird offenkundig, wo durch (vernachlässigte) Infrastrukturentwicklung in dem „nur" von indigenen Bevölkerungsgruppen bewohnten Hinterland armenorientierte Entwicklung vorangetrieben, verschleppt oder (bei Missachtung ihrer Rechte als Bürger des Landes) gezielt verhindert werden kann. Selbsthilfe wird hier zur Überlebensfrage und sichert den Lebensstandard auf Minimalniveau. Die Menschen erkennen, dass es keinen anderen Weg für sie gibt. Selbsthilfe ist also nicht nur Antwortversuch „von unten", sondern auch Zwang der herrschenden Verhältnisse. Somit entpuppt sich der hegemoniale entwicklungspolitische Diskurs staatlicher (und auch kirchlicher) Institutionen als zumindest ambivalent: Wir verstehen nun auch, warum die *„formacion"* – der Prozess der Bewusstseinsbildung als erster Akt der Befreiung – keine Pseudopartizipation erfordert, sondern überzeugtes und überzeugendes Involviertsein (Paulo Freire)[2]. Die Menschen fangen dort an, ihre Entwicklung voran zu treiben, wo es ihnen wirklich wichtig ist. Nur so können aus Betroffenen tatsächlich Beteiligte und echte Teilhaber werden.

Lerndimension Zwei: Im Leben am Abgrund eröffnet sich die Mitte des Evangeliums. Was Rolf Zerfaß einmal mit Blick auf die „Zielgruppen" der diakonischen Praxis der Kirchen in Deutschland und die in dieser Praxis handelnden Helfer formulierte, gilt seit Medellin (1968) und Puebla (1979)[3] in besonderem Maße für entwicklungspolitische „Zielgruppen" („die Armen") und professionell Tätige, für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit in Hochschulgemeinden, für Studierende als zukünftige Entscheidungsträger in Politik, Wirtschaft und Kirche: „Wo immer Menschen wirklich an ihre Grenzen kommen, werden sie frei zu einer sehr elementaren Sicht ihres Lebens und ihres Glaubens; konfessionelle *(oder kulturelle)* Differenzen werden unwichtig. Wer sich an ihre Seite stellt,

---

2 Vgl. Freire, P.: Pedagogy of the Oppressed, London 1996 (1970), 51; eigene und zusammenfassende Übersetzung aus der engl. Ausgabe von Penguine Education Politics.

3 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8). Bonn, o.J.

ihre ‚Armut' teilt, dem eröffnet sich die Mitte des Evangeliums; denn das Evangelium gehört den Armen. (...) Darum ist die Diakonie *(oder die Entwicklungszusammenarbeit)* nicht zuerst ein Ort der Umsetzung, sondern der Entdeckung des Evangeliums, d. h. der Mitte von allem, was die kirchliche, konfessionell geprägte Verkündigung und alle sie abstützenden theologischen Reflexionen sagen wollen."[4]

Aufrecht gehen lernen – umfassende menschliche Entwicklung

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer erfahren, dass es den gastgebenden Menschen bei ihrem Versuch, die Armut nachhaltig zu überwinden, nicht nur um ihre wirtschaftliche Besserstellung geht, sondern um eine umfassende Entwicklung in kultureller und spiritueller, in sozialer und politischer Hinsicht.

„Auch wenn wir weinen, bleiben wir hier ...!" Leider ist dieser schöne Satz für Colcojuitz mehr falsch als richtig. Victor Sebastian hat ihn gesagt, und seine Söhne sind alle noch im Dorf mit ihren Familien. Was aber tun, wenn der Ertrag des eigenen Feldes nur für die Hälfte des Jahres, für das halbe Leben, für fünf der zehn Kinder reicht? Das eigentliche Problem in Colcojuitz ist die Migration in all ihren Spielarten. Die Männer verlassen ihre Familien, um Geld zu verdienen und damit Mais für den zweiten Teil des Jahres kaufen zu können. Auf den Kaffeeplantagen in Guatemala ist kaum noch Arbeit zu finden und Geld zu verdienen. Der staatlich festgelegte Mindesttageslohn beträgt derzeit 28 Quetzales und wird dort um 75 % unterschritten. Die Männer verdienen täglich etwa 8 Quetzales, das ist kaum mehr als ein Euro. Selbst hier zu wenig, um zu überleben. Der Hochlandkaffee aus Guatemala sollte uns bitter schmecken!

Colcojuitz liegt nur etwa vier Stunden Fußweg von der mexikanischen Grenze entfernt. In Mexiko sind die Arbeitsbedingungen „besser": In der Kaffeeernte gibt es genug zu tun, 17 Stunden (!) am Tag. Bei zwei Mahlzeiten – schwarzen Bohnen – arbeiten ganze Familien im Akkord. Ein Mann erzählt uns, dass sein Sohn, neun Jahre alt, in diesem Jahr erstmals mit in Mexiko war. Dutzende Arbeiter schlafen in Holzverschlägen, dreistöckig. Die Arbeitserlaubnis gilt nur 30 Tage, danach können die Arbeiter jederzeit festgenommen und abgeschoben werden.

---

4 Zerfaß, R.: Das Evangelium gehört den Armen. Ökumenische Ressourcen diakonischer Arbeit, in: Schibilsky, M. (Hg.): Kursbuch Diakonie, Neukirchen/Vluyn 1991, 302.

Traum und Albtraum zugleich sind für die Menschen in Colcojuitz die Vereinigten Staaten. Viele wollen dorthin. Nur wenige können die Kosten für die professionellen Schlepper aufbringen, die zwischen 15.000 und 20.000 Quetzales für den illegalen Weg in die USA verlangen. Das sind 2.000 bis 3.000 Euro. Fast immer verlassen die Männer deshalb ihre Familien und gehen allein. Einige lassen nie wieder von sich hören. In einer Hütte im Dorf sitzt eine junge Frau mit ihren Kindern neben den eigenen Geschwistern. Seit der Schwiegersohn weg ist, muss ihr Vater plötzlich für zwei Familien aufkommen. Aber ihr Mann kommt sicher wieder. Er hat zwar noch nicht geschrieben, noch kein Geld geschickt, aber ...! Die Formel: „In drei Jahren ist er wieder da!" hört sich wie eine Sprachregelung an, um das Gesicht nicht zu verlieren.

Wer es allerdings schafft, die erste Zeit zu überstehen, mit den ersten Löhnen den Schleppern, die nur „Kojoten" genannt werden, ihr Kopfgeld zu zahlen und nicht an die Einwanderungsbehörde verraten zu werden, wer seiner Familie die Treue und den Kontakt hält, wer das Geld mit horrenden Gebühren so nach Hause transferiert, dass es ankommt, der hat es geschafft. In Colcojuitz ist Richtfest, während wir im Dorf sind. Ein Haus wird gebaut, aus Stein, zweistöckig, viele Jugendliche und Männer haben Arbeit auf der Baustelle. „Estados Unidos" nickt Eusebio anerkennend, als wir an der Baustelle vorbeigehen. Damit scheint alles gesagt. Sr. Huana Maria wird uns später von einem Auffanglager der Diözese San Marcos erzählen, direkt hinter der mexikanischen Grenze. Hier finden die Männer erste Zuflucht, die in den USA alles verloren haben, abgeschoben wurden und nicht wissen wohin. Wer will schon mit hohen Schulden, ohne Geld, mit zerbrochenen Träumen und schlechtem Gewissen nach Hause kommen.

In Colcojuitz leben etwa 40 Familien, jede hat acht, zehn oder zwölf Kinder. Das Erbe wird, so haben uns alle Dorfbewohner glaubhaft versichert, unter den Kindern zu gleichen Teilen aufgeteilt. „Was tut ihr dann, wenn das Land in der nächsten Generation unter noch mehr Kindern und Kindeskindern aufgeteilt werden muss?", so haben wir gefragt. „Die Parzellen werden immer kleiner, es wird dann für immer weniger eurer Familien reichen?!" Die Antwort kam ohne jede Sorge, überzeugt und prompt: „No tenga pena – Machen Sie sich keine Sorgen! Dann werden wir einen Weg finden!" Schon in Colcojuitz habe ich mir in mein Reisetagebuch notiert: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!" (Mk 9,2).

Lerndimension Eins: Menschenwürdige Arbeit ist kulturübergreifend Motor ganzheitlicher Entwicklung. Mit Dorothee Sölle sind wir davon überzeugt, dass für erwachsene Menschen – neben der Liebe – vor allem die eigene Arbeit wirklich von Interesse ist. Auch in der Begegnung mit den Menschen in Guatemala verstehen wir, warum menschenwürdige Arbeit nicht nur zur Mitte der Sozialen Frage aus Sicht der Christlichen Sozialethik gehört, sondern als von der Internationalen Arbeitsorganisation geforderte Kernnorm[5] gleichzeitig zum konzeptionellen Bindeglied für eine menschenrechtsorientierte Verständigung unter den großen Weltreligionen und mit (nichtchristlichen) Weltanschauungen werden kann: „Work is a fundamental expression of intrinsic human dignity, which has both spiritual and material dimensions. In all traditions, Decent Work is related to the dignity of man and woman, to his or her capacity to earn a livelihood and live life abundantly. Work should be fulfilling, dignifying the worker – and this goes beyond simply ensuring a minimum salary necessary for survival… Decent Work… enables a person to realize himself or herself as a 'complete human being', to express and develop skills, personality, wisdom and potential, and – according to choice – to raise a family, educate children and take part in social life."[6]

Lerndimension Zwei: Auch *Glaubenlernen* geschieht *aus der Erfahrung* menschlicher Begegnung. An der Grenze zwischen der eigenen Wahrnehmung der Realität und der Zumutung des Anderen, sich – wider alle *realistische* Hoffnung – „keine Sorgen zu machen, weil ein Weg gefunden werden kann", besteht eine (vielleicht geringe, aber mögliche) Chance für das, was wir in Anlehnung an Jürgen Werbick einen „signifikanten Sprung" nennen können. Hier liegt ein *kairos* im Glaubenlernen. Die Erfahrung lehrt, indem sie *ent*-täuscht. Wenn im Lernprozess „signifikante Sprünge" auftreten, d. h. die „Realität" sich den bisherigen Erwartungen und Erfahrungen und damit dem geltenden Paradigma widersetzt, bahnt sich eine das Wirklichkeitsverständnis weiterführende Erfahrung an. Eine neue Einsicht muss jedoch in ein

---

5 „…everywhere and for everybody Decent Work is about securing human dignity" (aus: Report of the Director-General, Reducing the Decent Work deficit: A global challenge, International labour Conference, 89th Session, Geneva 2001), zitiert nach Pecoud, D.: Synthesis of contributions from various humanitic, philosophical, spiritual and religious traditions, in: Pecoud, D. (Ed.): Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work, International Labour Office, Geneva 2004, 26 (mit Fußnote 5).

6 Ebd., 34.

neues Paradigma eingeordnet werden, damit sie daraufhin befragbar wird, was sie hier und jetzt bedeutet. Derart „signifikante Erfahrungen“ initiieren den Lernprozess der Umkehr, der selber ein Prozess des Glaubenlernens ist: Signifikante Erfahrungen „erweitern (...) nicht einfach meinen Wissensstand; sie verändern ‚mich selbst’ – meine Vorurteile und meine Vormeinungen, meine ‚Einstellung’ zur Wirklichkeit. (...) Ich ‚lerne’ durch die Verarbeitung meines Scheiterns, des Scheiterns meines bisherigen Gegenstandsbezuges – ich lerne, mich in neuer Weise auf (...) meine Welt zu beziehen.“[7] Dies ist eine Erfahrung von Authentizität, ist eine Form von Persönlichkeitsbildung, in der ein Mensch sich erfahren kann „als ein Ich, das nicht einfach von den Gegenständen bestimmt und formiert ist, sondern zu ihnen sich in Beziehung setzt und in Beziehung erfährt, zuletzt und zutiefst in Beziehung zu dem, der die Wirklichkeit letztlich ‚bestimmt’.“[8]

Gemeinsam hoffen lernen – trotzdem Hilfe zur Selbsthilfe aufspüren

Das Exposure erlaubt eine Begegnung von Mensch zu Mensch: Die Gäste treffen die Selbsthilfeakteure. Sehr oft sind es innovative Menschen, die Strategien zur Überwindung ihrer Situation entwickelt haben, also Träger von Wissen und Können. Diese Begegnung ist „hoffnungsproduktiv“.

„Es gibt hier keine Familie, bei der Mais und Bohnen für das ganze Jahr reichen.“ So einfach ist das. Ganz nüchtern hat Eusebio uns diese Situation erklärt. Was die Geographielehrer Subsistenzwirtschaft nennen, stößt hier schon in der vierten Generation an seine Grenzen. Schon zur Zeit seines Urgroßvaters hat das, was die Menschen in Colcojuitz für ihren eigenen Bedarf anbauen, nicht gereicht für das ganze Jahr. Heute haben die Familien fünf, sechs, vielleicht sieben Monate zu essen.

„Viel Fels, viel Abgrund“, das sind die natürlichen Probleme. Was die Menschen in Sichtweite des Tajumulco ihren Acker nennen ist deutlich steiler als viele schwarze Pisten in österreichischen Wintersportgebieten. Entsprechend mühsam und gefährlich ist die Arbeit auf diesen „Feldern“. Die „selbstgemachten“ Probleme aber sind noch größer. Die Felder können kaum bewässert werden. Zwar gibt es im Dorf eine Leitung, die das Wasser einer relativ sauberen Quelle aus den höher gelegenen Regionen des Berges über Plastik-

---

7 Werbick, J.: Glaubenlernen aus Erfahrung, München 1989, 120.

8 Ebd., 121.

rohre zu den Häusern des Dorfes bringt. Dieses Wasser aber reicht kaum bis zum Ende der Trockenzeit zum Trinken, Kochen und Waschen. Versiegt die Quelle, bevor der Regen kommt, müssen die Frauen viele Stunden zum Bach hinunter ins Tal gehen, um Wasser nach Hause zu tragen, Wasser, das verseucht ist durch die Abwässer der Dörfer ringsum und die Tiere, die an den Hängen des kleinen Baches weiden. Eine zweite Leitung müsste her, dann könnten auch die Felder ausreichend bewässert werden. Dieses Projekt hat sich das Dorf als nächstes vorgenommen. Möglicherweise mit Unterstützung der Diözese.

Damit die Bewässerung Sinn macht und nicht noch mehr des kostbaren Bodens wegschwemmt, müssten sich einige der Bauern entschließen, mit Hilfe fachkundiger Unterstützung durch die Mitarbeiter der Pastoral de la tierra (Landpastoral) ihre Felder zu terrassieren. Viel Arbeit und wenig Ertrag in den ersten Jahren. Schwer zu plausibilisieren also. Aber eine unüberlegte Bewässerung kann sogar die Erosion des Bodens erhöhen und nur kurzfristig höhere Erträge bringen. Zurück bleibt dann noch mehr „tierra blanca" – blanke Erde, ausgelaugt, unfruchtbar, erodiert. Diese Erde muss erst langsam „wiederbelebt" werden, wie uns ein Mitarbeiter der Sozialpastoral später erklärt.
„Reanimation für Mutter Erde" – und das in einer Situation, in der die Menschen dem Land alles abringen müssen, um selbst überleben zu können. Die Nahrungsmittel: Bohnen, Mais und ein wenig Weizen, aber auch das Holz zum Kochen. Der Holzeinschlag, überlebensnotwendig, forciert die Bodenerosion wie kein anderer Eingriff des Menschen in die Natur. Wir bitten Eusebio, uns zum Holzschlagen mitzunehmen. In einem steilen Seitental stehen wir wenig später an einem noch licht bewaldeten Hang. Auf der gegenüberliegenden Seite des Tals tierra blanca, so weit das Auge reicht. Eusebio hat sich einen stattlichen Baum ausgesucht und beginnt mit seiner Arbeit. „Eusebio", frage ich ihn, „wie alt ist der Baum?" Der Indianer, ein gebildeter Mann um die 40 Jahre, der lesen kann, mustert den Baum. „Vier Jahre!", antwortet er. Ich stutze, frage nach. „Vielleicht fünf", kommt die Korrektur. Ich zweifle an dieser Einschätzung. Aber: Er ist der Indianer, naturverbunden, wildniserfahren, er lebt hier, kennt die Bäume, sein Land. Eusebio fällt den Baum. Wolfgang und ich zählen die Jahresringe – der Baum ist mindestens zwölf, vielleicht fünfzehn Jahre alt. Das Ende der letzten Reste meiner Indianerromantik. Eusebio scheint unsere Fragen zu spüren. Er nimmt einige der Früchte des Baumes zwischen Daumen und Zeigefinger, zerreibt sie und wirft den Samen in den Wind. „No tenga pena! Bäume wachsen hier schnell

wieder nach!". Soll ich ihm erklären, dass er vermutlich die Früchte dieses Baumes nicht mehr ernten wird, seine Söhne, die sonst das Holz für die Familie schlagen, wohl auch nicht?! Was ist hier auf der Strecke geblieben, verloren gegangen, an Wissen, an Kultur? Und wer bringt es zurück? Reicht die Zeit?

Verschränkung der Lerndimensionen Eins und Zwei: Der Schutz der Fundamentalressource „Mutter Erde" sichert unser gemeinsames Überleben und eine menschenwürdige Existenz für alle. In der Begegnung mit Eusebio, diesem vielleicht wenig „innovativen Träger der Entwicklung", dessen traditionelles Wissen (ebenfalls?) „deformiert" wurde, erinnern wir zwei zentrale Transformationsereignisse der Geschichte (in Lateinamerika und in der industrialisierten Welt). Was hier, bei unserem Exposuregastgeber, zum Ausdruck kommt, zeigt einmal mehr die Langzeitfolgen der fortgesetzten Zerstörung kultureller Orientierungswerte in der Maya Kosmologie – durch die europäische Conquista vor 500 Jahren und die Vertreibung und Vernichtung der indigenen Bevölkerung in jüngeren Exzessen staatlicher Grausamkeit. Während der Zeit der Gewalt (1960–96) ließen mindestens 200.000 Indigenas ihr Leben und guatemaltekische (Para-)Militärs machten ganze Maya-Dörfer dem Erdboden gleich. Beide Vorgänge haben nicht nur physisches, sondern auch kulturelles Leben zerstört. Dies ist – als politischer Prozess trotz seiner großen Komplexität und Vielstufigkeit zusammen betrachtet – das zentrale Transformationsereignis, das wir in der Begegnung mit Betroffenen kulturhistorisch erinnern und in der erzählenden Rückschau kompetenter Dialogpartner erläutert bekommen.

Das zweite – die Besucher aus Deutschland unmittelbar selbst betreffende – Transformationsereignis erinnern wir erst in einer ehrlichen, unsere eigene Kultur einbeziehende Reflexion. Was wir selbst *aktiv* wissen und konkret *praktizieren* könnten, wenn wir in der industrialisierten Welt des Nordens nicht schon lange mit den Auswüchsen unserer selbstgemachten Zivilisation der Unverhältnis- und Unmäßigkeit zu kämpfen hätten, spiegelt uns der Maya, der „Indianer", der keiner mehr ist. Ausgewogene Ernährungssicherung ist *conditio sine qua non* aller Bereiche menschlicher Entwicklung, der persönlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politisch-institutionellen, aber eben auch der spezifisch ökologischen Entwicklung – als Schutz und Pflege der natürlichen Lebensgrundlagen schlechthin. Wir lernen, dass wir die Reanimation der Mutter Erde, die Bewahrung der Schöpfung nicht an ferne oder nahe, große und kleine Innovatoren und Träger der Entwicklung delegieren kön-

nen. Er und ich, sie und wir – wir haben eine globale, weltkirchliche Verantwortung zur Bewahrung der Schöpfung. In ihr begegnen wir Gott selbst, der alles Leben schenkt.

Dies ist kein pantheistischer Ökologismus oder Ökospiritualismus. Geteilte Verantwortung ist rationale Einsicht in die Notwendigkeit, *gemeinsam* Schöpfung zu bewahren und die Voraussetzungen und Kriterien für Hilfe zur Selbsthilfe realistisch wahrzunehmen und subsidiär einzuspringen oder zu unterstützen, wo diese Voraussetzungen nicht mehr gegeben sind. Hier wird christlicher Glaube konkret und handlungsrelevant. In dieser Perspektive bleibt daher auch eine externe Projektförderung z. B. der diözesanen Land- und Sozialpastoral in Ländern wie Guatemala nicht nur materiell weiterhin wichtig. Sie ist vielmehr Ausdruck unserer gemeinsamen Verantwortung für gottgeschenktes Leben. Den Dialog mit allen Menschen guten Willens in politischen Institutionen und unter den Akteuren der Wirtschaft zu suchen und zu pflegen, um Mutter Erde zu erhalten, diesen Dialog müssen wir allerdings noch viel intensiver und unmittelbarer auch vor der eigenen Haustür führen.

Hoffen auf Handeln – oder: Was bleibt und was wird!

Martin Buber hat 1930 in seinem *Traktat vom dialogischen Leben*[9] drei Arten der Wahrnehmung eines Menschen durch einen anderen Menschen unterschieden und dabei dem Beobachten und dem Betrachten das Innewerden gegenübergestellt. In einer Begegnung, in der sich ein solches Innewerden ereignet, bekommt der Mensch „etwas gesagt“ – über den anderen, aber auch über sich selbst. Die Wirkung dieses „Gesagtbekommens“ beschreibt Martin Buber als die Bereitschaft „anzunehmen“: „Es kann sein, dass ich sogleich zu antworten habe, eben an diesen Menschen hier hin; es kann auch sein, dass dem Sagen eine lange, vielfältige Transmission bevorsteht und dass ich darauf anderswo, anderswann, anderswem antworten soll, wer weiß in was für einer Sprache, und es kommt jetzt nur darauf an, dass ich das Antworten auf mich nehme.“

Exposure- und Dialogprogramme haben als persönlichkeitsbildende Fortbildungen eine lange und in gewisser Weise unberechenbare „Transmissionsphase“. Methodisch *beginnt* diese Phase mit Reflexion und Dialog im An-

9 Buber, M.: Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben, Heidelberg ^{3}1978.

schluss an die Begegnung bei den Gastfamilien. Wann sie zum Höhepunkt kommt, wann sie aktiviert wird, wann sie vielleicht endet, ist schwer zu sagen. Die Teilnahme an einem Exposure-Programm kann nicht mehr, jedoch auch nicht weniger als einen Anfangsimpuls vermitteln für einen Weg, den die Teilnehmenden selbst gehen und weiterentwickeln müssen. Darüber hinausgehende institutionelle Veränderungen, die Exposure- und Dialogprogramme grundsätzlich anstreben, sind bei realistischer Betrachtungsweise nur dann zu erwarten, wenn eine genügend große Anzahl von Personen in zentralen Entscheidungspositionen Lernerfahrungen dieser Art machen und dann dazu bereit sind, einem grundlegenden Perspektivwechsel zugunsten der Menschen in armen Ländern in ihrem Handlungsfeld strategisch deutlich mehr Raum zu geben. Studierende biografisch möglichst früh diesen Perspektivwechsel „nahe zu legen" war Anliegen und Idee der Sommerschule 2006. Dass viele der Teilnehmenden für sich an einer solchen Umorientierung arbeiten und die Erfahrungen in Guatemala tatsächlich signifikant waren, dokumentieren die beeindruckenden Erfahrungsberichte der Jungen Erwachsenen, nachzulesen unter www.sommerschule-akh.de.

Ob die Suche nach *„Gerechtigkeit für alle, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"* durch Exposure- und Dialogprogramme für Studierende und Seelsorgerinnen und Seelsorger zu einem neuen, alten Markenzeichen der Hochschulgemeinden wird, muss sich erst noch erweisen. Dennoch: Ein Exposure- und Dialogprogramm bleibt eine Erfahrung, hinter die Teilnehmerinnen und Teilnehmer nicht zurückkommen, ein „Lernen durch Begegnung", das bisweilen auch als Stachel im Fleisch in den Institutionen, in Studium und Arbeitsalltag empfunden wird. – Ein Stachel, der vielleicht geeignet ist, hoffen zu lernen, dass (entwicklungs)politisches Engagement nicht gestern war, sondern eine Sache von heute und für morgen bleibt.

María Ulrike Morsell / Teresa Samayoa Fernández

Die Sozialpastoral der Caritas im Quiché in Guatemala*

Land und Leute

Die Diözese El Quiché liegt im Nordwesten von Guatemala und besteht aus einer Fläche von 8.378 Quadratkilometern: das sind 7,7 Prozent der Gesamtfläche des Landes. Sie grenzt im Norden an Mexiko, im Süden an die Departments Sololá und Chimaltenango, im Westen an Huehuetenango und Totonicapán und im Osten an Alta und Baja Verapaz. Die Topografie der Diözese ist sehr unterschiedlich und gekennzeichnet durch Schluchten, Erhebungen und nur wenig flachem Land. Das Zentrum wird durchschnitten von der Kette der Cuchumatanes mit einer Höhe bis zu 3.300 Meter.

In einer Erhebung des nationalen statistischen Instituts (Instituto Nacional de Estadística) aus dem Jahr 2007 wird die Bevölkerungzahl in der Diözese mit 832.000 angegeben; die Bevölkerungsdichte beträgt 99 Personen pro Quadratkilometer. 85 Prozent der Bevölkerung ist indigenen Ursprungs vom Volk der Mayas, welches sich aus vier ethnischen Gruppen mit je eigener Sprache und Kultur zusammensetzt: den K'iché, Ixil, Q'eqchi' und Poqonchi'. 15 Prozent der Bevölkerung sind Mischlinge bzw. Mestizen. Der Anteil der Landbevölkerung beträgt 83 Prozent, der der städtischen Bevölkerung 17 Prozent.

Leben und Freiheit

Der *Quetzal* ist in Guatemala der Vogel, der für die Freiheit steht und sie symbolisiert. Schon für das Maya-Volk war er ein heiliges Tier. Er hat große, grün-glänzende Federn, seine Brust ist rotfarben. Die mündliche Überlieferung erzählt, dass seine Brust sich rot färbte, als er sich über die blutende Wunde des letzten Quiché-Häuptlings beugte, der von den spanischen Eroberern getötet wurde. Der Quetzal flog fort und nahm den Freiheitsgeist des Volkes mit sich, welchen er bis heute lebendig hält – noch nach 515 Jahren.

---

* Übersetzung aus dem Spanischen: Cristy Orzechowski und Lucia Werbick.

Dieser Vogel lebt in den Bergen Guatemalas und auch im Quiché. Wenn er gefangen wird, stirbt er, denn er hält keinerlei Art von Gefangenschaft aus. Vor einigen Jahren ist es im Departments Baja Verapaz notwendig geworden, die Lebenswelt des Quetzal, der seine Nester in den Löchern hoher Baumstämme baut, zu schützen. Dieser Landschaftsabschnitt trägt den Namen „Biotop des Quetzal“.

Ein Besuch in diesem Biotop bringt eine intensive Erfahrung von Leben. Eine Freundin erzählte uns, welche Gedanken sich bei ihr einstellen, wenn sie auch nur an diesen Ort denkt: „Du spazierst zwei Stunden durch eine herrliche Bergwelt, wo das Leben vibriert. Es ist ein Ort, an dem sich das Leben ohne Fremdeinflüsse entwickelt und der Leben in Fülle ermöglicht. In einem nebligen Wald vermischen sich die großen Pinien und immergrünen Eichen mit den Wolken. Und das bewirkt, dass du eine erfrischende Feuchtigkeit in der Umgebung spürst. Es gibt Orte, wo du wegen der überreichen Vegetation fast nicht den Boden sehen kannst. In Überfülle gibt es Farne, einige davon ähneln mit ihrem meterhohen Wuchs schon Bäumen. Es gibt Pflanzen mit so großen Blättern, dass du sie bei Regen abschneiden und als Regenschutz benutzen kannst. Wenn du das Biotop besuchst, kann es sein, dass Du kilometerweit gehst und der Quetzal sich dir an diesem Tag dennoch nicht zeigt. Doch es gibt soviel andere Lebewesen, dass du sein Fehlen fast nicht bemerkst. Der nebeldurchtränkte Wald ist der Lebensraum von Tausenden von Tieren, welche in enger gegenseitiger Beziehung leben. Jedes ist wichtig und hat seine Funktion in diesem Öko-System. Auf dem Ast einer Pinie kannst du z. B. eine Pflanze entdecken, welche wir ‚gallo’ (Hahn) nennen, doch es ist eine Bromelie. Die Bromelie benutzt die Pinie als Stütze, ohne ihr jedoch irgendetwas zu rauben. Inmitten ihrer dicken Blätter sammelt sie das Regenwasser und in dieses Wasser wiederum legen einige glänzendfarbige Kröten ihre Eier ab, so dass ihre Kleinen sehr beschützt aufwachsen können. Die Erde ist schwarz, feucht und fruchtbar. Es ist eine Mutter-Erde, weil sie lebt, weil sie die Nährstoffe bewahrt, die ihr die übrigen Lebewesen bei ihrem Tode zurückgeben. Und sie versorgt großzügig die Pflanzen mit den Nährstoffen, die diese benötigen.

Im Zusammenwirken von Sonne, der Quelle der Lebens-Energie, und reichlich vorhandenem Wasser wachsen neue Blätter, Samen und Früchte, die Nahrung für viele Insekten und andere Tiere sind. Unser Quetzal bevorzugt die Früchte eines Baumes, der hier unter dem Namen ‚aguacatillo’ bekannt ist. Das Leben im Nebelwald ist sehr intensiv, denn es wird kurz und schnell

gelebt. Im Zyklus von Leben und Tod ist es normal, dass der Tod des einen einem anderen Leben gibt. Der Tod ist keine Zerstörung, sondern ein Schritt der Transformation, um mehr Leben zu schenken. Das Wasser quillt in Fülle aus dem Inneren der Erde und obwohl es nicht gereinigt wird, kann man es trinken. Es quillt ganz pur heraus. Es gibt keine Verschmutzung, denn alle tragen Sorge für die Sauberkeit der Natur. Wie im Paradies der Genesis kann es geschehen, dass dein Schritt sich mit einer Schlange kreuzt. Die ‚milpies' messen 12 cm, sind so dick wie ein menschlicher Finger und von glänzender roter Farbe. Es heißt, dass die glänzenden Körper Zyanid enthalten. Man stößt auch auf riesige Ameisennester, die bis zu fünf Quadratmeter groß sind. Das sind großartige Gesellschaften, wo es Nahrung für alle gibt. Du fühlst dich dort absolut lebendig. Das Blut pulsiert stärker. Alle Sinne blühen. Du verlässt dieses Biotop und spürst die Lebendigkeit und das Leben."

Tod und Zerstörung

Hören wir ein weiteres Zeugnis: „Einmal war ich in Izabal, im Nordosten von Guatemala, auf einer Finca (Gutshof), wo es unberührten Urwald gab. Wir durchstreiften ihn stundenlang. Die Besitzer, sehr reiche Personen aus der Hauptstadt Guatemalas, waren dabei, diesen Urwald zu zerstören, um die Erde mit intensiven Produktionsmethoden ausbeuten zu können. Wir erreichten den Ort, an dem Brandrodung geschah. Die Bäume lagen tot am Boden und rauchten noch. Der Boden war sehr heiß, er kochte förmlich, und die Hitze durchdrang unsere Schuhsohlen. Die herrlichen Hölzer, die man hätte nutzen können, lagen dort wie verbrannter Abfall. All die Sonnenenergie, welche sich in den Bäumen gesammelt hatte, war verloren für immer. Kein Tier war zu sehen. Unser Wasser war verbraucht, und wir wurden sehr durstig in dieser von Menschen gemachten Wüste. Niemand konnte verhindern, dass diese Leute dort in ihrem Privatbesitz ihren Willen in die Tat umsetzten. Der Tod wirkte auf der Finca."

Zwischen Leben und Tod

Der Kontrast zwischen Leben und Tod entsteht durch die Art und Weise, wie wir mit der Schöpfung, mit der Mutter Erde umgehen. Es gibt die *Biotope des Quetzal*, und es gibt die *Tode auf der Finca*.

Im Quiché haben wir beides. Es gibt die vielen Tode und Zerstörungen des langen Bürgerkrieges. Es blieb viel Asche zurück, die wir vorfanden. Davon

mussten wir in der Arbeit der Caritas ausgehen. Wir haben das Biotop in den Blick genommen und wollen eine Entwicklung dorthin. Wir tun alles, damit unsere Region nicht wie ein privater Großgrundbesitz behandelt wird, wo der Tod und die Zerstörung Oberhand gewinnen.

„Uns der Wahrheit zu öffnen, unserer persönlichen und kollektiven Wirklichkeit ins Gesicht zu schauen, das ist keine Option, die man annehmen oder auch ablehnen kann. Es ist eine endgültige Forderung an alle Menschen; an jede Gesellschaft, die Freiheit und Menschlichkeit anstrebt. Dieser Anspruch trifft uns in unserer tiefgehendsten Beschaffenheit als Personen: nämlich als Söhne und Töchter Gottes, dazu berufen, an der Freiheit des Vaters teilzuhaben.“ Inspiriert durch diese Worte von Monseñor Gerardi[1] möchten wir uns der Realität im Quiché nähern.

Die sozio-ökonomische Realität

Die Diözese El Quiché ist weithin eines der ärmsten Departments Guatemalas. Hier müssen 60 Prozent der Bevölkerung von weniger als 1 US$ täglich leben, weitere 20 Prozent von 2,50 US$. 70 Prozent der Bevölkerung sind in der Landwirtschaft tätig und leben von Subsistenz-Wirtschaft, die aber kaum das Notwendigste zum Überleben bringt. Das Department ist geprägt durch ein Minifundien-System: 87,8 Prozent der Campesinos nutzen nur 29,2 Prozent der Gesamtfläche des Departments, während 12,2 Prozent der Bevölkerung 70,8 Prozent der Fläche besitzen. Diese Daten offenbaren klar die ungerechte Verteilung des Landes, die ganz Guatemala kennzeichnet.

Die prekäre ökonomische Situation und der Wunsch, diese zu überwinden, bewegen Tausende von BewohnerInnen des Quiché dazu, Arbeitsmöglichkeiten außerhalb ihrer Dörfer zu suchen. Sie migrieren auf Zeit innerhalb des Landes und verkaufen für wenig Geld ihre Arbeitskraft auf den Kaffee-, Zuckerrohr- und Kardamon-Fincas. Ein bedeutender Teil der Bevölkerung wandert auch in die USA aus, was sehr oft den Zerfall der Familien und große kulturelle Veränderungen nach sich zieht.

Die Mehrheit der Familien verfügt nicht über Zugang zu Gesundheitsdiensten. Laut UNICEF leiden 49,3 Prozent der Kinder unter fünf Jahren an chronischer Unterernährung. In der gesamten Region existiert nur ein einziges

---

1 Monseñor Gerardi wurde am 24. April 1998, wenige Stunden nachdem er diese Sätze gesprochen hatte, ermordet.

Krankenhaus in Trägerschaft des Gesundheitsministeriums mit einer Kapazität von ca. 100 Betten. Im Quiché sind 60 Prozent der Bevölkerung Analphabeten; das ist die höchste Rate in Guatemala. Die Analphabetenrate unter Frauen liegt in abgelegenen Orten bei 80 Prozent.

Von 100 Kindern im schulpflichtigen Alter gehen 32 nicht zum Unterricht, 30 nehmen bis zur dritten Klasse teil und nur 23 Schüler schließen die Grundschule wirklich ab. Sieben von ihnen können den so genannten *Basis-Zyklus* abschließen, fünf schaffen es bis zum *Mittleren Zyklus* und nur drei von 100 Jugendlichen haben in unserem Department Zugang zu einem Universitäts-Studium.

Der Bürgerkrieg und die Folgen

Die Mehrheit der Bevölkerung des Quiché ist vom 36 Jahre dauernden Bürgerkrieg betroffen, der zwischen 1980 bis 1985 seine größte Intensität erreichte. 80 Prozent der Menschen sind direkte Opfer und Leidtragende des Krieges, weil sie Familienangehörige verloren, ihren Besitz einbüßten oder gezwungen waren zu fliehen. Laut des kirchlichen REMHI-Berichts (REcuperación de la Memoria HIstórica) „Guatemala – Nunca Mas“ („Guatemala – Nie wieder“) geschahen allein im Quiché 266 Massaker, wovon 144 vom Militär verübt wurden und zusammen mit den „Patrouillen der Zivilen Selbstverteidigung“ weitere 90. Die Guerilla führte 14 Massaker aus; 18 Massaker können nicht zugeordnet werden.

Laut der im selben Dokument festgehaltenen Zeugnisse wurden im Quiché 13.728 Tote durch Gewalt registriert. 3.207 Personen wurden gefoltert bzw. an ihnen wurden Greueltaten verübt. Außerdem gibt es 2.175 Verschwundene. Bei der Flucht vor dem Krieg sahen sich 280.000 Menschen im Quiché gezwungen, die Region ganz zu verlassen. Einige von ihnen konnten erst nach 15 Jahren wieder an ihre Ursprungsorte zurückkehren. Einige flohen in benachbarte Länder, andere nur innerhalb von Guatemala und ca. 15.000 organisierten sich in den sog. geheimen Widerstandsdörfern und versteckten sich jahrelang im Urwald und in den Bergen Guatemalas.

Schritte in der Sozial-Pastoral: Vom Tod zum Leben

In der Natur ist zu beobachten: Wenn Leben in einem Lebensraum zum Verschwinden gebracht worden ist, so wird es dennoch zurückkehren. Es beginnt

mit einfachen Lebewesen, aus diesen entstehen immer komplexere Organismen und Wachstumsprozesse.

Im Jahr 1980 wurden die Einrichtungen der Caritas-Sozialpastoral aufgrund des bewaffneten Konfliktes geschlossen, womit die gesamte soziale Arbeit der Diözese El Quiché unterbrochen wurde. Die Gebäude wurden von Einheiten des guatemaltekischen Militärs besetzt; 1985 wurden sie zurückgegeben und ihrer ursprünglichen Bestimmung wieder zugeführt.

Seit 1983 kamen neue MitarbeiterInnen in die Caritas und in die Pastoralarbeit der Diözese: Priester, Ordensschwestern, engagierte Laien. Sie begleiteten dieses vom Krieg so tief verletzte Volk, das trotz vielem so voller Lebenswille steckte.

Unsere Sozialarbeit stand von Anbeginn unter dem Leitspruch: „…dass alle das Leben haben und dass sie es in Fülle haben…“ (Joh 10,10).

Es lassen sich drei Entwicklungsetappen unserer Sozialarbeit unterscheiden, die durch die geschichtliche Entwicklung in unserem Land bedingt waren: assistentialistische Hilfe („asistencialismo“), Entwicklungshilfe („desarollismo“) und menschliche Förderung für eine ganzheitliche und nachhaltige Entwicklung („promoción humana para un desarrollo integral y sostenible“). Sie werden nachfolgend kurz gekennzeichnet.

Assistentialismus in den Hoch-Zeiten des Bürgerkrieges (1983–1990):

- Ein Nahrungsmittelprogramm für 13.000 Personen war unumgänglich.
- Ein Schulmittelprogramm für die Kinder der Kriegswitwen wurde aufgelegt.
- Damit Überleben möglich wurde, verteilten wir Arbeits- und Küchengeräte an die Familien aus den geheimen Widerstandsdörfern in Sumal Grande, die im Jahr 1987 durch das Militär aufgelöst und zerstört wurden.
- Ein Programm für Wellblechdächer war notwendig, damit Zwangsausgesiedelte und Flüchtlinge, die ins Quiché zurückkehrten, ein bescheidenes Dach über dem Kopf hatten.
- Außer diesen punktuellen Hilfen nahmen wir den Diplom-Landwirt Julio Quevedo unter Vertrag, um kleine Agrar- und Viehzuchtprojekte besonders für die Witwen und ihre Kinder anzustoßen. Ab 1986 wurde als weiterer Diplom-Landwirt Luis Felipe Zapeta Lux angestellt.

Entwicklungshilfe (1990–1998):

- In diesen Jahren legten wir Kleinkreditprogramme für den Erwerb von Vieh und den Aufbau von Genossenschaftsläden und Kunsthandwerk-Projekten auf.
- Wir führten die ersten Trinkwasser-Projekte durch.
- Wir setzten Landerwerbs-Projekte in der Pfarrei Lancetillo um.

Uns war bewusst: Wirkliche Entwicklung kann durch Assistentialismus nicht erreicht werden, sondern nur durch menschliche Förderung und integrale Befreiung. Die oben genannten Initiativen waren aus der bitteren Not geboren, mit der wir konfrontiert wurden, und sie sollten zeitlich befristete Aktionen bleiben. Unser Ziel war von Anbeginn, wirkliche Prozesse der integralen und befreienden Entwicklung einzuleiten. Deshalb haben wir sehr schnell mit der Ausbildung von sog. „PromotorInnen der sozialen Veränderung“ unter der Landbevölkerung begonnen. Wir leiteten Entwicklungsprozesse ein auf dem Gesundheitssektor durch die Ausbildung von „ErzieherInnen zur ganzheitlichen Gesundheit“, durch die Förderung von „Frauenanimateurinnen“ und die Ausbildung von „AnimateurInnen der Barmherzigkeit“. In diese Zeit fiel die erste organisierte Rückführung von Flüchtlingen aus Mexiko und auch die Rückführung der Menschen aus den geheimen Widerstandsdörfern in der Sierra, die bis dahin in unserer Gesellschaft als nicht existent galten und deren Widerstand in Zeiten des Krieges nicht als legitim anerkannt war.

Am 15. Juli 1991 wurde unser Mitarbeiter Julio Quevedo Quezada ermordet, was den Weg unserer Sozialpastoral prägte. Dieses Geschehen erschütterte nicht nur die Caritas-MitarbeiterInnen, sondern die gesamte Diözese. Der Tod von Julio hat unser soziales Engagement sehr wachsen lassen. Die Märtyrer auferstehen in ihrem Volk oder um es anders zu sagen, ihr Geist breitet sich über ihre Freunde aus, ähnlich dem Pfingstgeschehen.

Unsere dritte Etappe, die *menschliche Förderung für eine ganzheitliche und nachhaltige Entwicklung*, wollen wir nachfolgend ansprechen.

Das Profil der Caritas-Sozialpastoral

In der Natur beobachten wir: Während die Zeit fortschreitet, erholt sich die Umwelt und die Arten nehmen eine immer größere Vielfalt an und etablieren untereinander ein Netz von Beziehungen, das gegenseitig ihr Überleben stärkt.

Unser Arbeitsteam erleben wir wie eine große Familie. Wir sind eine multiethnische Gruppe. Die große Mehrheit sind junge, ausgebildete Frauen und Männer aus dem Quiché mit einer Maya-Identität. Es gibt mehrere MestizInnen und zwei Ausländerinnen, die die guatemaltekische Staatsangehörigkeit angenommen haben. Fast immer arbeiten auch ausländische Freiwillige bei uns mit.

Unsere Mission: Wir sind ein Dienst der Diözese Quiché , der zusammen mit den pastoralen MitarbeiterInnen, den „PromotorInnen der sozialen Veränderung“ und den Gemeinden das Leben, den Frieden, die Gerechtigkeit, die Solidarität und die Geschwisterlichkeit fördert, begleitet, verkündet, verteidigt und feiert.

Unsere Vision: In fünf Jahren werden wir eine integrierte Sozialpastoral sein, die in der Diözese Quiché Prozesse der menschlichen, nachhaltigen und solidarischen Entwicklung anstößt und begleitet – mit einem besonderen Augenmerk auf die Familien und Dörfer, die in extremer Armut leben.

Unsere Prinzipien und Werte: Unsere Mission ist inspiriert durch das Beispiel Jesu, der für die Armen und Ausgeschlossenen optierte und ihnen die Frohe Botschaft des Reiches Gottes nicht nur mit Worten, sondern weit mehr durch Taten verkündete. Impulse empfangen wir auch von der Weisheit des Volkes der Maya, ausgedrückt im „Popol Vuh“: „…dass alle vorankommen und aufstehen und keiner hinten zurückbleibe…“ Uns motiviert das Beispiel unserer Märtyrer, unter ihnen Julio Quevedo und Sr. Barbara Ford, deren Blut die Saat der Hoffnung auf ein würdigeres, geschwisterlicheres und solidarischeres Leben ist.

Ein Ort der integralen Befreiung: Mit unserem Engagement möchten wir erreichen,

- dass das Volk, ausgehend von seiner Kultur und seinen Bedürfnissen, Subjekt seiner Befreiung ist,
- dass der soziale und humane Fortschritt unaufgebbarer Teil der pastoralen Arbeit ist, und darin auch Verkündigung der Frohen Botschaft und Feier unseres Glaubens,
- dass die Sozialpastoral Prozesse begleitet, die eine bessere Lebensqualität in Freiheit und Solidarität garantieren,
- dass den Personen, Familien und Gemeinden in extremer Armut erste Priorität eingeräumt wird,

– dass wir eine Entwicklung anstreben, welche die Umwelt schützt und dadurch nachhaltig ist.

Aufgabenfelder der Sozialpastoral.

Die Prozesse der integralen Befreiung stoßen wir in folgenden Arbeitsfeldern an.

Landpastoral: Durch die agro-ökologische Komponente unserer Arbeit unterstützen wir die Familien auf dem Land dabei, genügend Lebensmittel anzubauen für den Eigenbedarf und für den Verkauf und in allem die Qualität der Ernährung zu verbessern. Es ist unser Anliegen, gemeinsam die Liebe zur Mutter-Erde, zur „pacha mama“, neu zu entdecken und das Selbstwertgefühl der Menschen zu stärken. Bei Landkonflikten und beim Erwerb von Landtiteln leisten wir Rechtsbeistand und Vermittlungsdienste.

Pastoral im Gesundheits-Sektor: Wir implementieren Trinkwasser-Projekte und erleichtern so den Zugang zum Wasser, das Quelle jeglichen Lebens ist. Wir leisten Bildungsarbeit mit Blick auf Hygiene und Gesundheit. Das Ziel ist, den weit verbreiteten Krankheiten vorzubeugen und Gesundheit mittels alternativer Medizin zu fördern und dabei auf den Reichtum der Erfahrungen der Vorfahren zurückzugreifen. Seit einigen Jahren widmen wir uns auch der Prävention und Rehabilitation von Alkohol- und Drogenkranken.

Pastoral der Promotion der Frau: Angesichts der Tatsache, dass Frausein in unserem Land Marginalisierung bedeutet (in der Familie, in der Gesellschaft und in der Kirche), kümmern wir uns in begleitenden Kursen um die Frauen, damit sie ihre eigene Würde und ihr Selbstwertgefühl wieder erlangen. Frauen werden als Kommunikatorinnen ausgebildet und gestalten im diözesanen Radio eine Sendung mit dem Titel „Von Frau zu Frau“. Auch helfen wir Familien in Notsituationen und inspirieren Frauengruppen, die Produktionsprojekte durchführen.

Pastoral des Friedens und der Versöhnung: In einer vom Bürgerkrieg so stark betroffenen Diözese und daraus resultierenden ökonomischen und sozialen Problemen sehen wir die Notwendigkeit, einen Beitrag zur Versöhnung zwischen Opfern und Tätern zu leisten und Lösungen zu suchen für neu aufbrechende Konflikte, die oft ihren Grund haben in fehlenden persönlichen und familiären Lebenschancen.

Pastoral der Barmherzigkeit: Durch die Ausbildung von „Animatoren der Barmherzigkeit“ wollen wir den Zusammenhalt und die Solidarität in den Dörfern fördern, über die Gründe der Exklusionen nachdenken und Problemlösungen anstreben. Dabei setzen wir zunächst auf die lokalen Ressourcen. Sollten diese nicht ausreichen, suchen wir nach externen Möglichkeiten der Unterstützung. Wir streben die Ausbildung von Multiplikatoren an, die ihren Beitrag zur politischen Bürgerbeteiligung leisten und das Gemeinwohl in den Blick nehmen.

Mit einem Stipendien-Programm helfen wir Jugendlichen, eine Basis- und mittlere Schulausbildung zu erwerben, so dass sie dann Berufe wie Grundschullehrer, Diplom-Landwirt oder Buchhalter erlernen können, um die Entwicklung im Land voranzutreiben.

Wir gehen davon aus, dass die Menschen in den Gemeinden die hauptsächlichen Akteure ihrer Entwicklung zu sein haben. Unsere Aufgabe sehen wir darin, sie in allem zu bestärken und zu schulen, so dass sie selbst auf die Entwicklung Einfluss nehmen. Wir verstehen unsere Arbeit wie das Werk von Ameisen, das Resultate erst auf mittlere und lange Sicht zeigt. Ausbildung und Qualifizierung sind das Rückgrat all unserer Entwicklungsarbeit.

Die Wichtigkeit von Allianzen

Die Caritas Quiché kann diese Befreiungsprozesse nicht begleiten, ohne sich ständig ihres eigenen Grundes zu vergewissern und ihre Allianzen mit Einzelpersonen und Institutionen zu stärken.

An erster Stelle steht für uns die Allianz mit dem Schöpfer der Biotope und mit dem, der kam „…damit wir Leben haben und es in Fülle haben…“ (Joh 10,10). Wir verstehen unsere Arbeit als eine Evangelisierungsarbeit, d. h. die Frohe Botschaft zu verkünden in einer Welt, wo das Schlechte im Überfluss vorhanden ist.

Zweitens möchten wir unterstreichen, wie bereichernd wir unseren Kontakt mit Menschen des Nordens erleben. Es gibt vielerlei Art und Weisen, Allianzen zu festigen. Besonders hervorheben wollen wir die „Exposure- und Dialogprogramme” mit der Hochschulpastoral in Deutschland, von denen wir drei in den Jahren 2001, 2003 und 2006 mitgestaltet und durchgeführt haben. Am letzten Programm unter dem Thema: „Was ist Entwicklung?“ nahmen 22 Studenten, zwei Verantwortliche der Hochschulpastoral, ein Bischof und ein Nachrichtenkorrespondent teil. Die hier möglichen Begegnungen und Dialo-

ge haben uns sehr bereichert. Wir möchten auch weitere Kontakte mit Deutschland, Frankreich und den USA erwähnen; hier sind Menschen mit uns ein Stück des Weges gegangen in einem Praktikum oder Freiwilligendienst und haben uns ihre ökonomische Unterstützung, ihre Zeit, ihre Ideen und ihre Freundschaft gegeben.

Und drittens sind wir natürlich eingebunden in Allianzen institutioneller Art auf lokaler und nationaler Ebene, im Rahmen Zentralamerikas und mit Mexiko.

Menschen als Lichter auf unserem Weg

Im Zyklus von Tod und Leben ist es normal, dass der Tod des Einen Leben für Andere schenkt. Der Tod ist nicht allein Zerstörung, sondern ein Schritt der Umwandlung, ein Schritt hin zu mehr Leben.

Julio Quevedo: Für uns ist es ein Grund zur Freude, das Beispiel vieler Personen zu haben, welche ihr christliches Engagement ernst nahmen und während einiger Jahre ein Teil unserer Caritas waren, somit die Caritas als Biotop gestalteten, schützten und düngten. Unser Diplomlandwirt Julio Quevedo Quezada begann seine Arbeit im Jahr 1984. Er begleitete die Kriegs-Witwen und ihre Kinder in Agrar-Projekten, er pflanzte Bäume und war in alle Bereiche der Sozialarbeit jener Jahre involviert. Er leistete Präsenzarbeit unter den Opfern des bewaffneten Konfliktes und gab Trost und Ermutigung in schwierigen Lebenssituationen. Er hielt sich immer ansprechbar: Wenn eine Witwe um 6 Uhr in der Frühe an seine Tür klopfte, um einen Rat zu erbitten, weil ihr Schweinchen erkrankt war, war er offen; er kümmerte sich um sie, und oft war er dann noch abends spät in seinem Büro anzutreffen. Wir alle erinnern Julio als guten und nahen Freund mit einer großen Fähigkeit zu dienen. Am 15. Juli 1991 um zehn Uhr abends wurde er vor seinem Haus vor den Augen seiner Kinder Julio, Alejandro, Ana Lucía und Sergio und seiner Frau Esther ermordet. Die „Schlange der Gewalt“ biss die Caritas Quiché, sie ließ uns leiden, aber der Geist Julios ist unter uns lebendig; er treibt uns an und stärkt uns.

Sr. Barbara Ford: Barbara Ford, geboren 1938 in New York, war Ordensschwester und ausgebildete Krankenschwester. Bevor sie nach Guatemala kam, hatte sie bereits auf den Bahamas und in Peru gearbeitet. Sie kam zum ersten Mal 1978 nach Guatemala, in die Diözese von Sololá; dort arbeitete sie im Gesundheitssektor und bei Trinkwasserprojekten. Sie musste Sololá aufgrund von Todesdrohungen wegen ihrer Gemeindearbeit verlassen. Für Menschen, die sich auf dem Land für die Entwicklung der Bauerngemeinden

engagierten, war dies in jenen Jahren keine Überraschung. Sie kehrte 1989 nach Guatemala zurück und nahm ihre Arbeit in der Caritas Quiché auf, wo sie die Gesundheitspastoral initiierte und sich vor allem der Ausbildung von Multiplikatoren für integrale Gesundheit widmete. Die Implementierung von Gemeinschafts- und Wasserprojekten lag ihr ebenfalls sehr am Herzen. Als sie dann mit den Kriegstraumata der Menschen in Berührung kam, widmete sie sich ganz diesem Bereich. Sie bildete Begleiter und Berater für psychische Gesundheit aus und begleitete Opfer und Täter des Krieges wie auch Familien, die von Exhumierungen ihrer Angehörigen aus den geheimen Friedhöfen betroffen waren. Der hier vorhandene Raum reicht nicht aus, um alle Aktivitäten von Sr. Barbara zu beschreiben, aber wir wollen sagen, welch starke und initiative Frau mit einem barmherzigen Herz sie war – aufmerksam für die Bedürfnisse der anderen.

Sr. Barbara wurde am Morgen des 5. Mai 2001 um 11 Uhr erschossen, scheinbar um ihr Auto zu stehlen. Ihr Geist lebt unter uns, genau wie der Julios, und ihr Beispiel und Einsatz fordert uns alle heraus, ihren Spuren zu folgen. Beide Verbrechen sind bis heute nicht aufgeklärt und ungesühnt geblieben.

Hindernisse in unserer Arbeit

Obwohl aus der „Asche“ neue Geschöpfe gestiegen und zurückgekehrt sind, um das Biotop zu bevölkern und zu bereichern, gibt es unter ihnen auch Störenfriede, welche gefährlich werden können. Es gibt auch jene, die das Biotop ausbeuten.

Die Struktur im Land hat sich kaum geändert. Wenn die Spielregeln in einem Land die Großen und Mächtigen begünstigen, statt die Kleinen zu schützen, ist es fast unmöglich, dass einmal die Armen zum Zug kommen. Die Fortschritte sind langsam, weil wir gegen den Strom schwimmen müssen. Das weltweite, neoliberal geprägte Wirtschaftssystem verschlimmert täglich das Ausgeschlossensein der Armen, und ihre Auswanderung wird praktisch erzwungen. Im Quiché gibt es wenige offizielle Arbeitsmöglichkeiten, so dass die Mehrheit der Bevölkerung im sog. informellen Sektor arbeitet, und das mit einer unglaublichen Kreativität. Der Präsident des Pfarrgemeinderates von Sacapulas verlässt die Sonntagsmesse und setzt sich anschließend geduldig auf den Markt, um Tomaten zu verkaufen. Die jungen Leute aus dem Chor Chicabracán II in Santa Cruz del Quiché, verbringen die ganze Woche mit Schuhputzen in den Straßen der Hauptstadt Guatemalas; dazu nehmen sie ihr Handwerkzeug in einer kleinen Holz-Sitzkiste mit. Bis heute unterstützt

die Regierung niemanden in unserer Region. Unlängst erzählte uns ein Campesino aus Cunén: „Das Leben von uns Campesinos ist eine ewige Schuld, denn wir brauchen jedes Jahr Kredite, die wir jeweils nach der Ernte zurückzahlen. Diese Anleihen kommen von privaten Banken oder Geldverleihern, welche haushohe Zinsen fordern. Dieses Jahr wurde mein Zwiebelfeld von einer Krankheit befallen, und ich verlor die gesamte Ernte. Ich weiß nicht, wie ich nun die Anleihe zurückzahlen soll. Vielleicht werden sie mir mein Land nehmen. Also werde ich möglicherweise in die USA gehen müssen, meine Frau und Kinder also hier zurücklassen."

Der kulturelle „Müll"

Die Globalisierung bewirkt, dass die westliche Kultur, und insbesondere die nordamerikanische, bei uns nachgeahmt wird – aber in einer schlechten Kopie. Viele von uns geben ihre altüberkommenen Werte auf – im Tausch mit Werten und Moden, Musik und Gebräuchen, welche unsere Dorfstrukturen durch die Massenmedien und durch Rückkehrer aus den USA erreichen. In den Bergen von Quiché ist z. B. ein neues Geschäft entstanden: das sog. „umherziehende Video". Dahinter stehen Männer, die mit einem großen Fernseher und zugehörigem Video-Gerät auf einem alten Lastwagen durch die Dörfer reisen. Über Lautsprecher verkünden sie, dass man sich keinesfalls die Vorstellung der besten Action-Filme wie z. B. „Der Terminator" entgehen lassen darf.

Und natürlich lassen sich unsere jungen Leute das nicht entgehen. Am darauf folgenden Tag treffen sie sich in den kleinen Läden, die am Rande unserer Wege aus Staub zu finden sind, um einen Softdrink zu trinken. Und sie essen das „Müll-Essen", das aus der Hauptstadt oder Mexiko kommt, um sich dann über die Explosionen und Waffen zu unterhalten und die zwanzig Arten des Tötens, die in den Filmen vorgeführt wurden.

Einer der schlimmsten ausländischen Importe, die uns erreicht haben, ist das Phänomen der „maras"; das sind gewalttätige Jugendbanden. Sie haben eine eigene soziale Ordnung entwickelt in der Art sich zu kleiden, zu agieren und mit der übrigen Welt „in Beziehung zu treten". Im Quiché gibt es sie bereits, und sie werden vom Rest der Bevölkerung gefürchtet und abgelehnt.

Lebens-Zeichen von heute

Unsere Quellen sind manchmal auch Orte, wo Wasser aus dem Innern der Erde regelrecht herausbricht. Eine Freundin erzählte uns: „...mein Vater brachte mich einmal an einen Ort, wo das Wasser mit solcher Kraft aus der Erde kam, dass ich mich auf den Wasserstrahl stellen konnte; und wenn mich mein Vater an der Hand festhielt, fiel ich nicht um oder versank".

Jede Person trägt in ihrem Innern vitale Kräfte, die ihr erlauben voranzukommen. Wenn eine Person ihre innere Quelle von den Hindernissen befreit, die das Fließen verunmöglichen, dann spürt sie die Kraft zum Leben in Fülle. Es gibt viele Menschen voller Leben im Quiché.

Der Glanz in den Augen der Kinder, ihre Energie beim Spielen und beim Lachen sind Ausdruck von Lebenskraft und Lebensmut. Die Kinder haben wenig Spielzeug und Komfort, aber sie haben Brüder, Schwestern und Nachbarn in Hülle und Fülle, mit denen sie viele frei erfundene Spiele spielen und in der Natur stundenlang herumstreifen können. Die meisten Häuser in den Dörfern haben keine Zäune. Und alle kennen sich untereinander.

Es gibt so etwas wie eine Dorf-Identität. Eine Mitarbeiterin von Caritas erzählt: „Wenn Du geboren wirst, heißt dich das Dorf willkommen. Während deines Lebens begleitet es dich. Manchmal scheint es, dass du keine Privatsphäre hast, weil sie sich in alles einmischen und die, die dich umgeben, alles von dir wissen. Die Bildung und Orientierung empfängst du nicht nur von Deinen Eltern und Großeltern. Das Dorf formt dich in allem mit: mit den Werten der Maya-Kultur und mit dem katholischen Glauben. Es leitet Dich in der Realisierung des Dienstes, für den du auf die Welt gekommen bist. Es gibt ein Pflichtgefühl dafür, viele Tage für eine Arbeit zu schenken, die den anderen dient. Und wenn du stirbst, wird das ganze Dorf dich klagend beweinen, weil du jemand Wichtiges für das Gesamt warst, und sie werden dich vermissen…"

Die Kreativität

Die Bevölkerung von Quiché hat eine große Fähigkeit zur Kreativität. In einem Land, wo die Menschen in ihren wichtigsten Bedürfnissen kaum Unterstützung erfahren, besonders im ökonomischen Bereich, da erdenken sie permanent Alternativen. Sie haben viele Ideen im familiären und kollektiven Bereich. Montags, der Tag, an dem wir die Caritas für Besucher geöffnet haben, kommen viele Leute mit Ideen und Hoffnungen. Eine Gruppe z. B. hat

die Idee, Obstbäume zu pflanzen, eine andere möchte verbesserte Öfen erstellen, um Holz zu sparen, wieder eine andere will Formen zur Herstellung von Ziegeln kaufen, um damit feste Häuser zu bauen. Eine andere Gruppe sucht jemanden, der ihren Jugendlichen die Computernutzung beibringt oder andere wollen Trinkwasserleitungen, wieder andere brauchen einen Lastwagen, um ihr produziertes Gemüse zu transportieren … So geht es den ganzen Tag. Man muss gar nicht so viel nachdenken. Wenn die Quelle fließt, haben die Menschen tausend Ideen.

Die Fähigkeit zur Versöhnung

Monseñor Julio Cabrera, Bischof von Quiché während der Jahre 1987 bis 2002, erzählte: „Als ich in dieser Diözese eingesetzt wurde, wusste ich, dass ich kam, um eine Bevölkerung zu trösten, welche sehr stark gelitten hatte. Und wirklich fand ich große Wunden vor, aber ich fühlte mich doch auch sehr ermutigt, da ich keine Bevölkerung mit Hassgefühlen und Rachegelüsten antraf.“ Es gibt zur Zeit Personen, die von außen zu uns kommen, um die geistigen und geistlichen Quellen dieser Haltung zu erforschen.

Zur Versöhnung gehört eine Entscheidung, welche Menschen fällen, die Opfer waren. Es ist leichter, dies durch ein Beispiel zu erklären: In den Jahren, nach der Unterzeichnung der Friedensverträge gab es bei uns das Phänomen des „Lynchens“. Dabei wurden die Kriminellen, die beim Stehlen in Häusern oder bei Überfällen auf den Straßen ertappt wurden, in Volksversammlungen gerichtet, verurteilt, und bei lebendigem Leibe verbrannt. Das war eine Folge des Krieges, der die Menschen über lange Jahre verroht und militarisiert hatte, außerdem eine Folge der allgemeinen Resignation angesichts der untätigen guatemaltekischen Justiz.

Wir entschieden uns, mit der Bevölkerung in nicht aufgeheizten Momenten über dieses Thema zu reden, also nicht dann, wenn sie gerade einen Dieb festgenommen hatten. Ein Promotor erzählt: „Ich wuchs ohne Vater auf, denn er wurde während der Zeit der Gewalt getötet. Ich sah meinen Vater sterben, denn ein Nachbar, der den Selbstverteidigungs-Korps angehörte, ermordete ihn. Weder meine Mutter noch ich sagten jemals etwas zu diesem Mann, aber aus der Ferne hasste ich ihn. Es machte mich wütend, ihn lebend zu sehen, außerdem war er auch noch Gottesdiensthelfer in der Kirche! Als ich größer wurde, erzählte ich es einem Herrn aus dem Dorf Chichicastenango, und er sagte, dass er es Männern weitersagen könne, die gegen Geld diesen Mann töten würden. Ich dachte während zweier Wochen, die für mich eine Agonie

waren, darüber nach und schlussendlich sagte ich dem Mann aus Chichicastenango, dass ich mich entschieden hätte, sein Angebot zur Beseitigung meines Hasses nicht anzunehmen. Mit anderen Worten, ich gewährte dem Mörder meines Vaters das Leben neu, und dieser weiß es nicht einmal. Heutzutage helfe ich sogar manchmal einem seiner Söhne mit Geld. Also denke ich: Wenn ich das Leben dieses Mörders meines Vaters geschont habe, warum soll ich dann an der Lynchung einer Person teilnehmen, die ich nicht einmal kenne?“

Ganzheitliche Entwicklung

In unserer Sozialpastoral versucht jede Equipe, in einem der sozialen Bereiche des täglichen Lebens der Familien und Dörfer Entwicklung anzustoßen. Wenn wir alle diese Elemente untereinander vereinen, und das ist unser Ziel, entsteht eine gemeinschaftlich getragene, ganzheitliche Entwicklung. Die Dörfer, die wir begleiten, geben sehr viele Zeichen von Leben:

- verbesserte Parzellen mit reichlich organisch produzierten Nahrungsmitteln;
- Wasser und Latrinen: mehr als 150 Dörfer verfügen über Wasserleitungen in ihren Häusern;
- GesundheitserzieherInnen, die konkret Leben fördern und retten und gleichzeitig einen Beitrag leisten, die Heilkraft der Natur wieder zu entdecken;
- Frauen, die aktiv in der Kirche, der Produktion und der Gemeinschaft mitwirken;
- Jugendliche, die studieren, um BürgerInnen des Quiché mit Qualifikation zu werden, die sich dem Frieden und der Entwicklung verpflichtet fühlen;
- erwachsene Führungskräfte, welche über den kirchlichen Rahmen hinaus aktiv für die gemeinschaftliche Entwicklung arbeiten;
- versöhnte Familien, die versuchen in Gerechtigkeit und Harmonie zu leben.

Für viele bei uns ist El Quiché heilige Erde, weil sie getränkt ist mit dem Blut vieler Märtyrer. Für uns MitarbeiterInnen von Caritas Quiché ist es wichtig, ein Biotop wachsen zu lassen wie das Biotop des Quetzal, welches wir zu Beginn beschrieben haben. Das bedeutet: Wachstum von Lebensfülle und Vielfalt und gegenseitigen Beziehungen, Entdeckung und Förderung aller Lebenspotentiale, ausgehend von dem Geist der Freiheit. Denn diese „biotopische“ oder auch „biutopische“ Energie tragen wir in unserem Innern. Wir gehen jeden Tag voran, um die Saat des Lebens in unser Quiché weiter hinein zu tragen.

Jürgen Kaiser

Ein Schritt gegen die Sklaverei unserer Zeit
erlassjahr.de und seine Hoffnungen

„Es ist überhaupt nicht selbstverständlich, dass Völkern Schulden erlassen werden!“ Doch: eigentlich ist es selbstverständlich! Die Wirtschaftsgeschichte kennt die Streichung von Staatsschulden ebenso wie die Entschuldung von Privatpersonen und Unternehmen. Man muss nicht bis zum biblischen Erlassjahr, dem Jobeljahr, zurückgehen: die Schuldenzurückweisung Kaiser Karls V gegenüber dem Bankhaus Fugger, die Nichtigkeitserklärung der Schulden bestimmter US-Bundesstaaten vor und nach dem Sezessionskrieg. Immer wieder finden sich Fälle, bei denen eine „souveräne“ Schuld mit einem Federstrich aus der Welt geschafft wurde; häufig aus eher politischen als aus ökonomischen Gründen, manchmal mit zähneknirschendem Einverständnis des Gläubigers, häufig ohne.

Der Trick der Gläubiger in der ersten Phase der modernen Schuldenkrise der sog. „Dritten Welt“ – nach ihrem Ausbruch 1982 – bestand darin, genau diese Geschichte auszublenden, oder zumindest so zu tun, als sei im modernen Kapitalismus alles anders; als sei eine Streichung der Schulden von Mexiko, Brasilien, den Philippinen und den anderen Großschuldnern der ersten Stunde ein historisch bisher nie da gewesener Akt, der absehbar zu einem Zusammenbruch des Weltfinanzsystems führen werde. Das wiederum hätte unabsehbare Folgen vor allem für die Ärmsten der Armen. Ich will sagen: Wer immer sich in den 1980er Jahren auf dem Hintergrund absurd und untragbar hoher Zahlungsverpflichtungen der vor allem lateinamerikanischen Schuldnerländer für eine Streichung dieser Zahlungsverpflichtungen einsetzte, handelte – im Denken der bilateralen und multilateralen privaten und öffentlichen Gläubiger – im Endeffekt gegen die Interessen derjenigen, die er in seinem „naiven Gutmenschentum“ vor der Verelendung zu bewahren trachtete. Und so geschah, was geschehen musste: „Weitsichtige“ Banker hielten „gutwillige aber uninformierte“ Christenmenschen von ihrem Tun ab bzw. versuchten es nach Kräften.

Frühe Mobilisierung

Auf dem Hintergrund einer solchen Geisteshaltung unter öffentlichen wie privaten Gläubigern entfaltete sich Ende der achtziger Jahre die größte Mobilisierung, die es in Deutschland um Themen von Verschuldung und wirtschaftlicher Gerechtigkeit zwischen reichen und armen Ländern jemals gegeben hat. Als im Herbst 1988 im damaligen Westberlin der Internationale Währungsfonds und die Weltbank ihre Jahrestagung abhielten, demonstrierten rund 100.000 Menschen in den Straßen der geteilten Stadt. Und im Bereich der Kirchen fokussierte sich die Arbeit vieler Gruppen und Organisationen, die im Bereich der Dritte-Welt-Solidarität aktiv waren auf eben diese Themen. Inhaltlich wegweisend war das „Ökumenische Hearing zur Schuldenkrise und zum Internationalen Finanzsystem“[1].

Hinter der praktischen Kritik an den durch die Überschuldung prekären Lebensverhältnissen in vielen Ländern stand eine grundsätzliche Ablehnung des kapitalistischen Systems, dessen Ausdruck die Schuldenkrise war und ist. Entsprechend war die Vision einer Überwindung dieses Systems der gemeinsame Nenner der Bewegung. Diese wurde – ähnlich wie die damalige Friedensbewegung – von der traditionellen, allerdings bereits stark aufgesplitterten Linken angeführt, reichte aber über die Kirchen bis in die Mitte der Gesellschaft hinein.

Ein diffus erwarteter Kollaps des Kapitalismus fand nicht statt; vielmehr fiel der real existierende Sozialismus in sich zusammen. Und die auf jene Erwartung aufgebaute Bewegung des Jahres 1988 verschwand so rasch, wie sie entstanden war. Als die Organisatoren des Ökumenischen Hearings ein Jahr später zur Bilanzveranstaltung einluden, verloren sich nur wenige Teilnehmende im Saal, und selbst der G7-Gipfel in München 1992 lockte nur eine zwar militante, aber kleine Schar von Gipfelgegner/innen an.

Unterdessen hatten die Gläubiger der hoch verschuldeten Länder begonnen, ihrer eigenen Propaganda zu misstrauen und der Tatsache ins Auge zu sehen, dass nicht alle ihr Geld in voller Höhe zurückbezahlt bekommen würden. Besonders betroffen waren die amerikanischen Banken und Sparkassen, die sich in den heute „Schwellenländer“ genannten Schuldnerstaaten in der Hoffnung auf sichere und hohe Renditen stark exponiert hatten. Staaten und inter-

---

1 Dokumentiert in: Duchrow, U./Raiser, K./Füllkrug-Weitzel, C. (Hg.): Geld oder Leben. Dokumentation des Ökumenischen Hearings, Oberursel 1989.

nationale Finanzinstitutionen, welche in der zweiten Phase der Schuldenkrise als Gläubiger der ärmsten Länder eine zentrale Rolle spielen sollten, waren damals weniger als Gläubiger denn als Politik-Gestalter im Interesse der privaten Gläubiger gefragt.

Nach dem Fehlstart des „Baker-Plans“, mit dem US-Finanzminister James Baker die Krise mittels Umschuldungen ohne Schuldenerlasse bewältigen wollte, brachte sein Nachfolger Nicholas Brady eine realistischere Initiative auf den Weg. Sie implizierte eine bis zu 75 % reichende Streichung ausstehender Forderungen von US-amerikanischen und internationalen Banken an die betroffenen Länder.

Neuer Anlauf in den 1990er Jahren

Die auf einen kleinen aber durchaus harten Kern geschrumpfte Entschuldungsbewegung in Deutschland nahm interessiert zur Kenntnis, dass Schuldenstreichungen sich keineswegs zum Schaden der Betroffenen auswirkten. Vielmehr nahmen nicht einmal unbedingt die ursprünglichen Gläubiger Schaden, die sich für ihren Teilverzicht zumindest ein deutlich höheres Maß an Rückzahlungssicherheit auf ohnehin hoch-attraktive Dritte-Welt-Titel kauften.

Mit dem Scheitern des Realsozialismus verschwand aus den Köpfen der Aktiven nach und nach das geliebte oder ungeliebte Paradigma, nach dem eine Überwindung von Symptomkrisen wie der Überschuldung des Südens ohne eine umfassende Überwindung kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse nicht denkbar sei. An dessen Stelle trat eine mancherorts wilde, andernorts eher akademische Entschlossenheit, dem System in konkreten Sach- und Einzelfragen entgegenzutreten und dabei zwischen klassischem „Schlips- und Kragen-Lobbying“ und direkten Aktionen des zivilen Ungehorsams keine Aktionsform auszuschließen. Inhaltlicher Ausdruck dieses Umdenkens war eine verstärkte Befassung mit inhaltlichen und organisatorischen Aspekten des internationalen Finanzsystems; struktureller Ausdruck war die Gründung kleiner Recherche- und Advocacy- NichtRegierungsOrganisationen (NROs) wie *weed* oder SÜDWIND, sowie der Aufbau von politikfähigen Kapazitäten in einigen der großen kirchlichen und nicht-kirchlichen Hilfswerke.

Je weiter diese nächste Generation von Entschuldungscampaigner/innen in die Wirtschaftsgeschichte einstieg, um so mehr erfolgreiche und in ihrer Sinnhaftigkeit unbestrittene Schuldenstreichungen förderten sie zutage: die

Schuldenerlasse für Polen und Ägypten 1991 im „Pariser Club“ der Gläubigerregierungen, den schon 1978 ausgesprochenen Erlass der deutschen Entwicklungshilfeforderungen an die ärmsten Länder und – für die Bewegung in Deutschland besonders wichtig – die Erkenntnis, dass am Anfang des deutschen „Wirtschaftswunders“ nicht allein das viel gepriesene Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, sondern auch der weit reichende Schuldenerlass im Londoner Schuldenabkommen von 1953 stand.

Die legitimatorische Abwehrschlacht der Gläubiger war damit verloren. Schuldenerlass war für eine immer breitere Öffentlichkeit kein „Teufelszeug aus der Mottenkiste übrig gebliebener Systemveränderer“ mehr, sondern erwies sich als das, was es war: ungeliebtes aber häufig unvermeidliches Alltagsgeschäft zwischen Gläubigern und Schuldnern, wo immer Kapital verliehen wird. Statt des „ob“ verlagerte sich die Diskussion mehr auf die Fragen von „wie viel“, „wem“ und „unter welchen Umständen“ Schuldenerlass gewährt werden sollte. Begriffe wie „Schuldentragfähigkeit“ und „Konditionalitäten“ tauchten auf, und Schuldnerländer wurden kategorisiert nach Einkommen, Überschuldungshöhe, Gläubigerstruktur etc. Für diese Diskussionen waren die NROs mit ihrem gegenüber den 1980er Jahren veränderten Fokus zunehmend gut aufgestellt. Das hilflose Augenrollen von Finanzministerialen, wenn sie von gut informierten und sachkundigen Kirchenaktivisten auf die im Kleingedruckten versteckten Vorteilsnahmen und die Doppelmoral ihrer IWF-Analysen und Pariser-Club-Vereinbarungen hingewiesen wurden, gehörte zu den „Highlights“ dieser Phase.

Es entstand eine informelle Vernetzungsstruktur – der „Initiativkreis Entwicklung braucht Entschuldung“ –, in dem sich das Spektrum aus kleinen NROs, Hilfswerken, Kirchlichen Werken und Arbeitsstellen locker, aber mit zunehmender Verbindlichkeit zusammenfand. Dazu gehörte auch von allem Anfang an die Katholische Hochschulgemeinde Oldenburg sowie die Oscar Romero Stiftung Oldenburg.

Die Doppelmoral der Gläubiger, Schuldenerlasse auf der einen Seite zu gewähren, wo es aus politischen Gründen opportun (Polen, Ägypten) oder ökonomisch unvermeidlich (Brady Plan) war, und gleichzeitig am „Dogma der Unantastbarkeit souveräner Schulden“ festzuhalten, war ein wichtiger Ansatzpunkt des Initiativkreises. Eine der ersten Aktionen war folglich eine bezahlte Anzeige in DIE ZEIT, mit der informativ und provokativ an den 40. Jahrestag des Londoner Schuldenabkommens im Jahr 1993 erinnert wurde. Die Beteiligung der interessierten Öffentlichkeit an dieser Art von Aktion

war so gewaltig, dass aus den überschüssigen Beiträgen derjenigen, die als Einzelpersonen mit ihrem Namen in der Anzeige stehen wollten, die erste (halbe) hauptamtliche Stelle für das Themenfeld „Entschuldung“ geschaffen werden konnte.

Internationales Insolvenzverfahren

Neben dem Erfolg, die Gläubiger bei Desinformationen und Lügen zu ertappen, spielte eine zweite inhaltlich-konzeptionelle Entwicklung eine entscheidende Rolle. Der österreichische Wirtschaftsprofessor Kunibert Raffer hatte schon beim Ökumenischen Hearing in Berlin die Idee eines Internationalen Insolvenzverfahrens vorgestellt: verschuldeten Ländern soll gemäß rechtsstaatlichen Grundsätzen ein geordneter Ausweg aus einer Überschuldungssituation ermöglicht werden. Als geeignetes Verfahren schlägt Raffer ein internationales Schiedsverfahren vor. Eine besondere Entdeckung von Kunibert Raffer war, dass er zeigen konnte, wie segensreich sich ein solches Schiedsverfahren für Schuldner „mit hoheitlichen Befugnissen“ im Kapitel 9 des US-amerikanischen Insolvenzrechts bereits ausgewirkt hatte.[2] Die amerikanische Überzeugung: „Was gut ist für die Vereinigten Staaten, muss auch gut sein für die ganze Welt!“, bot eine weitere Möglichkeit, das politische Gewicht aktueller Rechtspraxis im wichtigsten Gläubigerland der Welt zur Legitimierung von Entschuldung zwischen reichen und armen Ländern einzusetzen. Dabei ging die Forderung nach einem „Internationalen Insolvenzverfahren“ an einem entscheidenden Punkt über die Erlassforderungen der frühen Entschuldungsbewegung hinaus: Nicht auf eine diffuse („Kapitalismus abschaffen“), sondern auf eine sehr konkrete Weise wurden die international eingespielten Machtverhältnisse in den von den Gläubigern geschaffenen und kontrollierten Entschuldungsverfahren in Frage gestellt. Das Gegenbild eines rechtsstaatlichen Verfahrens war und ist der für das Schuldenmanagement lange Jahre maßgebende „Pariser Club“: ein von den politischen Interessen der Gläubiger beherrschtes und von den Errungenschaften bürgerlicher Rechtsstaatlichkeit unberührtes Forum, durch welches die Gläubiger Schul-

2 Raffer, K.: „Applying Chapter 9 Insolvency to International Debts: An Economically Efficient Solution with a Human Face”, World Development, vol.18, n.2, February 1990, 301–313.

denerlasse gnädig gewähren oder ungnädig verweigern.[3] Zu Beginn der 1990er Jahre setzte eine Geschichte immer weitergehender Erlassmöglichkeiten für die ärmsten Länder ein – zunächst im Pariser Club und dann in den multilateralen Entschuldungsinitiativen HIPC (Heavily Indebted Poor Countries) und MDRI (Multilateral Debt Relief Initiative). Allerdings hat sich an der Grundkonstellation nichts geändert: Die Gläubiger bestimmen nach eigenem Gutdünken, welche Schulden zu zahlen sind, und welche unter welchen Umständen erlassen oder gestundet werden.

Systemische Fragen und biblisch-theologische Herausforderungen

Diese Zuspitzung der Schuldendiskussion fiel in dem stark kirchlich geprägten Umfeld des Initiativkreises auf einen sehr fruchtbaren Boden. Seit den Ökumenischen (Europäischen) Versammlungen in Assisi (1988), in Basel (1989), in Seoul (1990), in Graz (1997) und in vielen anderen Meinungsbildungsprozessen war unter kirchlich geprägten Aktiven die theologische Zuspitzung auf die biblische Frage „Gott oder Mammon“ immer vordringlicher geworden. Es existierte von daher ein breites Einverständnis darüber, dass die Frage nach dem Umgang mit Geld nicht irgendeine Frage besserer oder schlechterer Beziehungen zwischen Nord und Süd sei, sondern dass hier im Kern eine Glaubens-, eine Bekenntnisfrage zum Gott des Lebens berührt ist, so wie von Jesus an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments auch zugespitzt.

Trotz der epochalen Distanz des alttestamentlichen Erlassjahr-Konzepts zum Spätkapitalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts enthielten die Regelungen der biblischen Erlass- bzw. Jobel- und Sabbatjahre faszinierende Elemente:[4]

– Die grundsätzliche Priorität des Überlebens des Schuldners in Würde vor dem Rückzahlungsanspruch des Gläubigers: ein in nationalen Insolvenz-

---

3 Kaiser, J.: Schuldenmanagement à la Louis XVI. Ein kurzer Gang durch Programm und Praxis des Pariser Clubs. www.erlassjahr.de

4 Ausführlich zur Relevanz des biblischen Erlassjahr-Konzepts siehe: Kegler, J.: Das Zinsverbot in der hebräischen Bibel; in: Crüsemann, F./Schottroff, L.: Schuld und Schulden, München 1992; Crüsemann, F.: „...wie wir vergeben unsern Schuldigern“. Schuld und Schulden in der biblischen Tradition; in: Crüsemann, F./Schottroff, L.: Schuld und Schulden, München 1992. Die ausführlichste Auslegung der Texte in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext ist: Albertz, R.: Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge. Die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev. 25 in ihrer Geschichte, in: Ökumenische Rundschau 44 (1995), 290–310.

rechten unstrittiger Grundsatz, der aber international bislang ignoriert wird.
- Das Recht auf Schuldenerlass unabhängig von der jeweiligen politischen Konjunktur, d. h. davon, ob es dem Gläubiger gerade opportun ist oder nicht.
- Die Institution eines periodischen Schuldenerlasses: 7 x 7+1; d. i. alle fünfzig Jahre oder einmal in jeder Generation und meint, dass es nach der biblischen Tradition kein uneingeschränktes Recht auf Eigentum an Geld- oder Sachkapital gibt.

Mit vielen ausgefeilten und manchen eher holzschnittartigen und populären Positionen zu dieser Schlüsselfrage war der Boden bereitet für eine Initiative, die plakativ die Abschaffung der absoluten Herrschaft des Kapitals über diejenigen, die vom Kapitalimport abhängig waren, forderte. Das dazu notwendige katalytische Element war die Jahrtausendwende. Zum nicht geringen Erstaunen des Initiativkreises entwickelten sich kaum „konkurrierende" Projekte in Deutschland, welche die Symbolkraft der Jahrtausendwende für eigene politische Forderungen nutzen wollten. Vielmehr legten unabhängig voneinander Äußerungen von Papst Johannes Paul II und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf der Grundlage des biblischen Erlassjahr-Gedankens eine bedeutende Entschuldungsinitiative zum Jahreswechsel 1999/2000 nahe. Diese Impulse wurden vom Initiativkreis und einer wachsenden Kampagnenträgerschaft mit der Gründung der „Erlaßjahr2000"-Kampagne im September 1997 aufgegriffen.

Entsprechend war „Erlaßjahr2000" nicht einfach eine Schuldenerlasskampagne. Vielmehr verband die Kampagnenplattform die Forderung nach einem weit reichenden Schuldenerlass mit der Forderung nach einer Verfahrensreform. Der Erlass sollte sich in seiner Entlastungswirkung am Londoner Schuldenabkommen von 1953 orientieren, die Verfahrensreform sollte die Beziehungen zwischen Schuldnerländern und ihren Gläubigern im Sinne eines internationalen Insolvenzverfahrens grundsätzlich umgestalten.

Hauptelemente eines internationalen Insolvenzverfahrens sollten sein:
- eine unabhängige Begutachtung der wirtschaftlichen Situation des Schuldners,
- eine unabhängige Entscheidungsfindung über einen eventuellen Schuldenerlass,
- die Freistellung eines „Existenzminimums für Staaten", das dem Zugriff der Gläubiger entzogen ist.

Dieser letzte Punkt nimmt Diskussionen vorweg, die später auch im Kontext des 2001 gegründeten Nachfolgebündnisses „erlassjahr.de“ intensiver geführt wurden: Wie viele Schulden sind eigentlich tragfähig? Wie kann im Einzelfall und/oder als Regel berechnet werden, wie viele Schulden einem Land erlassen werden müssen, wenn die „sozialen Schulden“ der Regierung gegenüber der Bevölkerung Vorrang vor den legitimen Ansprüchen der Gläubiger genießen sollen?

Die Schwerpunktsetzung auf die Frage der Tragfähigkeit von Schulden erfolgte bei „Erlaßjahr2000“ bereits mit der Gründung 1997. Im Wesentlichen umreißt sie bis heute die Programmatik des Nachfolgebündnisses erlassjahr.de:

- Das „Internationale Insolvenzverfahren“ wurde Anfang 2000 umgetauft in den auf den ersten Blick ziemlich sperrigen Begriff „Faires und Transparentes Schiedsverfahren“ (Fair and Transparent Arbitration Process – FTAP). Damit trug erlassjahr.de Schwierigkeiten von Campaigner/innen aus dem Süden Rechnung, denen es aussichtslos erschien, auf eine „Bankrotterklärung“ ihrer Regierungen hinzuarbeiten.
- Die Frage, ob eine solche Verfahrensreform im internationalen Schuldenmanagement den Kapitalismus überwindet oder ihn nur „zähmt“, wie bayerische Erlassjahr-Campaigner/innen es im Herbst 2000 bildkräftig ausdrückten, stellte sich der Kampagnenöffentlichkeit schlicht nicht mehr. Etiketten waren deutlich unwichtiger geworden als Inhalte und politische Prozesse.
- Konsens bestand im Bündnis darüber, dass Gläubigerdominanz durch rechtsstaatliche Verfahren überwunden werden soll. Wie Gerechtigkeit zwischen Gläubigern und Schuldner allerdings unterhalb dieser Ebene auszubuchstabieren ist, wurde durchaus kontrovers diskutiert:

  Ist es angebracht, Schuldentragfähigkeit überhaupt zu berechnen, wenn die Rechtmäßigkeit vieler Schulden grundsätzlich fragwürdig ist? Und wenn ja: Sind die Millennium-Entwicklungsziele[5] dafür ein angemessener Bezugsrahmen? Kann die Forderung nach Schuldenerlass auch auf der Grundlage der „Illegitimität“ der Schulden erhoben werden, auch wenn (bisher) kein wirklich kohärentes Konzept für „Illegitimität“ existiert?

---

5 Acht von der UNO-Vollversammlung 2000 verabschiedete Entwicklungsziele, welche mehr oder weniger konkret auf eine Halbierung der weltweiten Armut bis zum Jahr 2015 hinauslaufen; zum Stand der Umsetzung siehe: http://mdgs.un.org/unsd/mdg/default.aspx

Das Bündnis: Wer war und ist dabei?

Die nach einem Säulenmodell seit 1997 zusammengesetzten Kampagnengremien entschieden bereits bei der Gründung, dass die Erlassjahr-Kampagne keine eigenständige NRO neben anderen werden soll, sondern ein Bündnis von NROs, Kirchen und sozialen Bewegungen. Entsprechend gibt es – anders als z. B. bei attac – auch keine individuelle Mitgliedschaft. Organisationen und Gruppen von der informellen Weltladengruppe bis zur Landeskirche und Diözese können Mitträger des Bündnisses werden, wenn sie die Ziele unterstützen und einen angemessenen finanziellen Beitrag leisten.

Im Zuge der starken Konjunktur des Themas zählte das Bündnis bis zum G 8-Gipfel in Köln 1999 mehr als 2000 Organisationen und Institutionen zu seinen Mitgliedern. Die Arbeit von „Erlassjahr2000“ war bis Sommer 2001 befristet. Sollte das deutsche Bündnis dem Beispiel der britischen „Jubilee2000-Kampagne“ folgen und geschlossen werden oder sollte es in wenig veränderter Form an der unvollendeten Agenda weiter arbeiten? Die Meinungen darüber gingen durchaus auseinander:

- Kampagnen sind zeitlich befristet und müssen es auch sein, um Wirkung entfalten zu können; man tut einer so erfolgreichen sozialen Mobilisierung keinen Gefallen, wenn man sie in eine NRO verwandelt, ja, man steht mit einer Struktur, die ihre Zeit gehabt hat, womöglich neuen und angesagteren Initiativen unter der gleichen Mitträgerschaft im Wege – argumentierten die Befürworter einer geordneten Beendigung im Sommer 2001.
- Eine so mühsam erarbeitete Vernetzung entlässt man nicht in die Geschichtsbücher, so lange ihre Mission nicht erfüllt ist, hielten die anderen dagegen. Und sie verwiesen darauf, an wie vielen Stellen kontinuierliche Weiterarbeit gefragt war: die HIPC-Entschuldungsinitiative erforderte weiteren Druck, um nicht durch neuerliche Tricks im Kleingedruckten ihrer Wirksamkeit beraubt zu werden; die Zahlungseinstellung Argentiniens hatte eine neue spannende Konstellation in einem sog. Mitteleinkommensland hervorgebracht; und die Forderung nach einem internationalen Insolvenzverfahren fand im Rot-Grün-regierten Berlin, wie auch unter internationalen Entschuldungskampagnen und selbst in der UNO immer mehr Interesse.

Schließlich bat der Kampagnenrat die 2000 Mitträger um ein Votum. Als ziemlich genau die Hälfte erklärte, im Bündnis am Thema weiter arbeiten zu

wollen, waren die Weichen für die Gründung des Nachfolgebündnisses erlassjahr.de gestellt.

Was wurde erreicht?

Es gibt Bewegungen im Bereich der internationalen Solidarität, die sich an ungerechten Herrschaftsverhältnissen ein Leben lang abarbeiten, ohne nennenswerte Fortschritte zu erzielen. Das Erlassjahr-Bündnis vor und nach 2001 blickt demgegenüber auf eine gemischte Erfolgsbilanz. Die Verfahrensreform, das strukturelle Ziel, wurde bisher nicht erreicht. Noch immer entscheiden die Gläubiger in den Clubs von Paris und London oder mittels der von ihnen kontrollierten internationalen Finanzinstitutionen IWF und Weltbank, ob sie einem Land Schulden erlassen oder nicht. Im Blick auf das zweite Ziel – einen weitreichenden Schuldenerlass – sind wir allerdings viel weiter vorangekommen, als wir uns – eingeschüchtert von der kategorischen Ablehnung durch Gläubiger und Regierungen – Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hätten träumen lassen:

- Die Entschuldungsinitiativen für die ärmsten Länder (HIPC-I, HIPC-II und MDRI) haben zusammen den Schuldendienst in fast allen der hoch verschuldeten armen Länder an oder unter die seinerzeit von „Erlaßjahr 2000“ unter Bezug auf das Londoner Abkommen gesetzte kritische Marke von 5 % der jährlichen Exporteinnahmen reduziert; zumindest für den Moment.
- Einige große Schuldnerländer, welche die Gläubiger aus den genannten Initiativen ferngehalten hatten, haben weit reichende Erlasse erhalten. Prominente Fälle sind Argentinien, der Irak und Nigeria. In jedem dieser Fälle hatte das Bündnis zusammen mit Initiativen aus den betroffenen Ländern intensive Lobbyarbeit für einen Schuldenerlass gemacht.
- Jahrelang haben Weltbank und IWF Schuldentragfähigkeit „nach Gutsherrenart“ definiert: Mit wissenschaftlich kaum haltbaren Methoden haben die beiden Monopolbetriebe im Auftrag der Gläubiger ausgerechnet, wie viel Schuldenerlass im Einzelfall notwendig ist. Dabei haben sie im Zweifelsfall Daten so hingebogen, dass das gewünschte – gleichwohl abwegige – Ergebnis dabei heraus kommt. In 2007 erschien ein neuer Leitfaden für die Mitarbeitenden, der vieles aus der NRO-Kritik hinsichtlich realistischer Annahmen und Berechnungen aufnimmt. Am Bewertungsmonopol der Washingtoner Institutionen rüttelt er dabei natürlich nicht.

– Selbst das Thema Illegitimität von Schulden ist nicht mehr in gleicher Weise ein Tabu wie noch vor zehn Jahren. Zwar beharren Regierungen noch immer darauf, dass im Prinzip ein Kredit ein Kredit ist, egal wofür, von wem und an wen er gegeben wurde. Da aber immer mehr nicht-traditionelle Kreditgeber auftreten – sowohl aus dem privaten, als auch dem öffentlichen Sektor aus Schwellenländern – merken auch die traditionellen Geber, dass eine Unterscheidung zwischen sinnvollen und kontraproduktiven Krediten angebracht sein kann. Die norwegische Regierung hat hier Pionierarbeit geleistet. Einseitig hat sie entschieden, fünf Ländern Schulden zu erlassen, um ihrer Mitverantwortung als Gläubiger gerecht zu werden. Auf Initiative von erlassjahr.de soll es im Deutschen Bundestag zu diesem Problemfeld im Frühjahr 2008 eine Anhörung geben.

Das Bündnis wird 10

Kurz vor seinem zehnten Geburtstag ist erlassjahr.de ein ziemlich einzigartiges Phänomen in der deutschen Bewegungsszene: Rund 850 Organisationen, die meisten davon aus der Zeit der „Erlaßjahr2000"-Kampagne bilden zurzeit das Bündnis. Sie bringen sich unterschiedlich, ihren Möglichkeiten und Interessen gemäß, in die Arbeit ein.

Die meisten Mitträgerorganisationen – darunter viele Kirchengemeinden, lokale Eine-Welt-Gruppen oder regionale kirchliche oder kirchennahe Organisationen wie Landeskirchen und Diözesen – beteiligen sich eher passiv: Sie leisten einen wichtigen Beitrag zur Finanzierung des Bündnisses, haben aber keine Kapazitäten für die Mitgestaltung von inhaltlicher Arbeit und Aktionen.

Andere greifen Aktionsanregungen aus der Geschäftsstelle auf und beteiligen sich lokal an Postkartenaktionen, Gesprächen mit Bundestagsabgeordneten oder an den Unterschriftensammlungen auf Fairness-Ringen oder Luftballons, mit denen erlassjahr.de die klassische Unterschriftensammlung abgewandelt und bildkräftiger gemacht hat.

Wieder andere beteiligen sich aktiv an der überregionalen Bündnisarbeit: Sie stellen Vertreter/innen im Bündnisrat, nehmen teil an den Regionaltreffen ihrer jeweiligen Region und/oder den thematischen Studientagen oder organisieren diese selbst.

Allen gemeinsam ist, dass sie das Bündnis als eine Chance begreifen, in einem Themenfeld aktiv zu werden, in dem es ansonsten allenfalls den größten Mitträgern wie den Hilfswerken MISEREOR, EED oder Kindernothilfe möglich wäre.

Fragen öffentlicher Finanzen sind überall wenig transparent. Licht in dieses Dunkel zu bringen und zum Beispiel über die öffentlichen Verbindlichkeiten von Nicaragua auf Augenhöhe mit Entscheidungsträgern aus dem Bundesfinanzministerium oder mit Abgeordneten aus relevanten Fachausschüssen zu diskutieren, setzt professionelle Recherche und Advocacy-Kapazitäten voraus. Dass es dem Bündnis gelungen ist, diese zu schaffen, hat manchen Ministerialen – gewohnt, ihr Metier als Geheimwissenschaft zu betrachten – überrascht; oft unangenehm, vor allem, wenn das Bündnis dank internationaler Vernetzung Informationen erhalten hatte, welche die Regierenden gerne als Herrschaftswissen unter Verschluss gehalten hätten. Manche waren auch positiv überrascht, und für einige Institutionen „der anderen Seite“ ist erlassjahr.de ein geschätzter Gesprächspartner geworden, der hilft, auf die eigenen Positionen einen kritischen Blick zu werfen.

Diese Konstellation ist indes ein beständiger Balanceakt: Vom vertrauensvollen Gespräch mit Entscheidungsträgern, das auch inhaltlich für erlassjahr.de große Informationsmöglichkeiten in sich birgt, ist es manchmal nur ein kleiner Schritt bis zur individuellen oder institutionellen Kooptierung. Wie ist umzugehen mit vertraulich weitergegebenen Informationen, an die sonst nicht heranzukommen wäre? Soll das Bündnis von der Verleihung seines „Hai des Jahres“[6] an eine Gläubigerinstitution absehen, die fragwürdige Exporte in den Süden finanziert, wenn die Angestellten dieser Firma sich als verlässliche und umgängliche Informationsquellen erweisen? Soll diese Frage vornehmlich moralisch oder vor allem pragmatisch entschieden werden?

Ob das Bündnis solche Fragen beantworten kann, hängt in erheblichem Maße davon ab, ob die Rückkopplung an die Basis gelingt. Diejenigen, die im Zweifel die Gespräche mit örtlichen Bundestagsabgeordneten führen, lokale Pressearbeit machen, Postkarten unter die Leute bringen, sind die eigentli-

---

6 Jährlicher Negativpreis des Bündnisses für einen Gläubiger oder Akteur im internationalen Schuldenmanagement, der sich „in besonderer Weise um die Ausplünderung von Entwicklungsländern mittels Schuldner-Gläubiger-Beziehungen verdient gemacht hat.“ Die bisherigen Preisträger sind so unterschiedliche Gläubiger wie die WestLB, der Argentinien-Spekulant Rolf Koch und die Weltbank.

chen Akteure von erlassjahr.de. Demgegenüber ist die Rolle des Büros eher eine katalytische. Seit 2000 versucht das Bündnis diese Anbindung durch seine Regionalkoordinatoren zu gewährleisten. Zudem sollen auch die 18 Bündnisräte, die nach einem Säulenmodell die Mitträgerschaft in der Leitung des Bündnisses repräsentieren, sicherstellen, dass Büro und Vorstand sich nicht von den Handlungsmöglichkeiten und den Wünschen der Basis abkoppeln.

Das klappt unterschiedlich gut. So wie das Bündnis auch nicht in der ganzen Republik gleich intensiv vertreten ist, funktionieren auch Regionalkoordinationen unterschiedlich intensiv. In der Tendenz spürt man noch die Genese des Bündnisses in der Solidaritätsszene der alten Bundesrepublik. Es gibt ein spürbares West-Ost-Gefälle.

Dass ein solches Bündnis funktionieren und über die Frage von Schuldenerlassen und Reform des internationalen Finanzsystems hinaus Menschen handlungsfähig machen kann, ist eine wichtige Erfahrung von erlassjahr.de. Gemeindemitarbeiter erleben, wie viel kompetenter sie über Verschuldung reden können als manches Mitglied des Ausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit des Deutschen Bundestages. Solcher Kompetenzgewinn der Basis sollte als Auswirkung der gemeinsamen Arbeit nicht unterschätzt werden. Es gibt für die internationale Solidarität keine thematischen „No-go-Areas“, was das internationale Finanzsystem angeht.

Für eine Reihe von Mitträgern ist das Engagement bei erlassjahr.de auch wichtig für das eigene Selbstverständnis. Zu den zentralen Erkenntnissen der Dritte-Welt-Bewegung der 1970er und 1980er Jahre gehörte, dass Unterentwicklung keine Frage mangelnder Ressourcen in den armen Ländern ist, der mit karitativen Akten von Seiten des reichen Nordens beizukommen wäre. Im Gegenteil: Hilfeleistung kann sich ihrerseits zu Strukturen verfestigen, die das Gefälle von Reich zu Arm in den Köpfen der Betroffenen eher zementiert als abbaut. Trotz dieser weit reichenden Erkenntnis bewegt sich Eine-Welt-Arbeit nicht selten gefährlich nahe an solchen karitativen Handlungsformen. Der Aufschlag, der über fair gehandelte Produkte an die Produzenten geht, kann in diesem Sinne ebenso (miss-)verstanden werden wie die Unterstützung von Projektpartnern oder Partnergemeinden. Gerade kirchlichen Partnerschaften wohnt beim besten Willen aller Beteiligten stets eine Tendenz zur Konzentration auf die Beschaffung von Mitteln für die (soziale) Arbeit der Partner im Süden inne. Für alle, die mit diesen Ambivalenzen unzufrieden sind, sich aber gleichwohl nicht aus der konkreten Projekt- und Partner-

schaftsarbeit verabschieden möchten, bedeutet die politische Arbeit an dem übergreifenden Thema der Nord-Süd- und Süd-Nord-Finanzströme eine bedeutende Chance, „auch“ Politik zu machen.

Anika Schroeder

Klimaschutz in Solidarität mit den Opfern
Eine Akzentsetzung von MISEREOR

Ausgangslagen für die internationale Klimaschutzpolitik

Zwar ist die Debatte rund um den Klimawandel spätestens seit Veröffentlichung des 4. Sachstandsberichts des UN-Klimarates, dem International Panel on Climate Change (IPCC), in der „Mitte" der deutschen Gesellschaft angelangt (vgl. IPCC 2007).[1] Von Pro Sieben bis zur BILD-Zeitung finden vor allem die Folgen für unser eigenes Leben in plakativer Art Beachtung. Thematisiert wird, ob wir unsere Deiche erhöhen und die Gärten zukünftig stärker bewässern müssen, ob bald Palmen an der Ostsee wachsen oder die Alpen auch in Zukunft noch reizvolle Skigebiete bieten werden. Als bischöfliches Hilfswerk stellen wir allerdings fest, dass kaum herausgestellt wird, dass der Klimawandel bestehende Ungerechtigkeiten in der Welt verstärkt und weitere Armut sowie Elend verursacht.

Da der Mensch ein „Nahbereichswesen" ist, nimmt er nur das wahr, was er selbst erleben kann und erkennt vor allem das als Risiko, was ihn selbst unmittelbar und zeitnah betreffen könnte (Scheunpflug/Schrönck 2000, 13f.)

Insofern ist es gut und redlich, die Folgen des Klimawandels im Norden in den Vordergrund zu rücken, um die Menschen für den Klimaschutz zu gewinnen. Die Perspektive der Armen darf hingegen nicht aus den Augen verloren werden; schon gar nicht, weil die Industrieländer die Hauptverursacher des Klimawandels sind. Es liegt in unserer Verantwortung, andere Staaten im Klimaschutz zu unterstützen und möglichst viele der zu erwartenden Schäden

---

1 Am 2. Februar 2007 wurde die Kurzfassung für politische Entscheidungsträger (*Summary for Policymakers*) der Arbeitsgruppe I (*Working Group I*) über die „Physikalischen wissenschaftlichen Grundlagen" (*Physical Science Basis*) im Anschluss an eine Konferenz in Paris veröffentlicht. Die Zusammenfassung des Berichts der Arbeitsgruppe II über „Auswirkungen, Anpassung und Anfälligkeit" (*Impacts, Adaptation and Vulnerability*) folgte am 6. April, die der Arbeitsgruppe III über die „Verminderung des Klimawandels" (*Mitigation of Climate Change*) am 4. Mai 2007. Eine Zusammenfassung des Gesamtberichts wird im November 2007 erscheinen (www.ipcc.ch).

durch Anpassungsmaßnahmen in den Entwicklungsländern abzuwenden. Zudem liegt der Schlüssel zum Erfolg für die internationale Klimaschutzpolitik darin, inwieweit Vertrauen zwischen den „alten“ industrialisierten Staaten und der restlichen Welt geschaffen werden kann.

Die Chancen für eine ambitionierte internationale Klimaschutzpolitik scheinen (wenn auch viel zu spät) besser als je zuvor zu stehen. Während die EU weiterhin an ihrer Vorreiterrolle festhält und sich sogar selbst verpflichtet hat, bis zum Jahr 2020 20 % ihrer Emissionen zu senken (und sogar 30 %, sofern auch andere Staaten dazu bereit sind) (vgl. Rat der Europäischen Union 2007, 4), konnte auch die USA auf dem G8-Gipfel in Heiligendamm gewonnen werden, eine internationale Klimaschutzpolitik unter dem Dach der UN zu akzeptieren. Auch die großen, schnell wachsenden Schwellenländer wie China, Indien und Brasilien bekannten sich zu ihrer Verantwortung und beabsichtigen, ihre Emissionen langfristig zu begrenzen, wenngleich ohne Zeitfenster und quantitative Ziele (Bals 2007, 8–14). Unter der derzeitigen Klimaschutzrhetorik sowie der Freude darüber, die USA zumindest ein Stück weit ins Boot der Klimaschützer geholt zu haben, wird aber aus den Augen verloren, dass die zentrale Konfliktlinie nach wie vor besteht. Sie verläuft zwischen den Industrie- und Schwellenländern, also denjenigen, die die Atmosphäre und andere Umweltressourcen bis zum Anschlag übernutzt haben und denjenigen, die diese nutzen wollen. Zudem fürchten die Entwicklungsländer, die Folgen des Klimawandels alleine tragen zu müssen, zu dessen Ursachen sie kaum beigetragen haben. Diese Konfliktlinie droht, die internationale Diplomatie erneut ins Stocken zu bringen.

Gleiche und niedrige Emissionsrechte als Eckpfeiler einer gerechten Klimapolitik

Während noch Anfang der 1970er Jahre rund 60 % der weltweiten CO_2-Emissionen durch die „alten“ Industriestaaten ausgestoßen wurden, sind sie mittlerweile „nur noch“ knapp zur Hälfte für den Ausstoß an Treibhausgasen verantwortlich, da die schnell wachsenden Schwellenländer mit ihrer hohen Bevölkerungszahl ihre Industrialisierung vorantreiben. Die Betrachtung der Pro-Kopf-Emissionen offenbart, dass sich in Wirklichkeit nicht viel verändert hat. Die Bürger der alten Industrieländer tragen mit durchschnittlich 11,1 Tonnen CO_2 weit mehr zum Klimawandel bei als ein Bürger in den Entwick-

lungsländern, welcher 2003 rund 2,1 Tonnen im Jahr verursachte.[2] Und selbst in den großen Schwellenländern Indien und China – letzteres wird oftmals als Klimasünder Nummer zwei genannt – beträgt der Pro-Kopf-Ausstoß an CO_2 2003 lediglich 1 und 3,2 Tonnen (vgl. Datenbank der International Energy Agency (IEA) Statistics Division). Möchten wir auch den Menschen in den Entwicklungs- und Schwellenländern den Weg in den Wohlstand ermöglichen, müssen wir selbst unsere Treibhausgasemissionen drastisch zurückfahren und sie darin unterstützen, das Wirtschaftswachstum von den Entwicklungen der Treibhausgase abzukoppeln.

Ziel einer gerechten Klimaschutzpolitik muss es sein, allen Menschen auf dieser Welt das gleiche Recht zur Nutzung der Atmosphäre zu gewähren. Dieser Vorschlag hat auch das internationale Parkett erreicht und wird von Bundeskanzlerin Merkel ambitioniert vertreten (Merkel 2007). Demnach würden die Entwicklungsländer, die klar unter dem internationalen Mittelwert liegen, zunächst Ausgleichszahlungen erhalten, die sie für die umweltfreundliche Entwicklung ihres Landes sowie zur Bewältigung des Klimawandels nutzen könnten, bis sich ihre Schadstoffproduktion an die der Industrieländer angeglichen hat.[3] Die Kosten würden diejenigen Staaten übernehmen, die weit über dem genehmigten Durchschnitt emittieren. Die Schwellenländer stünden dann allerdings vor der Aufgabe, durch intelligentes Wachstum ihren Schadstoffausstoß nicht so schnell ansteigen zu lassen, was aufgrund ihrer energieintensiven Produktion schwer fallen dürfte. Hier müssten die Industrienationen die Entwicklungsländer darin unterstützen, energieeffiziente Produktion und Konsum zu fördern, wobei es nicht allein darum gehen darf, Exportmärkte für unsere sauberen Technologien zu erschließen, sondern viel mehr darum, den Klimawandel schnellstmöglich zu begrenzen.

Armut fördert die Anfälligkeit gegenüber den Folgen des Klimawandels

Der Klimawandel birgt ein Paradox in sich: Seine negativen Folgen treten vor allem dort auf, wo diejenigen leben, die nichts zum Problem beigetragen

---

2 Zu bedenken ist allerdings, dass auch in den Entwicklungs- und Schwellenländern die kaufkräftige Mittel- und Oberschicht wachsen und entsprechend hohe Treibhausgasemissionen ausstoßen, die dem Niveau eines US- oder EU-Bürgers entsprechen oder dieses sogar übersteigen.

3 Das Modell basiert auf einem Vorschlag, den der indische Ministerpräsident Manmohan Singh im Juni auf dem G8-Gipfel gemacht hatte

haben und den Klimawandel folglich auch nicht stoppen oder abmildern können. Betroffen sind die Menschen in den Entwicklungsländern, die kaum über das Handlungsvermögen verfügen, die Folgen der Veränderungen zu bewältigen.

Die globale Erderwärmung führt schon jetzt nicht nur zu erhöhten Durchschnittstemperaturen. Die zusätzliche Energie in der Atmosphäre entlädt sich in Stürmen, Starkniederschlägen oder Hurrikanen. Regen- und Trockenzeiten verschieben sich, und Dürren treten verstärkt auf. Während die Menschen der Industrienationen in der Lage sind, höhere Deiche und Frühwarnsysteme zu errichten, Versicherungen abzuschließen oder ihre Anbauweisen für Nahrungsmittel anzupassen, können Arme weder die erforderlichen Mittel noch die Kapazitäten dafür aufbringen und sind den vom Klimawandel verstärkten Wetterextremen schutzlos ausgeliefert. Hiermit wird bereits deutlich, dass die negativen Folgen des Klimawandels vor allem in Verbindung mit Armut dramatisch wirken. An zwei Beispielen soll das Wechselspiel verdeutlicht werden.

Eine der schleichenden Folgen der Erderwärmung ist etwa die Verschiebung von Klima- und damit Anbauzonen für Feldfrüchte. Während bei einer geringen Zunahme der globalen Mitteltemperatur um 2 bis 3°C die Getreideerträge in den gemäßigten Breiten zunehmen, werden sie in den meisten tropischen und subtropischen Regionen sinken, da die Pflanzen bereits in ihrem Temperaturoptimum wachsen (Parry et al. 2004, 63f.). Gerade die Armen haben aber nicht die Möglichkeit, schlechte Ernten mit Getreide des Vorjahres aus den Speichern oder durch finanzielle Rücklagen zu überbrücken. Genauso wenig sind sie in der Lage, ihre Anbauweise oder ihre Feldfrüchte schnell zu verändern. Denn ihr Zugang zu Wissen über neue Anbaumethoden sowie zu anderem Saatgut ist durch geringe Bildung und geringe Medienverfügbarkeit sehr begrenzt.

Die genannte Zunahme von Extremwetterereignissen gefährdet vor allem die Armen, die an erdrutschgefährdeten Berghängen oder an durch Überschwemmung bedrohten Flussufern leben und in kleinen, maroden Hütten wohnen, die Stürmen, Überschwemmungen oder Erdrutschen nicht standhalten können. Frühwarnsysteme existieren kaum und erreichen, wenn überhaupt, lediglich die Wohngebiete der Reichen sowie gut erschlossene Regionen. Zudem sind die Menschen kaum versichert und nach Extremwetterereignissen bisher allein auf mildtätige Unterstützung aus den Industrienationen

angewiesen, da die Regierungen der Entwicklungsländer mit diesen Ereignissen überfordert sind.

Den Klimawandel begrenzen

Da die Industrienationen die Hauptverursacher des Klimawandels sind, dürfen wir die Augen nicht vor den schon bestehenden Auswirkungen und den zu erwartenden Schäden des Klimawandels verschließen. Unsere Reaktion darf sich dabei nicht in Betroffenheit erschöpfen, sondern muss dazu beitragen, den Klimaschutz endlich ambitioniert anzugehen.

Ambitionierte Klimaschutzpolitik bedeutet für die Europäische Union, die Erderwärmung auf „nur“ 2° C zu begrenzen (EU 2005). Diesem Ziel liegt die Annahme zugrunde, dass damit eine Anpassung zu moralisch vertretbaren Kosten möglich sei. Dabei stellt sich allerdings die Frage, *wer* in der Lage ist, diese Veränderungen zu bewältigen, und *welche* Verantwortung der Norden übernehmen will, um die entstehenden Kosten für die Schäden im Süden zu tragen. Denn Schätzungen zufolge bedeutet eine Zunahme der globalen Mitteltemperatur um 2°C z. B., dass bis zum Jahr 2050 weitere 200 bis 300 Millionen Menschen zu den 1,1 Milliarden von Wasserknappheit betroffenen Menschen dazu kommen werden (Parry et al. 2001, 118ff.). Zudem darf nicht vergessen werden, dass viele Verluste, die Menschen durch den Klimawandel erleiden werden, nicht mit Geld zu kompensieren sind. Die Erreichung dieses Zieles kann also durchaus als pragmatisch bezeichnet werden – doch selbst dies scheint uns vor eine kaum zu überwindende Herausforderung zu stellen. Denn schon jetzt schlummern so viele Treibhausgase in der Atmosphäre, dass mindestens noch 0,7°C Temperaturerhöhung zu erwarten sind, selbst wenn wie von Geisterhand alle Erdenbürger verschwinden würden. Die Weltgemeinschaft müsste gegenüber dem Basisjahr 1990 die globalen CO_2-Emissionen um 45–60 % bis 2050 reduzieren, was für die Industrienationen aufgrund ihrer historischen Verantwortung eine Senkung des Treibhausgasausstoßes um 80 % bedeuten würde (WBGU 2003, 4).

Klimaschutz nicht auf Kosten der Armen umsetzen

Während die Armen am meisten unter den Folgen des Klimaschutzes leiden, sind sie nun auch zunehmend von den Folgen einer unüberlegten Klimaschutzpolitik bedroht.

Um Ressourcenknappheit und dem Klimawandel entgegenzuwirken, werden zunehmend pflanzliche Energie-Rohstoffe angebaut. Besondere Aufmerksamkeit erlangt derzeit die Förderung von Treibstoffen aus nachwachsenden Rohstoffen. Seit dem 1. Januar 2007 ist die Mineralölwirtschaft verpflichtet, bis 2010 ihren Treibstoffen einen Mindestanteil von fast 6 % „Bio"kraftstoffen beizumischen. Die in Deutschland und Europa zur Verfügung stehenden Flächen reichen allerdings nicht aus, um diese Menge an nachwachsenden Energierohstoffen aus eigener Produktion zu decken. Der Anbau von Pflanzen für die Kraftstoffproduktion wird sich also auf die Südhalbkugel konzentrieren, wo die Flächenproduktivität aufgrund erhöhter Sonneneinstrahlung und längerer Vegetationszeiten höher ist.[4] Allerdings geht der Anbau von nachwachsenden Energierohstoffen in den Entwicklungsländern mit Umweltzerstörung und Menschenrechtsverletzungen einher, wie MISEREOR in dem Positionspapier „Bioenergie im Spannungsfeld von Klimawandel und Armutsbekämpfung"(2007) darstellt. In vielen Ländern gibt es keine geregelte Landnutzungsplanung oder gar Beteiligung der Lokalbevölkerung. Während deutsche Blockheizkraftwerke zunehmend importiertes Palmöl einsetzen, geht in den Anbaugebieten fruchtbares Land für den Anbau von Grundnahrungsmitteln verloren. Zudem ist der Klimanutzen zweifelhaft. Durch den Einsatz der Agrotreibstoffe werden im direkten Vergleich mit Erdöl je nach Pflanze und eingesetztem Verfahren nur zwischen 10–30 % an CO_2-Emissionen eingespart. Die niedrige Einsparung an Treibhausgasen liegt vor allem im Anbau- und Produktionsprozess begründet, für den fossile Brennstoffe eingesetzt werden und deshalb CO_2 emittiert wird. Wegen des Einsatzes großer Mengen an energieaufwändig produziertem synthetischem Dünger wird zudem Lachgas (N_2O) freigesetzt – ein hochwirksames Treibhausgas. Auch besteht insbesondere bei der Ethanolproduktion aus Zuckerrohr und der Biodieselproduktion aus Palmöl die Gefahr, dass intakte Wälder zerstört werden. Dies belastet die Treibhausgasbilanz negativ; denn Wälder sind große Kohlenstoffspeicher. So tragen z. B. die Abholzung und das Abbrennen der indonesischen Torfwälder für Ölpalmplantagen erheblich zu den weltweiten CO_2-Emissionen bei (vgl. MISEREOR 2007). Dieses Beispiel zeigt deutlich: Ein „Weitermachen wie bisher" durch bloße Substitution fossiler durch nachwachsende Energieträger sprengt nicht nur die Grenzen öko-

4 Schon jetzt nutzt jede/r Bürger/in in der EU durch den aufwändigen Lebensstil fast doppelt soviel Fläche, wie jedem Menschen aufgrund weltweiter Verfügbarkeit durchschnittlich zustehen würde.

logischer Tragfähigkeit, sondern zerstört zunächst die Lebensgrundlagen der Armen in Entwicklungsländern und langfristig auch unsere eigene Existenzgrundlage.

Ein weiteres Problem stellt sich den Menschen im Süden durch einige Klimaschutzprojekte, welche unter dem so genannten Mechanismus für eine nachhaltige Entwicklung (Clean Development Mechanism; CDM) des Kyoto-Protokolls umgesetzt werden können. Er soll es den Staaten, die verbindliche Verpflichtungen mit dem Kyoto-Protokoll angenommen haben, erleichtern, ihre Ziele zu erreichen. Ihnen wird ermöglicht, ihre Verpflichtungen auch in Entwicklungs- und Schwellenländern zu erfüllen. Mit der Finanzierung von Klimaschutzprojekten erhalten Staaten und Unternehmen dann das Recht, die gleiche Menge der dort vermiedenen Treibhausgase im eigenen Land auszustoßen. Damit der Mechanismus wirklich funktioniert, müssen zwei grundlegende Bedingungen erfüllt sein. Erstens müssen die Projektentwickler gegenüber einer Prüfbehörde der Vereinten Nationen glaubhaft machen, dass die Projekte nur durch die zu erwartenden Zusatzeinnahmen aus dem Verkauf der Zertifikate ausreichend rentabel umgesetzt werden können. Zweitens muss gewährleist werden, dass die Projekte nicht mit negativen Folgen für die örtliche Bevölkerung in den Entwicklungs- und Schwellenländern einhergehen, sondern vielmehr die nachhaltige Entwicklung befördern. Dies wird von einer nationalen Prüfbehörde in den Gastländern nach ihren je eigenen Nachhaltigkeitskriterien überprüft.

Die Anforderungen werden vorwiegend auf Grundlage von Projektberichten bewertet, die durch die Investoren und durch von diesen beauftragte Prüfstellen bei den jeweiligen Behörden eingereicht werden. Leider zeigt die Erfahrung der ersten Jahre, dass die Behörden bisher nicht in der Lage sind, schwarze Schafe zu identifizieren.

Die Unabhängigkeit der Prüfstellen ist nur begrenzt gegeben, da diese bei zu kritischer Prüfung um weitere Aufträge bangen müssen. Und so stellte der deutsche Ökonom Axel Michaelowa aus dem Kreis der CDM-Unterstützer fest, dass 1/3 der untersuchten Projekte auch ohne die Anerkennung als CDM-Projekt umgesetzt worden wären (Michaelowa/Purohit 2007). Dies ist insofern problematisch, als dass damit Zertifikate auf den Markt gekommen sind, die den Industrieländern einen höheren Ausstoß von Klimaschadgasen ermöglichen, ohne dass gleichzeitig die entsprechende Menge reduziert worden wäre. Sollten diese Mängel nicht behoben werden, würde der CDM an-

stelle der Bezeichnung „Klimaschutzprojekte“ den Titel „Klimaschadprojekte“ verdienen.

Noch gravierender sind die aufgedeckten Folgen von einigen Projekten für die lokale Bevölkerung. In vielen Ländern wurden sehr schwache Nachhaltigkeitskriterien formuliert, um möglichst viele Investoren anzuziehen und Devisen zu sichern. Zudem finden oft keine Überprüfungen der Angaben aus den Projektberichten vor Ort statt. Bereits eines der ersten zur Genehmigung vorgelegten Projekte „Plantar“ erlangte traurige Berühmtheit. Im brasilianischen Bundesstaat Minas Gerais sollen auf 23.000 Hektar Eukalyptusplantagen für die Erzeugung von Holzkohle für die Eisenverhüttung angelegt werden. Die Plantagen wurden allerdings nicht auf bisher ungenutzten Ländereien angelegt. Kleinbauern wurden von Ihrem Land verdrängt. Das Auskommen von Fischern der Region ist durch die Absenkung des Grundwasserspiegels sowie die Verschmutzung durch Pflanzenschutzmittel gefährdet. Wo früher eine diversifizierte Landwirtschaft vielen Menschen das Überleben sicherte sowie Raum für biologische Vielfalt bot, steht nun eine „grüne Wüste“. Hier zeigt sich ein grundsätzliches Problem der Emissionszertifikate aus Plantagen: Bäume werden nur in ihrer Funktion als CO_2-Speicher angesehen und nicht als Lebensraum- und Wirtschaftsraum des Menschen und seiner Mitgeschöpfe.

Leider ist der Mechanismus für eine nachhaltige Entwicklung bisher das einzige Instrument des Kyoto-Protokolls, das Entwicklungs- und Schwellenländer in die internationalen Klimaschutzbemühungen einbezieht. Von seinem Erfolg hängt ab, in welchem Maße den Klimaschutzbemühungen der Industrienationen Glaubwürdigkeit entgegengebracht wird und ob sie selber bereit sein werden, Verpflichtungen zum Klimaschutz auf sich zu nehmen. Leider sind die Industriestaaten auf dem besten Wege, diese Glaubwürdigkeit zu verlieren, weil sie vor allem die Marktinteressen von Unternehmen und nicht die des Klimaschutzes oder einer nachhaltigen Entwicklung bedienen.

Denn wie können Schwellen- und Entwicklungsländer dafür gewonnen werden, ambitionierte Klimaschutzpolitik zu forcieren, wenn die alten Industriestaaten es selbst nicht schaffen, von ihrer Leitkultur der Verschwendung Abstand zu nehmen? Statt auf Biokraftstoffe, Plantagen zur Speicherung von Kohlenstoff oder jüngst auf die Speicherung von CO_2 im Erdreich zu setzen, muss der Weg zur Nachhaltigkeit vor allem durch eine „Energiewende“ und eine Reduzierung unseres Konsums und Energieverbrauchs erreicht werden.

Anpassung finanzieren

Trotz aller Klimaschutzpolitik – der Klimawandel selbst wird sich nicht mehr abwenden, sondern nur noch begrenzen lassen. Wir selber müssen uns auf veränderte Umweltbedingungen einstellen. Als Hauptverursacher des Klimawandels und als mittelkräftige Industrienationen haben wir aber darüber hinaus die moralische Pflicht, die Entwicklungsländer zu unterstützen, die Folgen des Klimawandels zu prognostizieren, mit den betroffenen Menschen Anpassungsmaßnahmen zu entwickeln und diese umzusetzen. Zudem stehen wir gemäß Verursacherprinzip in der Pflicht, für nicht abzuwendende Schäden aufzukommen. Die Berechnung der Schäden durch den Klimawandel ist aber schwer durchführbar. Welcher Sturm ist „natürlich", welcher durch den Klimawandel ausgelöst oder verstärkt? Was haben einzelne Regionen genau an Veränderungen zu erwarten? Erste Schätzungen gehen davon aus, dass zusätzlich zur jetzigen Entwicklungsfinanzierung zweistellige Milliardenbeträge (in US$ pro Jahr) nötig seien, um die Folgen des Klimawandels zu verhindern bzw. abzumildern (UNFCCC 2006, 105–138; World Bank 2006). Die derzeitigen Entwicklungen deuten darauf hin, dass die Finanzierung über die großen bilateralen Geberorganisationen wie die Weltbank abgewickelt werden und somit kaum gewährleistet ist, dass lokales Wissen und bestehendes Erfahrungswissen aus den Gemeinden, die ja Erfahrungen mit Wetterunregelmäßigkeiten haben, einfließt. Leider steht bisher höchstens 1 % der nötigen Mittel aus verschiedenen Fonds des Kyoto-Protokolls zur Verfügung (UNFCCC 2006, 207). Die Zahlungen kommen aus Steuern für den Handel mit Emissionsrechten sowie aus freiwilligen Zahlungen der Industrienationen. Hinzu kommen Gelder aus bilateralen Programmen, die jedoch durch die Geberstaaten als offizielle Entwicklungshilfe angerechnet werden. Zukünftig sollten diese Fonds nicht auf freiwilliger Basis gefüllt, sondern entsprechend der akkumulierten Kohlenstoffschuld einzelner Staaten entrichtet werden und zusätzlich zur jetzigen Entwicklungszahlung sein.

MISEREORs Einsatz für eine gerechte Klimaschutzpolitik

Der Auftrag von MISEREOR ist es, den Armen zu helfen und den Mächtigen ins Gewissen zu reden. Aus diesem Grunde können wir uns den Herausforderungen des Klimawandels nicht verschließen und müssen dafür Sorge tragen, dass die Perspektive der Armen nicht aus dem Blickfeld gerät. Daher geht MISEREOR nicht nur konsequent den Weg der Förderung alternativer Modelle im Süden, sondern sucht auch in der Bundesrepublik nach neuen Akti-

onsformen und Bündnispartnern. So gehört MISEREOR zu den Mitbegründern der „klima-allianz“ in Deutschland, die als Bündnis von mehr als 70 Umwelt- und Entwicklungsorganisationen bestrebt ist, die Zusammenhänge zwischen Klimawandel und Entwicklung deutlich zu machen und konkrete Umsetzungsschritte in der deutschen und europäischen Politik voranzutreiben.[5]

Weiterhin hat MISEREOR gemeinsam mit dem Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK), dem Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule der Jesuiten in München (IGP) und der Münchner-Rück-Stiftung das Projektvorhaben „Klimawandel und Gerechtigkeit“ entwickelt.[6] Wir wollen Wechselwirkungen zwischen der Vermeidung eines gefährlichen Klimawandels und der Bekämpfung weltweiter Armut analysieren. Ziel ist es, geeignete Strategien und Optionen einer globalen Klima- und Energiepolitik zu entwickeln, welche die nationalen und internationalen Bemühungen zur Armutsbekämpfung nicht gefährden, sondern möglichst unterstützen.

Mit Hilfe klarer Konzepte, umfassender Analysen und präziser Modelle werden in einem interdisziplinären Ansatz die aktuellen Erkenntnisse und Entwicklungen sowohl der Klimafolgenforschung als auch der Sozialethik und der Sozialwissenschaften einbezogen. Zunächst sind die Auswirkungen des Klimawandels auf die Entwicklungsländer und im Besonderen die Armen als auch deren Handlungsmöglichkeiten zur Bewältigung der Klimafolgen zu untersuchen. Auf dieser Grundlage können gemeinsam mit den Menschen im Süden Anpassungsstrategien entwickelt werden. Klimafolgen wie Handlungsoptionen sollen sowohl global wie regional abgeschätzt und nach besonders verwundbaren Regionen und Bevölkerungsgruppen aufgeschlüsselt werden, um die spezifischen Verteilungsfolgen besser in den Blick nehmen zu können. Die Verknüpfung von Klimawandel und Armut legt es nahe, die Gerechtigkeitsfrage nicht auf die Verteilung von Emissionsrechten zu verkürzen, sondern die weltweite Verteilung von „Vermögen“ in all seinen Formen zu betrachten und die Klimafrage in den Kontext einer Politik für eine menschengerechte Globalisierung einzubetten.

Aufgrund der komplexen Problemstellung geht es in diesem Projekt nicht einfach darum, eine Studie oder ein Buch zu erstellen. Es soll vor allem zu

---

5 Weitere Informationen unter: www.die-klima-allianz.de

6 Weitere, aktuelle Informationen unter: www.klima-und-gerechtigkeit.de

möglichst konkreten Empfehlungen und Handlungsoptionen gelangen, was den Dialog mit Vertretern anderer Länder und Kulturen voraussetzt. Zudem soll von Anfang an eine möglichst breite Öffentlichkeit dafür gewonnen werden, in einen breit angelegten Dialog zwischen Wissenschaft, Wirtschaft, kirchlichen Akteuren, Zivilgesellschaft und Politik zu treten.

Literatur

Bals C. (2007): Bali wird zur Nagelprobe von Heiligendamm. Eine Analyse der Klimarelevanz des G8-Gipfels 2007. Germanwatch, Bonn.

EU – Council of the European Union (2005): European Council Brussels, 22 and 23 March 2005, Presidency Conclusions, 7619/05. European Union, Brussels.

http://ue.eu.int/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/ec/84335.pdf

http://www.iea.org/Textbase/stats/index.asp

International Energy Agency (IEA) Statistics Division: Statistics by country/region

Michaelowa, A./Purohit, P. (2007): Additionality determination of Indian CDM projects. Can Indian CDM project developers outwit the CDM Executive Board? Climate Strategies. February 2007.

Merkel, A. (2007): Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Wirtschaftssymposiums der japanischen Tageszeitung „Nikkei“. 30.08.2007 Tokyo. http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Rede/2007/08/2007–08-30-rede-merkel-wirtschaftssymposium-nikkei.html

MISEREOR (2007): Bioenergie im Spannungsfeld von Klimawandel und Armutsbekämpfung. August 2007. Aachen.

EINS Entwicklungspolitik & MISEREOR: Klimawandel und Gerechtigkeit. Dossier zur Ausgabe 17/18, 2007 der entwicklungspolitischen Zeitschrift EINS.

Parry, M.L. et al. (2001): Millions at a risk. Defining Critical Climate Change Threats and Targets, in: Global Climate Change, 11.

Parry, M.L. et al. (2004): Effects of Climate change on global food production under SRES emissions and socio-economic scenarios, in: Global Environmental Change, Bd. 14, 53–76.

Scheunpflug, A./Schrönck, N. (2000): Globales Lernen. Einführung in eine pädagogische Konzeption zur entwicklungsbezogenen Bildung. Evangelische Kirche Deutschland, Stuttgart.

Rat der Europäischen Union (2007): Ziele der EU für die Weiterentwicklung der internationalen Klimaschutzregelung über das Jahr 2012 hinaus − Schlussfolgerungen des Rates. 22.02., 6621/07, Brüssel.

United Nations (1992): United Nations Framework Convention on Climate Change, Geneva.

UNFCCC (2006): Investment and financial flows relevant to the development of effective and appropriate international response to Climate Change.

WBGU (2003): Hauptgutachten Welt im Wandel: Energiewende zur Nachhaltigkeit, Berlin.

World Bank (2006): Clean Energy and Development: Towards an Investment Framework. World Bank Environmentally and Socially Sustainable Development and Infrastructure Vice Presidencies, Washington DC.

Martin Wolpold-Bosien

Die erfolgreiche Kampagne zur Verteidigung mexikanischer Arbeitsrechte

Ein Fallbericht*

Die Geschichte in Kürze

Der deutsche Reifenhersteller Continental schloss im Dezember 2001 widerrechtlich die Euzkadi-Fabrik in Guadalajara, Mexiko. 1164 Arbeiter und Angestellte wurden illegal auf die Straße gesetzt. Vorausgegangen waren Auseinandersetzungen zwischen der Gewerkschaft und der Unternehmensleitung.

Die Entscheidung über diese Verletzung mexikanischen Rechts fiel in der Unternehmenszentrale im deutschen Hannover. Natürlich versuchten die entlassenen Arbeiter zunächst, das Unternehmen vor den Behörden in Mexiko zur Rechenschaft zu ziehen. Doch vor allem die internationale Kampagne bewegte die Konzernleitung letztlich zum Einlenken. Lange versuchte das Unternehmen, den Rechtsbruch zu leugnen. Aber er war zu offenkundig, um vertuscht zu werden. Mehrere Gerichtsurteile der mexikanischen Justiz bestätigten die Position der Gewerkschaft. Doch Continental nutzte Lücken im mexikanischen Rechtssystem, um auf Zeit zu spielen. So war es schließlich der bereits erlittene und zukünftig zu erwartende Imageschaden auf den europäischen Märkten, der die Continental-Vorstandsetage von einer kompromisslosen zu einer kooperativen Haltung bewegte.
Am Ende stimmten sie einer Lösung zu, die den wichtigsten Forderungen der Gewerkschaft entspricht: Die Euzkadi-Fabrik wurde nach über drei Jahren Streik wieder geöffnet, die Arbeiter kehrten an ihre Arbeitsplätze zurück. Darüber hinaus erhielten die Arbeiter neben der gesetzlichen Abfindung 50 Prozent des Kapitals des Euzkadi-Werkes im Wert von etwa 40 Mio US$. De facto zahlte Continental damit den größten Teil der drei Jahre vorenthaltenen Gehälter. Die andere Hälfte übernahm ein mexikanischer Automobilzulieferer, der damit vom Kunden Continentals zum Konkurrenten wurde. Inzwi-

---

* Überarbeiteter Beitrag zur Tagung: Allianzen für zivile Konfliktbearbeitung. Perspektiven – Neue Wege, 10.–12.3.2006 in der Evangelischen Akademie Bad Boll.

schen ist die Reifenproduktion wieder angelaufen. Die Perspektiven für die wirtschaftliche Entwicklung sind gut.

Ausgangspunkt und Ziel der Kampagne

Die Schließung der Euzkadi-Fabrik in El Salto bei Guadalajara wurde am 16. Dezember 2001 angekündigt, und einen Tag später waren 1164 Arbeiter und Angestellte entlassen. Gemäß der Presseerklärung der Continental AG vom 17.12.2001 beruht die Entscheidung auf der Uneinigkeit mit der Gewerkschaft über die Bemühungen des Unternehmens, in der Fabrik „internationale Produktivitätsstandards zu implementieren". Der juristische Direktor der Compañía Euzkadi, Paul Korder, erklärte am 6. Februar 2002 gegenüber der mexikanischen Tageszeitung „La Jornada", dass die Schließung der Fabrik nicht in erster Linie durch ökonomische Faktoren motiviert sei, sondern durch „den Verlust des Vertrauens gegenüber dem Vorsitzenden der Gewerkschaft". Die Schließung der Fabrik erfolgte als vorläufiger Höhepunkt einer gewerkschaftsfeindlichen Politik des Unternehmens seit der Übernahme des Euzkadi-Werkes 1998. Bereits im Juni 1999 waren 18 Gewerkschaftsführer entlassen worden, widerrechtlich, wie die mexikanische Gerichtsbarkeit danach feststellte.
Die internationale Kampagne wurde im engeren Kern zwischen der Euzkadi-Gewerkschaft SNRTE, Germanwatch[1] und FIAN[2] koordiniert.

Das Ziel der Kampagne bestand darin, den Rechtsbruch rückgängig zu machen. Die illegal entlassenen Arbeiter sollten an ihre Arbeitsstätte zurückkehren können und für die während der Fabrikschließung vorenthaltenen Löhne entschädigt werden.

---

1 Germanwatch engagiert sich für Nord-Süd-Gerechtigkeit und den Erhalt der Lebensgrundlagen. Dabei konzentriert es sich auf die Politik und Wirtschaft des Nordens mit ihren weltweiten Auswirkungen. s. www.germanwatch.org

2 FIAN: FoodFirst Informations- und Aktions-Netzwerk ist die internationale Menschenrechtsorganisation für das Recht, sich zu ernähren: s. www.fian.de

Verlauf und Funktionsweise der Kampagne

Der Streik der Arbeiter

Am 22. Januar 2002 traten die in der SNRTE zusammengeschlossenen Arbeiter unter Leitung ihres Generalsekretärs Jesus Torres Nuño gegen die widerrechtliche Schließung und Entlassung in Streik. Am Ende dauerte der Arbeitskampf 3 lange Jahre: 36 Monate ohne Job, ohne Lohn, abhängig von der Arbeit der Ehefrauen und Kinder, von Spenden befreundeter Kooperativen, von der Unterstützung internationaler Organisationen. Manche Arbeiter gingen bis in die USA, um zu arbeiten. Andere mussten sich verschulden. Die Kinder vieler Kollegen mussten arbeiten gehen oder brachen ihr Studium ab, um die Familie zu ernähren, denn in Mexiko fanden viele der Arbeiter keine andere Stelle: Ihre Namen standen auf Schwarzen Listen, die unter den Unternehmen kursieren.

Die Euzkadi-Gewerkschaft SNRTE organisierte große Protestaktionen, unter anderem einen Marsch nach Mexiko City, zahlreiche Demonstrationen vor Regierungsgebäuden. Obwohl es sich um eine kleine Gewerkschaft handelt, erreichten sie große Bekanntheit und Solidarität in der mexikanischen Bevölkerung. Als unabhängige Gewerkschaft vermochten sie es, sich mit zahlreichen anderen gesellschaftlichen Akteuren zu vernetzen, weit über die Kautschuk verarbeitende Industrie hinaus. Der Fall beschäftigte bald die Presse, die Ebene des Staatspräsidenten und des Arbeitsministers, er wurde zu einem der bekanntesten Arbeitskonflikte des Landes. Eine ausgezeichnete juristische Beratung half der Gewerkschaft, wichtige Etappensiege vor mexikanischen Gerichten einzufahren. Doch die Gewerkschaft ging noch weiter: Sie erkannte, dass sie das Unternehmen nicht allein in Mexiko, sondern auch in Europa für die erlittenen Rechtsverletzungen zur Rechenschaft ziehen musste. An diesem Punkt verknüpfte sich die Strategie der mexikanischen Arbeiter mit den zivilgesellschaftlichen Akteuren mit Sitz in Europa, die dann die internationale Kampagne koordinierten.

Internationale Recherche und Verifizierung des Rechtsbruchs

FIAN und Germanwatch erhielten Anfang Februar 2002 die Aufforderung mexikanischer Menschenrechtsgruppen, den Euzkadi-Fall zu verifizieren und Schritte gegen den mutmaßlichen Bruch mexikanischen Arbeitsrechts durch die deutsche Continental AG zu unternehmen. Nach ausführlicher Analyse

des Falles kamen Germanwatch und FIAN zu der Schlussfolgerung, dass (a) das *mexikanische* Bundesarbeitsgesetz (Código Federal de Trabajo) verletzt wurde, da das Unternehmen für die Schließung des Euzkadi-Werkes die gesetzlich vorgeschriebene Genehmigung zu Werkschließung nie beantragt und ebenso wenig erhalten hat. Die Schließung des Werkes und die damit verkündete Entlassung der Arbeiter war also rechtswidrig. Ein von FIAN in Auftrag gegebenes Gutachten des renommierten Arbeitsrechtsrechtlers Professor Dr. Alfonso Bouzas bestätigte dies ebenso wie die in diesem Fall ergangenen Urteile der mexikanischen Justiz, die anzuerkennen sich freilich das Unternehmen immer geweigert hat. Zudem haben FIAN und Germanwatch identifiziert, welche (b) *internationalen* Instrumente verletzt wurden: im Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte festgeschriebene Rechte, ILO-Kernarbeitsnormen[3], Menschenrechtsklausel im Globalabkommen zwischen der Europäischen Union und Mexiko, OECD-Leitsätze[4] für multinationale Unternehmen.

Lobbyarbeit gegenüber Regierung, Parlament und Justiz in Mexiko

Germanwatch und FIAN unterstützten die SNRTE bei der Verteidigung ihrer Arbeitsrechte zunächst gegenüber der mexikanischen Regierung und forderten diese auf, das Unternehmen zur Respektierung des mexikanischen Rechts zu veranlassen. Die mexikanische Regierung äußerte zwar mehrfach den Willen, in diesem Fall mexikanisches Arbeitsrecht durchzusetzen, wie etwa in einem Gespräch zwischen dem mexikanischen Staatspräsidenten, Vicente Fox, mit Germanwatch, FIAN und der Deutschen Menschenrechtskoordination am 30. Januar 2003 in Berlin. Doch erst sehr spät, nach einem letztinstanzlichen Urteil des mexikanischen Arbeitsgerichtshofes im Februar 2004, schwenkte die Regierung um und drängte den Vorstandsvorsitzenden der Continental AG, Manfred Wennemer, zu einer baldigen Lösung des Konflikts.

Bei mehreren Besuchen in Mexiko wurden Gespräche mit Parlamentariern in Mexiko geführt. FIAN und Germanwatch wurden von mexikanischen Parlamentariern, insbesondere vom Arbeitsausschuss des Mexikanischen Repräsentantenhauses, mehrfach zu Hearings und Veranstaltungen eingeladen und

---

3 International Labour Organisation: bereits 1919 gegründet, seit 1946 UN-Sonderorganisation mit Sitz in Genf.

4 Organization for Economic Cooperation and Development.

hatten dort die Möglichkeit, ihre Analyse des Falles zu erläutern. Das mexikanische Repräsentantenhaus kritisierte mehrfach die einseitige Haltung der Regierung in diesem Konflikt und forderte die Einhaltung des mexikanischen Rechts. Zuletzt wurde sogar im Frühjahr 2004 einer der mexikanischen Abgeordneten beauftragt, in Deutschland die Angelegenheit im Sinne der Arbeitsrechte gegenüber dem Bundestag, der Regierung und dem Unternehmen anzusprechen.

In Unterstützung der mexikanischen Beschwerdeführer setzten sich FIAN und Germanwatch in zahlreichen Schreiben an die jeweils befassten Instanzen dafür ein, dass die in Mexiko geltenden, internationalen Menschenrechtsverträge, vor allem die in diesem Fall betroffenen sozialen und wirtschaftlichen Menschenrechte (Internationaler Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, von Mexiko ratifiziert) angemessen berücksichtigt werden. Letztlich hat die Justiz in Mexiko in allen Urteilen des Revisionsprozesses die Arbeiterrechte geschützt und die Auffassung des Unternehmens nicht geteilt. Dennoch gab Continental auf dieser Ebene nicht nach, sondern fand immer neue Wege, den gerichtlichen Prozess zu verlängern. Nach Ansicht des Anwalts der Gewerkschaft hätte es möglicherweise noch mehrere Jahre gedauert, bis das Unternehmen tatsächlich gerichtlich gezwungen worden wäre, die Schließung der Fabrik rückgängig zu machen und die vorenthaltenen Löhne nachzuzahlen.

Dialogförderung zwischen mexikanischer Gewerkschaft und Unternehmensführung in Deutschland

Auf Einladung von FIAN und Germanwatch waren die mexikanischen Gewerkschafter dreimal in Deutschland, um ihre Situation hier direkt dem Unternehmen und der Öffentlichkeit vorzutragen. Die NGOs haben sich dafür eingesetzt, dass Gesprächstermine mit dem Unternehmen stattfinden konnten. Im Jahr 2002 konnten die NGOs mit Unterstützung des mexikanischen Botschafters in Deutschland bewirken, dass sich der Vorstandsvorsitzende Manfred Wennemer zu einem direkten Gespräch mit den Gewerkschaftern bereit fand. Die zu dem Zeitpunkt abgebrochenen Gespräche wurden dann in Mexiko wieder aufgenommen.

Im Jahr 2003 erreichten die NGOs ein hochrangiges Gespräch im deutschen Wirtschaftsministerium im Rahmen der OECD-Leitsätze, an dem neben Vertretern der Gewerkschaft und des Unternehmens auch der mexikanische Botschafter, der DGB, der Evangelische Entwicklungsdienst, FIAN und

Germanwatch teilnahmen – unter Moderation des Wirtschaftsministeriums. Im Jahr 2004 gab es während der Deutschlandreise ein direktes Gespräch zwischen Vertretern von Continental Nordamerika und Mexiko sowie den Gewerkschaftsvertretern. Diese Dialoge haben bewirkt, dass verhärtete und nicht mehr gesprächsbereite Fronten aufgebrochen werden konnten. Letztlich kam es auch auf dieser Ebene der direkten Verhandlungen zwischen der Gewerkschaft und dem Unternehmen zu den Übernahmeverhandlungen und der Lösung des Konfliktes – befördert durch vielfältige Aktivitäten auf anderen Ebenen.

OECD-Beschwerde

Die OECD-Leitsätze sind ein internationaler Verhaltenskodex, den Regierungen ihren Unternehmen empfehlen; u. a. bezieht er sich auf Arbeitsrechte. Wenn ein Unternehmen die Leitsätze verletzt, kann bei den jeweiligen Nationalen Kontaktstellen eine Beschwerde vorgebracht werden. Germanwatch arbeitet zu den OECD-Leitsätzen und hat 2002 gemeinsam mit der mexikanischen Gewerkschaft bei der deutschen Kontaktstelle im Wirtschaftsministerium eine Beschwerde wegen Verletzung der OECD-Leitsätze eingereicht. Die mexikanischen Gewerkschafter wiederholten diese Beschwerde auch bei ihrer Kontaktstelle in Mexiko. Da Mexiko ebenfalls Mitglied der OECD ist, war in diesem Fall Mexiko hauptzuständig. Hier passierte jedoch sehr wenig zur Lösung des Falles. Die deutsche Kontaktstelle war flankierend tätig und ermöglichte u. a. ein hochrangiges Gespräch im Rahmen der OECD-Leitsätze im Mai 2003. Auch wenn die OECD-Leitsätze nicht den Ausschlag gaben zur Lösung des Falles, so ließen doch die Gespräche im Rahmen der Kontaktstelle, die begleitende Pressearbeit und die Ansprache von Parlamentariern über die OECD-Beschwerde diesen Ansatz zu Teilen hilfreich erscheinen.

Aktionärsversammlung

In Kooperation mit dem Dachverband der Kritischen Aktionäre konnte sich die Kampagne die Tatsache zu Nutze machen, dass Continental ein Aktienunternehmen ist. JedeR InhaberIn einer Aktie hat das Recht, auf der Aktionärsversammlung zu reden und kann das Stimmrecht inklusive Rederecht auch auf eine andere Person übertragen. So wurden die beteiligten Aktivisten/innen selbst Kritische Aktionäre, indem sie Aktien erwarben, oder sie erhielten über den Dachverband der Kritischen Aktionäre Stimmrechtskarten für den Besuch der Aktionärsversammlung. Vor den versammelten Inhabern des

Unternehmens und der Wirtschaftspresse haben die mexikanischen Gewerkschafter sowie FIAN und Germanwatch drei Jahre nacheinander auf die Problematik in Mexiko aufmerksam gemacht und den Vorstandsvorsitzenden zur Rechenschaft aufgefordert. Zu einem Novum kam es 2004: Mit Pablo Franco trat erstmals ein Parlamentsabgeordneter eines anderen Landes als kritischer Aktionär bei einer Hauptversammlung eines deutschen Konzerns auf. Er forderte den Vorstand der Continental AG auf, sich an das mexikanische Recht zu halten.

Lobbyarbeit in Berlin

In drei aufeinander folgenden Jahren unterstützte die Kampagne die entlassenen Arbeiter aus Mexiko bei Gesprächen mit Parlament und Regierung in Deutschland. Im dritten Jahr kamen darüber hinaus der Arbeitsrechtler Dr. Alfonso Bouzas, Professor an der Nationalen Universität Mexikos, sowie der Parlamentsabgeordnete Pablo Franco mit nach Europa. Bei diesen Besuchen kam es zu Gesprächen mit Vertreter/innen aller Fraktionen aus dem Bundestag. Mehrere hochrangige Arbeits-, Sozial- und Entwicklungsexperten der Regierungsfraktion, u. a. die SPD- Abgeordneten Ernst-Ulrich von Weizsäcker, der ehemalige Arbeitsminister Walter Riester, der Sozialexperte Ottmar Schreiner sowie der entwicklungspolitische Sprecher der Grünen Thilo Hoppe traten in Kontakt mit dem Wirtschaftsministerium und dem Vorstandsvorsitzenden der Continental AG. Ebenso führte der Dialog zwischen der mexikanischen Gewerkschaft und dem Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB) zu kritischen Rückfragen beim Unternehmen und auch bei der zuständigen Einzelgewerkschaft IGBCE. Die Leitung des Unternehmens reagierte u. a. mit einer Gegeninformations-Kampagne und lud zwei ihrer mexikanischen Manager und Anwälte ein, um die Kritik gegenüber den Abgeordneten und den Gewerkschaften zu entkräften. Zentraler normativer Bezugspunkt der Auseinandersetzungen waren die Fragen, ob die deutsche Continental nun gegen mexikanisches Recht verstoßen hat oder nicht und welche Verantwortung das Unternehmen in Deutschland dafür übernehmen muss, inklusive der Frage der Einhaltung der OECD-Leitsätze.

Lobbyarbeit in Brüssel

In Zusammenarbeit mit dem europäischen Netzwerk *Copenhaguen Initiative for Central America and Mexico* (CIFCA) kam es zwischen 2002 und 2004 zu zahlreichen Gesprächen zwischen den mexikanischen Gewerkschaftern

und Vertreter/innen des Europäischen Parlaments, der Europäischen Kommission sowie den europäischen Gewerkschaftsverbänden. Außerdem wurde der Fall mehrfach bei den von der mexikanischen Regierung und der Europäischen Union gemeinsam veranstalteten Sozialforen in Brüssel und Mexiko erörtert, als Präzedenzfall für die Menschenrechtsklausel im Globalabkommen EU-Mexico.

Öffentlichkeitsarbeit in Deutschland und Mexiko

Die Kampagne brachte den Fall erfolgreich in viele Medien. In Mexiko wurde der Fall vor allem durch die außerordentlich kluge Arbeit der Gewerkschaft zu einem der meistbeachteten Arbeitskonflikte des Landes. Die führende mexikanische Tageszeitung berichtete fortlaufend und ausführlich über den Fall, auch über die jeweiligen Aktivitäten in Deutschland. In Deutschland wurde der Fall durch eine fortlaufende Berichterstattung der „Frankfurter Rundschau“ und der „Tageszeitung“ begleitet. Besonders die Aktivitäten bei den Aktionärsversammlungen fanden große Beachtung, u. a. auch im „Handelsblatt“, der „deutschen Börsenzeitung“, der „Süddeutschen Zeitung“, „Financial Times Deutschland“ und den regionalen Medien um Hannover.

Einen wichtigen Beitrag zur öffentlichen Debatte leistete auch der halbstündige Dokumentarfilm „David gegen Goliath“ von Michael Enger, der vom WDR (Westdeutscher Rundfunk) produziert und kurz vor der Aktionärsversammlung 2004 ausgestrahlt wurde. Eine Kurzfassung des Films lief zuvor bei ARTE.

Zahlreiche Veranstaltungen mit Gewerkschaften, mit attac, mit der Heinrich-Böll-Stiftung usw. erreichten eine weitere Bekanntheit, auch beim Konzernsitz in Hannover, wo öffentliche Aktionen in der Innenstadt stattfanden: „Fair play á la Continental“ (in Anspielung an das Sponsoring der Fußball-WM 2006 durch Conti) bzw. vor dem Congress Center bei der Aktionärsversammlung.

Internationale Vernetzung

Um eine derart facettenreiche Kampagne zielorientiert zu betreiben, war eine sehr enge Abstimmung zwischen der mexikanischen Gewerkschaft, Germanwatch und FIAN notwendig. Diese fast permanente Kommunikation erlaubte es, die langfristig angelegte Strategie mit kurzfristigen Aktionen zu kombinieren.

In Deutschland wurde die Kampagne von vielen Akteuren unterstützt. Zu ihnen gehörten neben Germanwatch und FIAN die Deutsche Menschenrechtskoordination Mexiko, der Dachverband der Kritischen Aktionärinnen und Aktionäre, die Heinrich-Böll-Stiftung, der Evangelische Entwicklungsdienst und die Evangelische Kirche Deutschlands, attac Hannover, das Dritte-Welt-Forum Hannover, der Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO), die Gewerkschaftsgruppen labournet, Chemiekreis und laborB, der DGB, die Friedrich-Ebert-Stiftung, der Intersoli-Arbeitskreis der IG Metall, Verdi-Vertreter, die Stiftung Menschenwürde und Arbeitswelt, zahlreiche Abgeordnete aller Fraktionen des Deutschen Bundestages sowie weitere Einzelpersonen.

Auf europäischer Ebene ist vor allem das Netzwerk CIFCA zu nennen, dem 37 Organisationen aus zehn Ländern angehören, und das speziell auf der Ebene der EU-Kommission, des Europa-Parlaments und mit den europäischen Gewerkschaftsverbänden wichtige Arbeit geleistet hat. Aus der Schweiz hat der Solifonds die Kampagne der Euzkadi-Arbeiter tatkräftig unterstützt.

Die Wirkung der Kampagne

Nach einem dreijährigen Streik der Arbeiter und den zahlreichen Aktivitäten der Kampagne gab Continental nach. Die wichtigsten Forderungen konnten durchgesetzt werden: die Wiedereröffnung des Euzkadi-Werkes und die Erhaltung der Arbeitsplätze. Zusätzlich wurden die Arbeiter zu 50 Prozent Miteigentümer des Reifenwerkes.

Am 17. Januar 2005 wurde in Mexiko-Stadt im Beisein des Staatspräsidenten das Abkommen unterzeichnet, dass die Gewerkschaft und ein mexikanischer Investor das Werk in einer gemeinsamen Gesellschaft übernehmen und weiterbetreiben. Die Arbeiter erhalten neben den Abfindungen, die Continental bis dahin angeboten hatte, die Eigentümerschaft über die Hälfte des Werkes, dessen Wert auf insgesamt 80 Mio. US-Dollar geschätzt wird. De facto zahlt Continental damit den Arbeitern den Großteil der seit drei Jahren ausstehenden Löhne.

Inzwischen ist in dem Werk die Reifenproduktion unter dem Jubel der Belegschaft wieder aufgenommen worden. In Mexiko und in zahlreichen weiteren Ländern gilt der Fall inzwischen als ein beispielhaftes Modell für die in vie-

len Fällen notwendige und in diesem Fall erfolgreiche Transnationalisierung der Verteidigung von Arbeitsrechten.

Was sind die Gründe für diesen Erfolg?

Zunächst ist der Erfolg ein Sieg der mexikanischen Euzkadi-Gewerkschaft SNRTE, die sich in einem genau drei Jahre andauernden Streik nicht nur gegen Continental, sondern auch gegen die eigene Regierung durchgesetzt hat. Der entscheidende Faktor war ihre Fähigkeit, einen kaum zu brechenden Widerstandsgeist mit der strategischen Intelligenz zu verbinden, dass sie ihren Kampf transnationalisieren müssen, um erfolgreich ihre Rechte einzuklagen.

Der Kampf wäre nach Ansicht aller Beteiligten schwerlich in Mexiko allein gewonnen worden. Insofern war die beschriebene Unterstützungskampagne von Germanwatch und FIAN, die sich ebenfalls mit zahlreichen weiteren Organisationen zu vernetzen wussten, von großer Bedeutung. Das Bewusstsein in der Führungsetage von Continental, dass sie in diesem Konflikt nachgeben mussten, ist sehr wahrscheinlich mit der Analyse verbunden, dass der Konflikt und der kaum zu verdeckende Rechtsbruch einen Imageverlust bedeuteten. Die Tatsache, dass ein guter Teil der Berichterstattung bei drei aufeinanderfolgenden Aktionärsversammlungen über den Mexiko-Konflikt ging und sich auch deutsche Ministerien und Bundestagsabgeordnete mit dem Konflikt befassten, trug zu dem Wandel von einer sturen zu einer kooperativen Haltung der Chefetage bei.

So akzeptierte Continental letztlich das gemeinsame Angebot von Llanti Systems, einem der wichtigsten mexikanischen Geschäftspartner von Continental, und der Gewerkschaft für die Übernahme des modernen Reifenwerkes. Auch diese Wendung zeigt das strategische Verhandlungsgeschick der Gewerkschaft. Nicht zuletzt half, dass die mexikanische Regierung nach einem Urteil des mexikanischen Arbeitsgerichtshofes im Februar 2004 umschwenkte: Sie erkannte den Streik der Arbeiter als rechtmäßig an und unterstützt mittlerweile die Wiedereröffnung des Werkes auch finanziell.

Schlussbemerkungen

Natürlich stand die Frage am Anfang: Können wir einen Konzern dieser Größenordnung überhaupt zu einer Verhaltensänderung bewegen? Und wenn ja, wie? Die Erfahrung zeigt: Conti gab nach. Dass es letztlich gelang, ist erfreulich und kann Anregung und Ermutigung sein für andere, die mit daran

arbeiten, dass internationale Menschenrechts- und Umweltstandards uneingeschränkt auch von Konzernen eingehalten werden.

Die einzelnen Akteure hatten ihre Rolle klar vor Augen, und es war untereinander abgestimmt, wie die einzelnen Rollen zusammenspielen sollten. Die eigentlichen Protagonisten waren die mexikanischen Arbeiter, unterstützt durch einen engeren Kern der unterstützenden Organisationen, die sich wiederum zu zahlreichen und flexiblen ad-hoc-Kooperationen mit einer Vielzahl anderer Akteure vernetzten.

Es gab einen richtigen Mix an Aktivitäten in den Bereichen Lobby, Öffentlichkeitsarbeit und Vernetzung; diese Aktivitäten griffen international gut ineinander und wurden stets zwischen Mexiko und Deutschland abgestimmt. Wenn beispielsweise Continental Niederlagen vor mexikanischen Gerichten erlitten hatte, wurde dies in Deutschland jeweils bekannt gemacht und erhöhte so den öffentlichen Druck auf die Unternehmensleitung.

Es gab einen gemeinsamen normativ-politischen Nenner, um den es sich zu streiten lohnte. Die Ausgangsfrage hieß: Was ist zu tun, wenn ein Unternehmen aus Europa in einem Land des Südens dort geltendes Recht bricht und internationale Normen missachtet? Welche Verantwortung tragen in solchen Fällen die Organe der Bundesrepublik Deutschland, die Regierung, das Parlament, die Justiz? Das sind Fragen, denen im Fall Euzkadi-Continental erfolgreich nachgegangen wurde, die aber auf der paradigmatisch-strukturellen Ebene erst als eine zentrale Herausforderung für die Durchsetzung der Menschenrechte in Zeiten der Globalisierung erkannt werden.

Maria Christine Zauzich

„Guatemala – Nie wieder!“

Mord im Pfarrhaus – Ein Bischof wird erschlagen[1]

Sonntagabend, 26. April 1998, Guatemala Stadt. Gegen 9:45 Uhr steuert Juan Gerardi Conedera, Weihbischof in der Erzdiözese der Hauptstadt Guatemala, seinen weißen Volkswagen durch die menschenleeren Straßen. Gerardi, 75 Jahre alt, *„sieht heute zehn Jahre jünger aus“,* hatten seine engsten Mitarbeiter sich am Nachmittag zugeflüstert, als sie mit ihm einen Triumph feierten: Zwei Tage zuvor hatte er in der überfüllten Kathedrale der Hauptstadt der Öffentlichkeit das Ergebnis einer vier Jahre dauernden Untersuchung der kirchlichen Wahrheits-Kommission vorgestellt. Das Ergebnis ist ein vier Bände umfassendes Werk unter dem Titel „Guatemala Nunca Mas“ („Guatemala – nie wieder!“) Die Dokumentation belegt 50.000 Menschenrechts-Verletzungen während des 36 Jahre dauernden Krieges in Guatemala.[2] Ging Bischof Gerardi das alles durch den Kopf, als er seinen Wagen nach Hause steuerte, ins Pfarrhaus von San Sebastián, in der Mitte von Guatemala-Stadt?

Etwa 5 Minuten vor 22:00 Uhr öffnet er die Tür zur Garage und fährt das Auto hinein. Sind es die Mörder, die die Tür hinter ihm schließen? Er wird brutal mit einem etwa acht Pfund schweren Zementbrocken erschlagen. Die Ärzte stellen bei der Autopsie 16 oder 17 Brüche fest.

Während die Nachricht vom Mord an Bischof Gerardi in Guatemala und in der Welt die Runde macht, beginnen die Untersuchungen in einem der – aus heutiger Sicht – unglaublichsten Polit-Krimis. Falsche Fährten werden ge-

---

1 Vgl. Zauzich, M.C.: Märtyrer des Friedens. Bischof Juan Gerardi Conedera 1922–1998, Paderborn 1999; siehe dazu auch: Conferencia Episcopal de Guatemala, Testigos Fieles del Evangelio, Guatemala 2007, 51ff.

2 Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Guatemala Nunca Más, Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), 4 Bde., Guatemala 1998; siehe Dokumentation (Auszüge) in deutscher Übersetzung, hg. von MISEREOR: Guatemala – Nie wieder – Nunca mas, Aachen o. J.; Falla, R.: Masacres de la selva, Ixcán 1975–1982, Guatemala 1992.

legt: Es handle sich um ein Verbrechen aus Leidenschaft unter Homosexuellen; es handle sich um einen gewöhnlichen Kriminalfall, in den die angebliche Tochter des Kanzlers der Diözese, die ihrerseits einer Verbrecherbande („Valle del Sol“) angehöre, verwickelt sei; die Kirche und ihre Beauftragten im Erzbischöflichen Menschenrechtsbüro hätten den Mord inszeniert, um dadurch die internationale Solidarität zu mobilisieren – zur Finanzierung ihrer Arbeit etc.[3]

Trotz der ausgestreuten Gerüchte sehen die meisten den Mord in einem Zusammenhang mit der Veröffentlichung der erwähnten Dokumentation „Nunca Mas“ der kirchlichen Wahrheitskommission (REMHI). Die darin zitierten 6.494 Zeugenaussagen sind die Grundlage dafür, dass 55.021 Gewaltverbrechen der Kriegsjahre belegt werden konnten. Nach diesen Zeugnissen werden dem Militär, im Verbund mit paramilitärischen Gruppen, etwa den sogenannten Zivilpatrouillen (Patrullas de Autodefensa Civil; PAC), mehr als 90 % der Menschenrechtsverbrechen zugeschrieben; ein kleiner Prozentsatz betrifft die Guerilla als Schuldige – für den Rest bleibt die Urheberschaft ungeklärt.

In seiner Predigt zum Begräbnisgottesdienst sagt Bischof Gerardo Flores: *„Monseñor Gerardi... hat dazu beigetragen, dass in das Dunkel des schmerzlichen Schweigens Licht kam und unzählige Witwen, Waisen und unschuldige Opfer der Gewalt aussprachen, was sie bisher nicht ausdrücken konnten: das, was sie durch diesen irrationalen Terror erleben mussten, der unser Land mit Blut befleckt hat. Er hatte sich für die Liebe, nicht für den Hass entschieden. ... Sein Blut ist nicht umsonst vergossen worden. Vereint mit dem Blut so vieler Märtyrer unseres Vaterlandes ... ist es der Same für neues Leben, für Hoffnung und Stärke; vor allem muss es ein Anruf an uns alle sein, die wir für das Leben eintreten, für die Wahrheit, für die Gerechtigkeit, für die Liebe, für die Aufrichtigkeit! Lasst uns zusammenhalten!“*

Ein nicht enden wollender Applaus donnert durch die Kathedrale, Ausdruck der tiefen Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung. Man fühlt sich vereint in der Hoffnung, dass eines nicht allzu fernen Tages dieses *„Guatemala – nie wieder“* Wirklichkeit werden wird. Doch nur wenige der Hoffnungen von damals haben sich erfüllt, da sich der Mordtag (2008) zum zehnten Mal jährt.

---

3 Goldman, F.: The Art of Political Murder. Who killed the Bishop? New York 2007.

Nach langem Hin und Her, verschiedenen Gerichtsverhandlungen, Einsprüchen, Urteilen und Revisionen kann das Erzbischöfliche Menschenrechtbüro (als Nebenkläger) am 25. April 2007 einen Triumph feiern: Das Verfassungsgericht bestätigt das Urteil von 2005 (zwanzig Jahre Haft) gegen zwei Militärs (der dritte ist bei einem Gefängnisaufstand unter nicht geklärten Umständen enthauptet worden) und gegen Pfarrer Mario Orantes (der im Haus von Weihbischof Gerardi wohnte), als „Komplizen". Ihre Anträge auf ein neues Berufungsverfahren sind abgelehnt worden. Damit ist der Weg frei für neue Untersuchungen gegen die eigentlichen Drahtzieher in der Armee. Padre Mario Orantes – so glauben viele – könnte Licht ins Dunkel bringen – doch er schweigt beharrlich. Vieles spricht dafür, dass er Angst hat – vor dem Militär? Davor, dass seine sexuellen und menschlichen Schwächen, die im Prozess angedeutet wurden, noch deutlicher ans Tageslicht geraten würden?

Hintergründe der (Kirchen-)Verfolgung

Der Gerardi-Prozess war knapp drei Monate alt, als am helllichten Tag und auf offener Straße die amerikanische Ordensfrau Barbara Ford in der Hauptstadt erschossen wurde – angeblich von Räubern, die es auf ihren Caritas-Lieferwagen abgesehen hatten. Schwester Barbara war „unbequem". Sie hatte im „Gesundheitsprogramm" der Diözese El Quiché die Opfer der Gewalt aus dem Bürgerkrieg psychologisch begleitet, zuletzt die Angehörigen der Ermordeten, die – mit Hilfe kirchlicher und international geförderter Projekte – aus geheimen Friedhöfen ausgegraben und neu beerdigt wurden.

Warum wurden in Guatemala Telefone von Bischöfen abgehört und ihre Schritte überwacht, wie im Gerardi-Prozess bestätigt? Warum wurden etwa 2.000 Katecheten, mehr als 20 Priester und Ordensleute und schließlich ein Bischof ermordet? Weshalb wurde die Kirche als Opposition verstanden, in einem Grad, der – vor allem von 1979 bis 1984 – zu einer regelrechten Kirchenverfolgung führte?

Um dies zu verstehen, ist ein Rückblick auf die Rolle der Kirche Lateinamerikas in den letzten Jahrzehnten nötig.

Lateinamerikas Kirche hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nach der Bischofskonferenz von Medellin (1968) die sogenannte „Option für die Armen" (Opción por los Pobres") getroffen – sie wurde 1979 in Puebla (und jetzt, 2007, wieder in Aparecida, Brasilien) bestätigt. Dies führte dazu, dass der nordamerikanische Senator Rockefeller, nach einer Reise durch Latein-

amerika Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, in einem Bericht die Überzeugung vertrat, die Kirche Lateinamerikas sei für die Vereinigten Staaten nicht mehr vertrauenswürdig, denn sie habe sich auf die Seite der „Linken“ geschlagen. Man solle in Zukunft eher (fundamentalistische) evangelische Denominationen fördern.[4]

Guatemalas Kirche hat vor allem in der Zeit nach dem großen Erdbeben (1976) eine Kehrtwende hin zu den Armen gemacht. Als das Erdbeben die Verelendung großer Teile der Bevölkerung sichtbar machte, verabschiedeten die Bischöfe sozialkritische Hirtenbriefe[5] und forderten die Beseitigung der Ursachen von Not und Rechtlosigkeit. Sie wurden deshalb kommunistischer und Guerilla-Sympathien beschuldigt. Zeitgleich trieb der „interne bewaffnete Konflikt“ – de facto ein Bürgerkrieg – seinem Höhepunkt zu. Bischof Gerardi, 1922 geboren, hatte zu den ersten gehört, die in den Konzilsjahren in der Diözese Verapaz die Ausbildung von Katecheten und die Indígena-Pastoral förderten. Als Bischof der armen Hochlanddiözese El Quiché trat er in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mutig – auch gegenüber der militärischen Obrigkeit – für die verfolgte Landbevölkerung und kirchliche Mitarbeiter ein. Doch als Mordpläne gegen ihn bekannt wurden, beschloss er schweren Herzens, mit allen Priestern und Ordensleuten die Diözese zu verlassen. In Rom informierte er Papst Johannes Paul II. über die Gründe dieses Protest-Schrittes – doch dieser forderte ihn auf, zurückzukehren. Auf dem Flughafen in Guatemala-Stadt wurde ihm die Einreise untersagt; es folgten Exil-Jahre in Costa-Rica.

1982 kehrte er zurück, und Erzbischof Prospero Penados ernannte ihn zu seinem Weihbischof. Er übertrug ihm in den neunziger Jahren die Leitung des Erzbischöflichen Menschenrechtsbüros und des Projektes REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica – Projekt zur Wiedergewinnung der historischen Erinnerung).

*

---

4 Auf dem Höhepunkt der Gewaltzeit wurden in Guatemala sogar Ausweiskarten ausgegeben, in denen die Konfession eingetragen war. Katecheten erzählen, der Eintrag „protestante“ sei lebensrettend gewesen – weshalb sich auch mancher aus Angst den „unpolitischen“ Sekten zuwandte, die Stillehalten und Unterwerfung unter die „gottgegebene“ Obrigkeit predigten.

5 Vgl. z. B. Guatemaltekische Bischofskonferenz (1988). Der Schrei nach Land, in: Weltkirche, 1988, 119–130; Conferencia Episcopal de Guatemala (Hg.): Al Servicio de la Vida, la Justicia y la Paz. Documentos de la Conferencia Episcopal 1956 –1997, Guatemala 1997.

Guatemala ist – formal gesehen – seit 1986 eine Demokratie. Nach Jahren der Diktatur (ab 1954)[6] und unzähligen Staatsstreichen kam es 1985 zum ersten Mal zu freien Wahlen, die weitgehend „sauber“ verliefen. Aber auch nach der offiziellen Beendigung des Bürgerkrieges (1996) und des „Kalten Krieges“ hielt sich der Guerillaverdacht, unter dem Kirchenmitarbeiter standen, die für die Armen arbeiteten. Der Militärspezialist Byron Lima Estrada, im Zusammenhang mit dem Mord an Gerardi verurteilt, sagte im Mai 2001 in einem Zeitungsgespräch: *„Sehen Sie sich nur die Kirche an, was sie* (den Pfarreien) *für Namen gibt: ‚Christus der Arbeiter‘, ‚Christus der Armen‘ und besehen Sie sich das ‚Guerillaheer der Armen‘* (Name für eine der Guerillafraktionen). *Ja, ja, sie haben gemeinsam gearbeitet. Nicht alle Priester. Einige sind der seelsorglichen Linie gefolgt, so wie es sich gehört. Andere haben sich politisiert.“* Mit anderen Worten: Die Kirche solle sich um die „Seelen“ kümmern; wer sich auf die Seite der Armen stelle, und damit an den Besitzständen rüttle, sei „politisiert“, guerilla- und kommunismusverdächtig.

Rosalina Tuyúc, Gründerin der Witwenorganisation CONAVIGUA (die im Namen von etwa 100.000 Witwen spricht und derzeit die Nationale Wiedergutmachungskommission leitet), deren Vater und auch ihr Mann dem gewaltsamen „Verschwindenlassen“ zum Opfer fielen, beschreibt, wie ihr Einsatz für Gerechtigkeit erwachte: *„In unserer Arbeit als Katecheten* (...) *habe ich gelernt, unsere Wirklichkeit zu entdecken – aber ich habe auch die Wirklichkeit der Bibel kennen gelernt. Ich verstand, dass die Bibel die gute Botschaft verkündet, aber auch die Ungerechtigkeit denunziert. So habe ich gelernt, dass man die materiellen und die spirituellen Dinge nicht trennen kann. ... Ich denke, wir müssen Gott ein bisschen helfen, sein Reich aufzubauen.“*[7]

Der Einsatz für die Werte des Reiches Gottes ist es, der in Guatemala und anderen Ländern Lateinamerikas zum Martyrium führen kann; d. h. in der theologischen Definition zur friedlichen, freiwilligen Hingabe des Lebens um des Glaubens, einer Glaubenswahrheit, einer christlichen Lehre (Soziallehre!) oder einer christlichen Tugend willen. Die „Arbeit für das Gottesreich“ heißt in einem Land wie Guatemala, in dem über 70 % der Bevölkerung in Armut

---

6 Eine der heute noch gültigen Darstellungen, die den Einfluss der USA, vor allem des Geheimdienstes CIA, im „Bananenkrieg“ (1954) nachweisen, in dem es letztlich um die Angst vor „kommunistischen“ Landreformen ging, bei denen die nordamerikanische „United Fruit Company“ um ihren Besitz und Einfluss in Guatemala fürchtete, ist: Schlesinger, S./Kinzer, S.: Bananenkrieg. Das Exempel Guatemala, München 1986.

7 Interview mit der Autorin, 1992.

leben, in dem sich 2,5 % der Landbesitzer in etwa 60 % des fruchtbaren Grund und Bodens teilen, die Ungerechtigkeit beim Namen zu nennen und zu versuchen, etwas daran zu ändern.

Viele Katecheten lernten mit Hilfe der Kirche lesen und schreiben, lernten ihre Rechte kennen, sie waren Gesundheitspromotoren, Bürgermeister, Mitglieder in den dörflichen Entwicklungskomitees. Anders als die Mitglieder fundamentalistischer Sekten arbeiteten sie – fast alle friedlich – für eine Veränderung des Ist-Zustandes; damit aber waren sie in den Augen des Militärs und der Diktatoren nichts anderes als Kommunisten, Guerilleros, mit denen sie zwar gewisse Zielsetzungen teilten (z. B. Landreformen, Demokratie), nicht aber die kriegerischen Mittel. In einigen Gegenden war die Tatsache, ein Katechet oder schon ein praktizierender Katholik zu sein, Gesangbuch und Bibel zu besitzen, ausreichende Ursache dafür, als „Staatsfeind" ermordet zu werden. Ein Priester erzählt, wie er sich wunderte, mitten in einer Hütte Blumen auf der Erde zu entdecken. Die Antwort: *„Hier beten wir, hier haben wir unsere Bibel vergraben."* Viele Pfarrhäuser wurden – nach dem Weggang der Priester – in der Diözese Quiché zu Folter- und Mordzentren; in einigen finden sich noch immer Blutspuren an den Wänden, und erst in letzter Zeit wurden die auf Pfarrgrund verscharrten Mordopfer ausgegraben.

*

Am besten verdeutlichen Beispiele, warum der Titel „Märtyrer" zweifellos bestimmten Menschen zusteht, etwa dem Katecheten *Domingo Cahuec Sic*, ermordet am 8. Januar 1982.[8] Er war Gesundheitspromotor, eine Führungspersönlichkeit im Dorf. Am Mittwoch vor dem Mordtag erläuterte er seiner Familie: *„Die Guerilla droht, mich am Samstag umzubringen, wenn ich nicht mit ihr in die Berge gehe. Aber dort würde ich wohl töten müssen. Ich bin aber ein Christ, ein Katechet – wie könnte ich töten? Das Militär hat mich wissen lassen, ich könne mein Leben retten, wenn ich ihnen die Namen von drei Guerilleros nenne. Aber man wird sie dann doch töten – also töte ich sie."* Zu seinen Söhnen sagt Domingo: *„Auch ihr dürft niemals töten. Egal, was sie euch antun, auch wenn ihr eine Machete in der Hand habt, Christen dürfen nicht töten."* Eine Flucht lehnt er ab: *„Warum? Ihr wisst, dass ich nichts Unrechtes getan habe. Wenn es Gottes Wille ist, mögen sie mich töten. Seid nicht traurig, wir sehen uns im Himmel."*

---

8 Recherchen der Autorin; veröffentlicht in: Conferencia Episcopal de Guatemala, Testigos Fieles del Evangelio, Guatemala 2007, 165 ff.

Zwei Tage später kommt das Militär, versammelt die Dorfbewohner und sucht anhand einer Liste 60 Männer aus, die als Guerilleros denunziert worden waren, darunter auch Domingo. Die 60 knien auf dem Dorfplatz nieder und beten. Danach werden sie im Gesundheitsposten gefoltert; die Überlebenden werden auf einem nahen Hügel erwürgt, nachdem sie zuvor ihre Gräber hatten ausheben müssen. (Der „geheime Friedhof" von Chichupac gehörte zu den ersten, die ausgegraben wurden.)

Julio Quevedo, 27 Jahre alt, Diplom-Landwirt der Diözese Quiché, wurde am 15. Juli 1991 im Beisein seiner Frau und seiner drei kleinen Kinder erschossen.[9] Julio hat sich vor allem für die Witwen und Waisen und die Flüchtlinge im Bistum eingesetzt. Diese Arbeit galt in den Augen des Militärs als „subversiv"; denn unter den Witwen, denen geholfen wird, sind natürlich auch solche von Guerilleros; und Flüchtlinge in den Bergen, die dort nolens volens mit der Guerilla in Kontakt kommen, gelten ebenfalls als subversiv. Er verließ seine Arbeitsstelle trotz Todesdrohungen nicht: *„Gott hat mich auf diesen Platz gestellt",* sagte er. *„Wer wird sich um die Leute kümmern, wenn ich gehe? Ich tue nichts Böses."*

Padre Stanley (Francisco) Rother, ein Nordamerikaner, stand den Leuten in der Gemeinde von Santiago Atitlán zur Seite, die bedroht wurden: Er versteckte Katecheten in der Hauptstadt. Auch er lehnte es ab, zu fliehen. In einem Brief hatte er unter anderem geschrieben: *„Der Hirte darf doch nicht weglaufen...!"* Wegen der Drohungen schlief er nicht mehr in seinem Schlafzimmer, wohin die Mörder dann auch tatsächlich zuerst vordrangen. Sie fanden im Nebenzimmer den 16 Jahre alten Bruder eines anderen Priesters und verlangten von ihm, sie zum Padre zu führen. Obwohl er sich einen Fluchtweg für den Notfall ausgedacht hatte, öffnete er den Mördern die Tür und wurde erschossen.[10]

Padre Hermógenes war der erste Priester, der ermordet wurde – am 30. Juni 1978; für ihn wird derzeit in Rom die Kanonisierung beantragt.[11] Als mäch-

---

9 Recherchen der Autorin; dazu auch: Conferencia Episcopal de Guatemala, Testigos Fieles del Evangelio, Guatemala 2007, 165 ff.

10 Recherchen der Autorin; dazu auch: Conferencia Episcopal de Guatemala, Testigos Fieles del Evangelio, Guatemala 2007, 375 ff; Monahan, D. (Hg.): The Shepherd cannot run. Letters of Stanley Rother, missionary and martyr, Oklahoma 1984.

11 Recherchen der Autorin; dazu auch: Conferencia Episcopal de Guatemala, Testigos Fieles del Evangelio, Guatemala 2007, 77 ff.

tige Industriemanager durch Tricks und Versprechungen seinem Dorf die Wasserquellen „abkaufen“ wollten, was tödliche Konsequenzen für das Dorf gehabt hätte, das von Gemüsebau und Milchwirtschaft lebt, stellte er sich an die Spitze des Widerstands. *„Wenn es nötig ist, mein Leben zu geben, damit das Dorf sein Wasser behält, bin ich dazu bereit“,* sagte er. Außerdem trat er mutig gegen die Zwangsrekrutierung der Campesinos zum Militär ein. Man drohte ihm mündlich und schriftlich, versprach ihm ein neues Pfarrhaus und eine Pfarrklinik, schlug ihn zusammen; er blieb fest. Er wurde auf dem Rückweg von einem Krankenbesuch in seinem alten Pickup erschossen. Die Leute von S. José Pinula haben ihn in ihrer Kirche beerdigt; sie rufen ihn in vielerlei Nöten an – und schwören darauf, dass er hilft. Der Mordtag – er ist gleichzeitig der „Tag des Militärs“ – wurde von den Bischöfen zum „Tag der Märtyrer“ erklärt.

Wenn man die Überlebenden fragt: *„Warum wurde dieser oder jener ermordet?“* dann kommt häufig die Antwort: *„Er starb wie Jesus – für die Sünden der anderen.“* Oder lakonisch. *„Wir sterben für das Wort Gottes“* – wodurch die eigene Bereitschaft zur Hingabe des Lebens ausgedrückt wird. Ein Katechet aus Comalápa sagt: *„Das Evangelium zu predigen, bedeutet, Ungerechtigkeit anzuklagen; das bedeutet Opfer – das Opfer des eigenen Lebens eingeschlossen. Wer die Sünden anklagt, macht sich nicht beliebt. Es ist gefährlich, ein Katechet zu sein.“*[12]

Ist der Begriff „Märtyrerkirche“ gerechtfertigt? Die Bischöfe Guatemalas überreichten Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Besuch (1996) *„eine erste Liste der Katecheten und Priester, die im Zeugnis ihres Glaubens und der Erfüllung ihrer Mission gestorben sind.“* 77 Namen werden aufgezählt; die Liste sei *„einer ersten Untersuchung unterworfen worden, um festzustellen, dass ihr Opfer im Rahmen des Glaubens gebracht wurde, und dass ihm das Zeugnis eines christlichen Lebens vorausging.“*[13] Wer immer in Guatemala Zeugnissen über ermordete Christen begegnet, die sich sozial engagierten, kann kaum daran zweifeln, dass unter ihnen eine ganze Reihe ist, die den Martyriums-Kriterien entspricht.

---

12 Interview mit der Autorin für den Film „Nobelpreis für eine Maya-Christin“ (BHF-Herfen-Film, Wesseling, 1992).

13 Übersetzung der Autorin. Presentación de la Lista de Testigos de la Fé al Papa Juan Pablo II para la introducción de la causa martirial, in: Conferencia Episcopal, Al Servicio 1011/1012 (Lit.).

Entmutigung oder Ermutigung in Guatemala?

Besucher, die nach Guatemala – ins Land des „ewigen Frühlings“ – reisen, sind auf den ersten Blick begeistert: Ein dauerhaft angenehmes Klima, Vulkane und klare Bergseen, exotische Früchte zu jeder Jahreszeit, malerische Märkte, wo die freundlich lächelnden Nachfahren des Maya-Volkes in bunten Trachten ihre kunsthandwerklichen Produkte verkaufen. Etwa 60 Prozent der Bevölkerung verstehen sich als „indígenas“, als Mayas, die an ihrer Religion (genannt Cosmovisión) festhalten – auch als Katholiken.

Wer allerdings einen Blick „hinter die Kulissen“ wirft, dem entfaltet sich eine andere Realität. Noch immer ist die Landfrage ungelöst, und im Blick auf den krassen Arm-Reich-Unterschied liegt Guatemala an vierter Stelle in der Welt. Etwa eine Million Guatemalteken leben als Schwarzarbeiter in den Vereinigten Staaten und stellen mit ihren Überweisungen nach Guatemala den überwiegenden Teil der ins Land kommenden Devisen. Die Männer aus dem Hochland und anderen Armuts-Brennpunkten verdingen sich zu Hungerlöhnen in den Kaffee- und Zuckerrohrernten an der Küste – die Arbeitsmigration (national und international) führt zur Zerstörung des sozialen Dorf- und Familien-Gewebes.

Über 70 Prozent der Menschen leben in Armut – etwa 15 % davon in extremer Armut; viele Kinder sind mangel- bzw. unterernährt. Trotz inzwischen flächendeckender Volksschulen sind etwa 30 % der Bevölkerung Analphabeten – vor allem unter den Maya-Frauen im Hochland. Der latente und subtil ausgeübte Rassismus der Ladinos (Weiße und Mestizen) ist weit verbreitet – die Mayas gelten als rückständig, konservativ, hinterwäldlerisch –, allenfalls tauglich für „niedere“ Arbeiten: z. B. als Dienstmädchen, Tagelöhner, billige Arbeitskräfte in internationalen „maquilas“ (z. B. ausländische Textil-Fabriken, für die sich Guatemala als Billiglohnland rentiert).

Die Ansicht, dass „die Indígenas“ noch nicht so weit seien, Verantwortung in Führungspositionen zu übernehmen, reicht bis in die Kirche: Nicht ein einziger Maya ist bisher zum Bischof ernannt worden. Nur etwa 5 % der Bevölkerung schaffen es bis zur Universität – die Mayas unter ihnen machen nicht einmal „null-Komma-null-und-etwas“ Prozent aus.

Guatemala ist zum größten Transitkorridor für Drogen aus Kolumbien (Kokain) geworden; die Drogenmafia versucht, überall Fuß zu fassen. Sie kauft Abgeordnete und Politiker, durchdringt mit Kraken-Armen Politik und Gesellschaft. Am Hauptproblem für Armut und Ungerechtigkeit, der ungerech-

ten Landverteilung, an der althergebrachten Oligarchie, die sich heute den neoliberalen Globalisierungs-Tendenzen verschrieben hat und an den ungerechten Wirtschafts- und Sozialstrukturen hat sich in den letzten Jahren nichts geändert – auch nicht nach dem Ende des Bürgerkriegs und den Friedensverträgen von 1996. Deren Empfehlungen, all die genannten Probleme anzugehen, wurden bisher kaum umgesetzt.

36 Jahre Bürgerkrieg mit 150.000 Ermordeten, etwa 50.000 „Verschwundenen“ und etwa 600 Massakern mit Folter, Mord und Vergewaltigungen haben eine traumatisierte Bevölkerung hinterlassen. Die Straflosigkeit für Menschenrechtsverbrechen und die Nichtaufarbeitung der Vergangenheit führen, verbunden mit einer Arbeitslosigkeit von etwa 50 % und einer Stadt und Land erfassenden Bandenkriminalität, zu zunehmender Gewaltbereitschaft. Die unzulänglich ausgebildete Polizei und die korrupte Justiz versagen; vielerorts nimmt die Bevölkerung deshalb das „Recht“ in die eigenen Hände, z. B. mit Lynchjustiz. Dabei werden die militärischen Mechanismen aus der Gewaltzeit nachgeahmt. Tatsächliche oder vermeintliche Diebe und andere Übeltäter werden auf dem Dorf- oder Kirchplatz zur Schau gestellt, gesteinigt, mit Benzin begossen und angezündet – im Beisein der gesamten Dorfbevölkerung. Internationale Schlagzeilen macht inzwischen auch das Ansteigen von Frauenmorden (ein eigenes Wort wurde geprägt: Feminicidio!), nach vorausgegangener Vergewaltigung – auch dies ein Erbe militärisch-machistischer Unterwerfungsstrategien aus dem Bürgerkrieg. Kinder werden zu Adoptionszwecken von ihren Müttern erschwindelt oder einfach aus ihren Armen geraubt – ein einträglicher Exportartikel vor allem nach den Vereinigten Staaten. Etwa 30.000 Dollar werden für ein Kind gezahlt...

*

Genaugenommen gibt es in Guatemala derzeit kaum Gründe von „Ermutigung“ zu reden. Was macht dennoch vielen Menschen, auch der Autorin und anderen „Fremden“, die seit Jahren in Guatemala leben und arbeiten, Mut? Was lässt sie behaupten, sie lebten gerne hier, sie fühlten sich bereichert und oft auch glücklich und erfüllt in diesem scheinbaren Jammertal? Die Antwort darauf kann kaum theoretisch, mit statistisch belegbaren „Ermutigungsdaten“ gegeben werden. Es sei zum Abschluss daher ein persönliches „Bekenntnis“ erlaubt – mit Beispielen.

Die Begegnung mit der *Cosmovisión der Maya* – vor allem bei stundenlangen Zeremonien auf Bergspitzen, unter „heiligen Bäumen“, an „heiligen Steinen“ („Maya-Altäre“) – bereichert den eigenen verkopften Glauben: Die

Berge, die Wochentage und Kalendermonate, Luft, Wasser, die „abuelos“ (Vorfahren) werden angerufen – wie bei Katholiken die Heiligen. Der Gott der Psalmen wird lebendig, der in Schnee, Regen und Wind lebt; der Vater-Mutter-Gott (nicht Götter!), das „Herz des Himmels und der Erde“...

Die Bereitschaft junger Christen, ihr Land zum Besseren zu verändern, ist ermutigend und beeindruckend. Beim Gottesdienst mit jungen Mayas, als die 18, 19 Jahre alten Schüler darüber sprachen, was es bedeute, wenn Jesus den Jüngern empfiehlt, ohne Tasche und Geld auszuziehen, um das Evangelium zu verkünden, sagte einer: *„Das sind* wir*:* Wir *müssen die Gesellschaft verändern.“* Ein anderer fügte hinzu: *„Wir müssen, wie die Jünger, wenn wir in unsere Dörfer gehen, den Frieden bringen.“* Später in den Fürbitten war nicht einer, der seine Bitte nicht mit einem *Dank* einleitete: „Danke für das Leben, danke für die Menschen, die uns helfen... – wir bitten Dich um...“ Offenbar gibt es immer etwas, wofür man Gott zu danken hat – und sei es nur das nackte Leben. Das „Bitten um...“ steht an zweiter Stelle.

In einem Reiseprospekt Guatemalas stand 1988 – neben Fotos malerisch gekleideter Indígenas – zu lesen: *„Acht Millionen Guatemalteken lächeln...“* Mir, damals noch Neuling in Guatemala, kam das zynisch vor. Ich fragte ein Dienstmädchen, was sie denn von einem solchen Ausspruch halte, vor allem im Blick darauf, dass mit der armen, unterdrückten Maya-Bevölkerung Touristenwerbung betrieben werde, weil sie so attraktiv anzuschauen sei. Die überraschende Antwort voller *Humor* und *Lebensmut*: *„Nun, es ist nichts so schlimm, dass man nicht doch irgendwie einen Grund zum Lachen hat...“*

Andere Wertmaßstäbe: 40 Kilometer Blumenteppich für den Papst bei dessen letztem Besuch: Blumen, Früchte, buntes Sägemehl, Kunstwerke auf der Straße – für ein paar Stunden. Das wird auch in der Karwoche deutlich, wo Familien nächtelang mit Schablonen, die von Familie zu Familie vererbt wurden, nachbarschaftlich vereint einen Teppich auf den Asphalt legen: Kosten spielen offenbar keine Rolle. Den Einwand, das sei doch „viel zu teuer“, noch dazu in einem armen Land, begreift niemand. *„Es lohnt sich nicht, es zahlt sich nicht aus“,* sind selten gehörte Begriffe.

Die Zeit, sagen junge Zivildienstleistende, *die Zeit, die heilig ist*, das beeindrucke sie; sie merkten erst jetzt, wie sehr sie in Deutschland ständig unter Zeitdruck gestanden hätten. Hier müsse man nicht immer ständig „perfekt“ sein, es müsse nicht immer alles sofort „klappen“ – und am Ende „funktioniere“ doch immer alles, dank erstaunlicher *Improvisationskunst*. Diese Neuentdeckung eines *„menschlicheren“ Alltagsrhythmus* – davon würden sie

später gern etwas mit nach Deutschland zurücknehmen... (Sie deuten übrigens die Tatsache, dass sie sich für ein „freiwilliges Jahr“ in Guatemala entschieden haben, auch als Hoffnungszeichen – für sich und andere!)

Solidarität und Teilen sind ebenfalls Werte, von denen die Armen im Überfluss haben – nicht nur in Guatemala. Kommt Besuch, und sei er auch unangemeldet und ungelegen, so wird alles stehen und liegen gelassen – selbst ein Wasserrohrbuch muss dann warten: später kann man das Wasser immer noch aufwischen. Bei den Ärmsten auf dem Land, wenn nichts mehr an Nahrungsmitteln vorrätig ist, borgt man sich in der Nachbarhütte ein Ei, ein bisschen Kaffee: Gastfreundschaft ist oberstes Gebot.

Wer es verlernt hat, auf seine *Träume* zu achten – in Guatemala sind sie Teil des „wirklichen“ Lebens: Träume, die nur denen vergönnt sind, die Gott und der Erde verbunden sind; Träume, in denen der Witwe und den Kindern der ermordete Vater erscheint, um sie zu trösten oder einen Rat zu erteilen – die Toten leben weiter. Man feiert auf ihren Gräbern zu Allerheiligen; die Lieblingsspeisen der Toten werden auf den Gräbern in der Allerheiligen-Nacht verzehrt.

Warum, frage ich beharrlich beim Ausarbeiten dieser Zeilen, diesmal die Nachbarin, verlieren die Guatemalteken die Hoffnung nicht? *„Es ist der Glaube“*, sagt die Volksschullehrerin Miriam – und bekräftigt noch einmal: *„der Glaube...“* Wie oft habe ich mich in den letzten 20 Jahren in Guatemala „kleingläubig“ gefühlt, wenn ich in der Kirche neben einem ärmlich gekleideten Kleinbauern stand, der lauthals und ungeniert in seiner Muttersprache mit Gott redete? Bei all der Gewalt und Ungerechtigkeit verliert offenbar selten jemand das *Gottvertrauen*...

Als ich nach einem Unfall mit einem vom Bischof von Quiché gemieteten Kleinflugzeug abends Freunden davon erzählte und meinte, wir müssten Gott wohl danken, dass alles so glimpflich abgelaufen sei, meinte Miguel trocken: *„Nun, Cristina, Gott hat eine Stunde für jeden von uns – Deine Stunde ist eben noch nicht gekommen!“* Betroffen und ein bisschen beschämt versuche ich seither, mein europäisches Sicherheitsdenken durch diese und andere Fragen nach der Ernsthaftigkeit meines eigenen Glaubens zu bereichern...

Besonders schwer an Europäer zu vermitteln ist die Tatsache, dass Begegnungen mit Menschen, die sich für Gerechtigkeit einsetzten und ermordet wurden – in meinem Fall zum Beispiel der Agrar-Ingenieur Julio Quevedo, Schwester Barbara, Bischof Gerardi, die ich den *Märtyrern* zurechne, – eine

tiefe Bereicherung des eigenen Glaubens bedeuten. Ich empfinde es als Privileg, Personen gekannt zu haben oder mit Augenzeugen zu sprechen, die von Menschen berichten, die bereit waren, ihren Einsatz für die Werte des Evangeliums mit ihrem Leben zu bezahlen. Das klingt ja, so fragt der Abendländer entrüstet, als wolle man solche Morde auch noch glorifizieren? Sollte man darüber nicht eher in gerechten Zorn geraten und Prozesse anstrengen, statt sie als Märtyrer hochzuloben? Es ist richtig, dass Untersuchungen und Gerichtsprozesse angestrengt, Schuldige bestraft werden müssen – wie es auch in den Berichten der Wahrheitskommissionen gefordert wird –, doch das nimmt nichts von dem Wunderbaren des *Glaubenszeugnisses vieler Menschen*.

Als ich einem Dokumentarfilm über Witwen den Titel geben wollte: *Sie kennen keinen Hass,* lehnte der zuständige Fernsehfachmann ab: So etwas gebe es nicht – Freiheit von Hass, wenn der eigene Mann vor den Augen der schwangeren Frau (die daraufhin später ihr Kind verlor) entführt und später ermordet wurde? Doch die Antwort der Witwe war eindeutig: Nein, die Mörder hasse sie nicht – nur Angst habe sie, falls Fremde in Militäruniformen im Dorf auftauchten. Und Gott – hasse sie den denn nicht, weil er das alles zugelassen habe? Daraufhin musste sie lachen: *„Gott, wie soll ich denn Gott hassen? Gott weiß schon warum...*“

Oft wohnen in den Dörfern Opfer und Täter nahe beieinander; sie werden vielleicht nicht gerade Freunde – doch „das Leben müsse schließlich weitergehen“. Padre Rigoberto erzählt von einer Gemeinde, die die Osternacht am Kalvarienberg mit einer Lichterprozession zur Kirche begonnen habe. Unterwegs, im Dorf, habe ein Mann, von dem alle wussten, dass er gemordet hatte, vor seinem Haus gestanden und zugesehen. Da sei einer aus der Prozession herausgetreten, habe ihm seine Kerze übergeben und ihn eingeladen, sich in die Prozession einzureihen... und er zog mit in die Kirche ein!

Für die *Versöhnung im Kleinen* wurde mit den Befragungen der *Wahrheitskommission REMHI* ein Anfang gemacht: „Die Wahrheit wird uns frei machen“, hatte Bischof Gerardi immer wieder betont; für viele ist allein die Tatsache, sich das erlebte Grauen von der Seele zu reden, ein Augenblick, der tröstlichen Frieden bringt, ebenso wie die *Exhumierungen aus Massengräbern*, die mit Zeremonien und Gottesdiensten feierlich begleitet werden: *„Endlich habe ich einen Ort, wo ich mit den Toten reden kann“*, heißt es, wenn die oft nur noch wenigen Knochen eines identifizierten Angehörigen in

einer kleinen Holzkiste auf den heimischen Friedhof überführt und endlich beerdigt werden. *„Jetzt haben sie schließlich Frieden – und ich auch.“*

Die Wahrheitskommissionen – sowohl der Kirche wie des Staates – sind im Blick auf die Folgen des Bürgerkrieges vielleicht die wichtigsten Zeichen der Ermutigung in Guatemala; freilich müssten die nächsten, in ihren Empfehlungen geforderten Schritte folgen, die jede Regierung im Wahlkampf verspricht und bisher nie eingehalten hat: Aufklärung in den Schulen, Landreformen, Wirtschafts- und Sozialreformen, Strukturveränderungen... Aber die Menschen haben *Geduld,* sie denken und leben langfristig. *„Meine und unsere Arbeit (in der Witwenorganisation) lohnt sich natürlich“*, sagte Rosalina Tuyúc, damals Koordinatorin der Witwenorganisation CONAVIGUA, in einem Interview: *„Wenn* wir *den Erfolg nicht sehen, sehen ihn unsere Kinder, und wenn die ihn nicht sehen, die Kinder unserer Kinder...“*

*

Wer mit Menschen zu tun hat, die so leben und denken, kann gar nicht anders als dankbar zu sein dafür, in solch einem „Biotop der Hoffnung“ zu leben – und als AusländerInnen, die „aussteigen, um einzusteigen“, ihr „granito de arena“ (Sandkorn) dazu beizutragen, dass diese Hoffnung in Taten umgesetzt wird, auch wenn es äußerlich gesehen zugeht wie bei einer Springprozession: Zwei Schritte vor, einen zurück – aber vorwärts geht es doch!

Renate Schüssler

Menschen-Rechte statt Almosen
Die Stoßrichtung von FIAN

Bildung und Nahrung für jeden Menschen, weltweit. Was angesichts der elementaren Bedeutung von Nahrung und Bildung für ein Überleben und Leben in Würde wie eine Tautologie klingt, ist für mindestens ein Sechstel er Weltbevölkerung alles andere als selbstverständlich. Weitgehend unbekannt ist nach wie vor, dass es sich beim Zugang zu Nahrung und Bildung um Menschenrechte handelt, um Menschenrechte, die tagtäglich millionenfach verletzt werden. Deswegen ist es wichtig, dass es Organisationen gibt, die sich für die VerWIRKLICHung dieser Menschenrechte tatkräftig einsetzen. Eine der Vorreiterorganisationen für die Durchsetzung sozialer Menschenrechte wird in diesem Beitrag näher vorgestellt: *FIAN, die internationale Menschenrechtsorganisation für das Recht auf Nahrung*, stellt eines der *Biotope der Ermutigung* dar, die im Mittelpunkt dieses Buches stehen.[1]

1 Chronischer Hunger – ein stiller Skandal

Das Menschenrecht auf Nahrung wird tagtäglich verletzt. Weltweit leiden etwa 850 Millionen Menschen an Hunger und Unterernährung, die große Mehrheit in Asien, Afrika und Lateinamerika. Frauen und Mädchen sind mit einem Anteil von etwa 70 % in besonderem Ausmaß betroffen. Unter- und mangelernährte Menschen sind Krankheiten oft hilflos ausgeliefert, hungernde Kinder werden zudem in ihrer körperlichen und geistigen Entwicklung schwer beeinträchtigt. Tagtäglich sterben 24.000 Menschen an Hunger und seinen Folgen.

Trotz seiner massiven Ausmaße ist Hunger ein weitgehend stiller Skandal. Das Hungerproblem kommt in der Regel nur in Zusammenhang mit Naturkatastrophen oder Kriegen in die Schlagzeilen. Betroffen davon ist mit rund 10

---

1 Die KHG Oldenburg ist seit langer Zeit mit der Arbeit von FIAN verbunden. Seit etwa 15 Jahren unterstützt die KHG Oldenburg die Eilaktionen von FIAN durch Unterschriftensammlungen und trägt aktiv zu Überwindung oder Verhinderung von Menschenrechtsverletzungen bei.

Prozent allerdings nur ein kleiner Teil der weltweit Hungernden. Der chronische Charakter des Hungers und die strukturelle Dimension des Hungerproblems bleiben hingegen weitgehend ausgeblendet. Der Löwenanteil des Hungers – der chronische, schleichende, bohrende Hunger – scheint also kaum eine Meldung wert. Dabei verhindert er in vielen Fällen ein menschenwürdiges Leben und macht Entwicklungschancen zunichte.

Das Millenniumsentwicklungsziel zur Halbierung des Anteils der Hungernden bis 2015 wirkt angesichts dieser Realität fast zynisch – und bleibt trotzdem unerreichbar, wenn kein grundlegender Politikwandel eingeleitet wird. Trotz gegenläufiger Beteuerungen ist der Hunger nicht einem Mangel an Nahrungsmitteln geschuldet. Weltweit sind genügend Nahrungsmittel vorhanden, um alle Menschen zu ernähren. Hunger stellt sich stattdessen als ein Zugangsproblem dar. Die Betroffenen haben entweder keinen Zugang zu Nahrungsmitteln oder zu den Ressourcen, um sich selbst zu ernähren. Laut der Welternährungsorganisation FAO ist Hunger vor allem dem mangelnden politischen Willen geschuldet, ihn wirksam zu bekämpfen. Viel zu viele Staaten verstoßen dabei gegen internationale Menschenrechtsgesetzgebung – und oft auch gegen Verfassungen und Landesgesetze. Dieses Handeln bleibt weitgehend ungestraft. Das zeigt, dass der öffentliche und politische Druck für die Wahrung der Menschenrechte, gerichtliche Verfahren sowie Entschädigungsleistungen verstärkt und verbessert werden müssen, um zu einem effektiven Menschenrechtsschutz beizutragen.

Trotz der strukturellen Dimensionen der vorherrschenden Hungermisere dominiert in den Anti-Hungerpolitiken eine einseitige Nothilfeausrichtung anstatt des Drängens auf grundlegende Veränderungen. Nahrungsmittelhilfe kann Menschenleben zwar in akuten Notfällen retten. Allerdings erreicht sie den Großteil der Hungernden nicht und überwindet nicht die strukturellen Ursachen des chronischen Hungers. So setzt die Hungerbekämpfung bei der Mehrheit der Hungernden gar nicht erst an. Paradoxerweise hungern die meisten Menschen gerade dort, wo Nahrungsmittel angebaut werden: auf dem Land. Beispielsweise wenn sie keine sicheren Landrechte haben, von ihrem Land vertrieben werden oder ihre natürlichen Lebensgrundlagen zerstört werden; wenn ihre Arbeitskraft in sklavenähnlichen Bedingungen ausgebeutet wird oder ihnen als ArbeiterInnen angemessene Löhne und Sozialleistungen verweigert werden. Frauen sind von den negativen Folgen von fehlendem Landbesitz und Landverlust, von Ausbeutung, Hunger und Unterernährung häufig in besonderer Weise betroffen. Dabei gibt es nach internati-

onalem Recht für geschlechtsspezifische, ethnische, soziale, regionale oder andere Formen der Diskriminierung und Ausgrenzung keine Entschuldigung. Laut aktuellen Untersuchungen handelt es sich bei der Mehrzahl der Hungernden um marginalisierte KleinbäuerInnen und Landlose (vgl. Millennium Project). Agrarreformmaßnahmen sind in den meisten Ländern de facto zum Stillstand gekommen und durch marktorientierte Mechanismen der Landvergabe abgelöst worden. Vielfältige Faktoren stehen in wachsendem Ausmaß einer Verwirklichung des Rechts auf Nahrung entgegen, beispielsweise die Verschlechterung der Produktions- und Vermarktungsbedingungen für Produkte aus der kleinbäuerlichen Landwirtschaft, die Kürzung der Mittel für subventionierte Grundnahrungsmittel oder die massive Ausbeutung von LandarbeiterInnen. Neben einer fortschreitenden Kommerzialisierung der Landwirtschaft, dem Preisverfall für landwirtschaftliche Güter und der Liberalisierung des Agrarhandels wird auch in der bi- und multilateralen Entwicklungszusammenarbeit immer weniger für ländliche Entwicklung und Landwirtschaft ausgegeben: Von 1986 bis 2000 haben sich die Ausgaben halbiert (vgl. Paasch). Insgesamt zeigt sich auf nationaler und internationaler Ebene ein fehlender politischer Wille, die strukturellen Ursachen von Hunger und Armut wirklich zu überwinden.

2 Vom Traum einer Bildung für Alle – zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Bildung gilt als eine der wichtigsten Voraussetzungen, um Armut zu überwinden, einen Wandel der persönlichen und gesellschaftlichen Situation zu erreichen und sich gegen Unterdrückung und Marginalisierung zur Wehr zu setzen. Dabei wird insbesondere der Grundbildung eine Schlüsselrolle zugewiesen, was sich auch in der internationalen Debatte um Grundbildungsförderung niederschlägt. Den Auftakt zu einer stärkeren internationalen Wahrnehmung von Bildung setzten die Weltbildungskonferenz 1990 in Jomtien (Thailand) sowie das Weltbildungsforum 2000 in Dakar (Senegal). Auch andere wichtige Weltkonferenzen der 1990er Jahre haben den Stellenwert von Grundbildung betont. In der Millenniumserklärung der Vereinten Nationen spielt Grundbildung eine wichtige Rolle, was sich auch in der Formulierung der Millenniumsentwicklungsziele widerspiegelt.

Beim Weltbildungsforum in Dakar waren zwar gegenüber den Vorjahren einige Erfolge zu verbuchen, wie etwa eine gestiegene Zahl der Einschulungen und geringere Schulabbruchsquoten. Allerdings klafft nach wie vor eine

große Lücke zwischen Rhetorik und Umsetzung. Nach Angaben der UNESCO haben weltweit etwas mehr als 100 Millionen Kinder keinen Zugang zu Grundbildung. Schätzungsweise weitere 150 Millionen Kinder brechen die Grundschule frühzeitig ab, die meisten von ihnen bevor sie grundlegende Schreib- und Rechenkenntnisse erworben haben. Gleichzeitig liegt die Zahl der erwachsenen Menschen, die nicht lesen, schreiben oder rechnen können und die somit nicht über die grundlegenden Kompetenzen zum Weiterlernen verfügen, bei etwa 800 Millionen Menschen (UNESCO 2004, 1).

Mädchen sind in besonderem Ausmaß betroffen. Zwar ist unter Armutsbedingungen für Kinder beiderlei Geschlechts der Zugang zu Bildung gefährdet. Für Mädchen, die von Armut betroffen sind, besteht allerdings eine „doppelte Gefahr" des Bildungsausschlusses. So besuchen weltweit auch nach konservativen Schätzungen 57 Millionen Mädchen in schulfähigem Alter nicht die Schule (gegenüber 47 Millionen Jungen). Zwei Drittel der Menschen, die nicht lesen und schreiben können, sind weiblich. Obwohl in den letzten Jahren einige Fortschritte gemacht wurden, sind vor allem die Subsaharischen Länder sowie Südasien und der Nahe Osten besonders betroffen (vgl. Commission on Human Rights). Zudem vergrößern sich die Probleme in Schulzugang und Schulverbleib mit zunehmendem Alter. Oftmals wird insbesondere Mädchen der Besuch weiterführender Schulen verwehrt. Hinzu kommt, dass aufgrund unzureichender Datenerfassung viele der nicht eingeschulten Mädchen statistisch gar nicht erst sichtbar werden.

Da sich der Zugang zur Grundbildung nur langsam verbessert, während der Schulverbleib weiterhin unbefriedigend ist, rücken zunehmend Qualitätsfragen in den Mittelpunkt der Debatte. Zudem zeigt sich, dass die Zugangsfortschritte nicht hinreichend sind, um das Ziel einer Grundbildung für *Alle* bis 2015 zu erreichen. Es kann eine tiefe Kluft zwischen den internationalen Absichtserklärungen für ein stärkeres Grundbildungsengagement und der realen Umsetzung konstatiert werden (vgl. z. B. BMZ). Laut Oxfam würden bei beibehaltenem Tempo der Umsetzung einer *Bildung für Alle* bis 2015 immer noch 75 Millionen Kinder nicht eingeschult sein. Nach großzügigen Schätzungen würden jährliche Zusatzausgaben von 8 Milliarden US-Dollar benötigt. Das entspricht in etwa den weltweiten Militärausgaben von vier Tagen oder der Hälfte dessen, was US-amerikanische Eltern jährlich für Spielsachen ausgeben (vgl. Oxfam Canada). Bei der Rezeption der politischen Absichtserklärungen und programmatischen Verlautbarungen ist es demnach geboten, die verkündeten Ziele an ihrer Umsetzung zu messen so-

wie die daraus resultierenden Initiativen in ihrer Konzeption kritisch zu prüfen. Werden wirklich – wie versprochen – vermehrte Anstrengungen und Investitionen zum Erreichen einer *Bildung für Alle* unternommen? Welche Schritte werden eingeleitet, welche Zielgruppen fokussiert, werden benachteiligte Zielgruppen besonders gefördert? Sind die Wirkungsmechanismen der internationalen Bildungsinitiativen mit dem Menschenrecht auf Bildung kompatibel?

Bildung kann allerdings nicht nur einen entscheidenden Beitrag dazu leisten, Armut zu überwinden, sie kann auch dazu dienen, bestehende Ungleichheiten weiter zu akzentuieren und zu verstärken. Für Deutschland wurde dies jüngst sowohl durch die Pisa-Studien mit ihrer Kritik am dreigliedrigen Schulsystem als auch durch den UN-Sonderberichterstatter zum Recht auf Bildung thematisiert. In keinem anderen Land Europas ist der Bildungserfolg so eng an die soziale Herkunft gekoppelt wie in Deutschland. In Ländern des globalen Südens haben das die Arbeiten von Paulo Freire zur „*Pädagogik der Unterdrückten*“ und „*Bildung als Erziehung zur Freiheit*“ bereits seit den frühen 1970er Jahren unterstrichen und zur Ausarbeitung befreiungspädagogischer Ansätze in vielen Ländern motiviert. Vor diesem Hintergrund ist zu betonen, dass Bildungsmaßnahmen auf die spezifische Lebenssituation von Menschen, die von Armut und Marginalisierung betroffen sind, sowie ihre Potenziale, Deprivationen und Bedürfnisse zugeschnitten sein müssen, um ihre Teilnahme an Grundbildung dauerhaft zu ermöglichen. Ungleiche Ausgangslagen müssen von Anfang an im Design von Grundbildungsmaßnahmen berücksichtigt werden. Im Sinne einer Inklusionspädagogik dürfen sie dabei gleichzeitig nicht einem „Defizitansatz“ folgend als „Sonderfälle“ behandelt werden, sondern es müssen Wege aufgezeigt werden, wie *alle* Lernenden mit ihren Potenzialen und Möglichkeiten miteinander und voneinander lernen können.

Argumentationsmuster zur Begründung aktueller Bildungsreformen zeigen sich jedoch oftmals kompatibel mit gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen, die Menschenrechtsansätzen durch den starken Rekurs auf die Eigenverantwortung – bildlich gesprochen – „den Boden unter den Füßen wegziehen“. Es gibt vielfältige Anrufungen und Mechanismen, durch die – verpackt als Zugewinn an Autonomie, Demokratie und Selbstbestimmung – die Verantwortungszuschreibung der Individuen für die individuelle Daseinsfürsorge gestärkt, die Teilprivatisierung der Bildung weiter bedient wird und hinsichtlich einer Bildungsqualität für Alle und des Postulats der Chancen-

gleichheit gesamtsystemisch negative Auswirkungen zu erwarten sind. Damit haben sich aber auch die Angriffsfelder für eine Fortschreibung befreiungspädagogisch motivierter Schulkritik verschoben. Der veränderte Kontext stärker neoliberal ausgerichteter Politikgestaltung und Gesellschaftsführung muss stringent berücksichtigt und in die Formulierung von Alternativen mit einbezogen werden. Demnach genügt es nicht (mehr), der Kritik am hegemonialen Charakter der Staatsschule und ihren Exklusions- und Dominanzmechanismen die Selbstbestimmung der Lernenden gegenüberzustellen. Stattdessen ist zu konstatieren, dass neoliberale Regierungstechniken in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft gerade jener Kompetenzen bedürfen, die auch aus befreiungspädagogischer Sicht lange Zeit gefordert wurden. Die neuen Bildungsansätze bedienen sich damit Kategorien wie Selbstbestimmung, Kreativität, horizontale Umgangsformen, Partizipation und Teamorientierung, die aus ihrem ehemals kritischen Bedeutungsumfeld herausgelöst werden, um in einem effizienz- und verwertungsorientierten Zusammenhang wieder eingeführt zu werden. Die Bedeutungsverschiebung, die Kategorien und Konzepte dabei erfahren, bleibt dabei weitgehend ausgeblendet, so dass mit ihnen weiterhin ein Beitrag zur Befreiung der Subjekte suggeriert wird. Deswegen ist es notwendig, die Forderungen nach Selbstbestimmung und Partizipation in ihrer Kompatibilität mit den veränderten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen zu verstehen. Dies gilt auch insbesondere für Bildungssysteme im globalen Süden. Bevor sich in den meisten so genannten Entwicklungsländern die zu Recht kritisierte „Staatsschule“ quantitativ so weit ausgebreitet hat, dass von einer Erreichung der universalen Grundschulbildung gesprochen werden kann, wird diese nun schon durch eine systematische Verantwortungsverlagerung auf die BildungsnehmerInnen und auf Dritte unterminiert.

3 Die Rechte auf Nahrung und Bildung – Menschenrechte

Nicht immer, aber sehr oft stellt Hunger eine Menschenrechtsverletzung dar. Gar nicht erst als Menschenrecht wahrgenommen, wird das *Recht auf angemessene Ernährung* tagtäglich verletzt. Das bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte angelegte Recht auf angemessene Ernährung wurde 1976 mit dem Inkrafttreten des Internationalen Paktes für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (dem sog. UN-Sozialpakt) völkerrechtlich bindend. In Art. 11 des Sozialpaktes ist „das Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie, einschließlich ausrei-

chender Ernährung, Bekleidung und Unterbringung, sowie auf eine stetige Besserung der Lebensbedingungen“ verbrieft. Durch den Allgemeinen Rechtskommentar Nr. 12 zum UN-Sozialpakt wird das Menschenrecht auf Nahrung und die für die Staaten erwachsenden Verpflichtungen detailliert inhaltlich erläutert.

Indien:
Uttar Pradesh führt das Schulspeisungsprogramm ein[2]

In keinem Land der Welt gibt es so viele hungernde Menschen wie in Indien. Mehr als 230 Millionen Menschen sind von Armut und Hunger betroffen. Dabei muss auch Indien das Menschenrecht auf Nahrung einhalten.

In Indien ist das Recht auf Nahrung in der Verfassung in Artikel 21 unter dem Recht auf Leben anerkannt. Alle indischen Staaten sind dazu verpflichtet, dieses Recht mit Hilfe unterschiedlicher Maßnahmen zu garantieren. Das Schulspeisungsprogramm garantiert allen Kindern in öffentlichen Grundschulen eine warme Mahlzeit pro Tag. Damit bekämpft es nicht nur den Hunger. Es bietet zudem armen Familien einen Anreiz, ihre Kinder regelmäßig in die Schule zu schicken. Die Schulspeisungen sind ausschlaggebend, um der Mangelernährung von Kindern vorzubeugen und konzentriertes schulisches Lernen zu ermöglichen. Trotz der Wichtigkeit dieses Programms setzen mehrere Bundesstaaten dieses nicht um. Viele Familien leiden unter Hunger und Unterernährung.

2002 startete die internationale Menschenrechtsorganisation FIAN zusammen mit der FIAN-Sektion im Bundesstaat Uttar Pradesh eine große Kampagne zur Einführung der Schulspeisungen. Die Kampagne umfasste Eilaktionen, Fallarbeit, mehrere Besuche vor Ort sowie zahlreiche Schulungen und Workshops für Gemeinden und LehrerInnen. FIAN-Mitglieder weltweit schrieben Briefe an die verantwortlichen Politiker. Die Kampagne konzentrierte sich auf den Bezirk Allahabad, ein sehr marginalisiertes Gebiet. FIAN wandte sich an die verantwortlichen Politiker und schließlich sogar an das indische Verfassungsgericht. Letzten Endes führte die Regierung von Uttar Pradesh im September 2003 dank des kontinuierlichen Drucks der Bevölkerung, der FIAN-Mitglieder und des Verfassungsgerichtes Schulspeisungen in 16 Bezirken ein.

---

2 Alle Fallbeispiele in Anlehnung an FIAN 2005.

Danach verlangte FIAN, mit der Unterstützung des Verfassungsgerichtes, die Umsetzung des Programms im gesamten Staat. Seit Oktober 2004 setzt Uttar Pradesh das Schulspeisungsprogramm flächendeckend um. So bekommen nun etwa 17 Millionen Kinder in mehr als 90.000 Grundschulen eine warme Mahlzeit am Tag.

Auch das *Menschenrecht auf Bildung*, das 2006 in Deutschland durch den Besuch des UN-Sonderberichterstatters zum Recht auf Bildung, Vernor Muñoz, in die Schlagzeilen kam, wird weltweit verletzt. Besonders häufig und massiv passiert dies in Kontexten, in denen Armut, soziale Disparitäten und Marginalisierung Massenphänomene sind. Zu den Kernelementen des Rechts auf Bildung zählen der Zugang zu kostenloser und obligatorischer Grundbildung für *Alle;* die Sicherstellung von Bildungsqualität für *Alle;* die besondere Förderung benachteiligter und besonders gefährdeter Zielgruppen sowie die Überwindung von geschlechtsspezifischer Benachteiligung. Verankert ist das Menschenrecht auf Bildung in Artikel 26 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung sowie mit zwei Artikeln im *Internationalen Pakt für Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte*. Mit der Aufnahme in den Pakt ist das Recht auf Bildung völkerrechtlich bindend geworden. Artikel 13 definiert das Recht auf kostenfreie und obligatorische Grundschulbildung. Artikel 14 schreibt die Erarbeitung von nationalen Aktionsplänen zur raschen Realisierung der freien und obligatorischen Grundschulbildung vor.

Ferner ist das Recht auf Bildung in der UN-Kinderrechtskonvention von 1990 in den Artikeln 28 und 29 verankert. In Artikel 28 sind für den Grundbildungsbereich eine kostenfreie und obligatorische Schulbildung sowie Maßnahmen zur Verringerung des Schulabbruchs und zur Erhöhung der Anwesenheit in den Schulen festgeschrieben. Auf allen Bildungsstufen ist die progressive Realisierung des Rechts auf Bildung „auf der Basis gleicher Chancen“ vorgesehen. Die internationale Kooperation ist aufgerufen, Entwicklungsländer dabei zu unterstützen, das Recht auf Bildung umzusetzen. Während Artikel 28 der Kinderrechtskonvention den Schwerpunkt auf die Verpflichtungen der Vertragsstaaten bezüglich der Schaffung von Bildungssystemen und der Sicherstellung des Zugangs zu ihnen legt, umreißt Artikel 29 die Bildungsziele und unterstreicht das Recht auf eine bestimmte *Qualität* der Bildung. Bildung soll demnach eine integrale Persönlichkeitsentwicklung der Kinder unterstützen sowie zur Wahrung der Menschenrechte, Respekt und Toleranz beitragen. Nach dem dazugehörigen Allgemeinen Rechtskommentar Nr. 1 (General Comment 1 zu Artikel 29 der Kinderrechtskonvention)

müssen Bildung und Bildungsprozesse „das Kind in den Mittelpunkt stellen, kindgerecht sein und die Eigenständigkeit des Kindes fördern. ... Die Bildung, auf die jedes Kind ein Anrecht hat, muss so gestaltet sein, dass sie das Kind mit Lebenskompetenzen ausstattet, seine Fähigkeit zur Wahrnehmung des gesamten Fächers der Menschenrechte stärkt und eine Kultur fördert, die von entsprechenden menschenrechtlichen Werten geprägt ist.“ Damit sich jedes Kind entsprechend seiner Fähigkeiten und Lernbedürfnisse entfalten kann, müssen entsprechende Lernbedingungen geschaffen werden. Lehrplan und Methoden müssen kontextadäquat und kindorientiert sein, und neben den Kulturtechniken müssen entsprechende Lebenskompetenzen vermittelt werden.

Auch die *UN-Konvention zur Eliminierung aller Formen von Diskriminierung gegen Frauen* sieht in Artikel 10 ein breites Maßnahmenspektrum vor, um die Gleichberechtigung von Mädchen und Frauen im Bildungsbereich zu erreichen. Um vorhandene Ungleichheiten auszugleichen sind kompensatorische Maßnahmen bzw. die besondere Förderung von Mädchen oder Frauen vorgesehen. Weiterführende und Erwachsenenbildungsprogramme sollen zur schnellstmöglichen Überwindung jedweder Ungleichheit beitragen, dem frühen Schulabbruch von Mädchen soll entgegengearbeitet werden, und für Schulabbrecherinnen sollen spezifische Bildungsprogramme zur Verfügung gestellt werden.

Schulgebühren und andere direkte Kosten stellen eindeutig einen Verstoß gegen das Recht auf freie Grundschulbildung dar, egal ob sie vom Staat, von der Kommunalverwaltung oder von den Schulen erhoben werden, da sie das Recht auf Bildung gefährden können bzw. regressive Auswirkungen haben. Der Abbau von Gebühren muss Eingang in die Aktionspläne finden. Ferner werden indirekte Kosten, wie der Zwang der Eltern zur Mitarbeit, selbst wenn diese scheinbar freiwillig erfolgt, oder relativ teure Schuluniformen von Menschenrechtsexpertinnen kritisiert, weil sie für viele Kinder und Jugendliche die Hürden für einen regelmäßigen Schulbesuch höher legen.

4 Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte

Bis heute haben 155 Staaten den UN-Sozialpakt ratifiziert und sind damit völkerrechtlich zur Umsetzung der Menschenrechte auf Nahrung und auf Bildung verpflichtet. In der allgemeinen Wahrnehmung und im politischen Diskurs sind die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (kurz: WSK-Rechte) allerdings in der Regel unterbelichtet oder werden gar

nicht erst als Menschenrechte wahrgenommen. Die einseitige Fokussierung bürgerlich-liberaler Dimensionen der Menschenrechte hängt eng mit ihrem westlich, bürgerlich und männlich dominierten historisch-politischen und kulturellen Entstehungskontext zusammen.

Schon immer tragen Menschenrechtsansätze inhärente Dilemmata und Widersprüche in sich, die ihrem historischen und geographischen Entstehungszusammenhang geschuldet sind, die aber auch auf ihren vielfachen Missbrauch (Verletzung der Menschenrechte im Namen der „Menschenrechte" oder der „Freiheit") oder auf ihren paradoxen Charakter zurückzuführen sind. Hannah Arendt hat dieses Dilemma auf die Formel gebracht, dass es zunächst einmal um „das Recht, Rechte zu haben" gehen müsse. In Abwendung von naturrechtsphilosophischen Auffassungen, nach denen Menschenrechte als vorstaatlich aufgefasst werden, sind Menschenrechte Resultat von historisch-politischen Aushandlungsprozessen. „Die Menschenrechte sind keine Attribute einer wie immer gearteten menschlichen Natur, sondern Qualitäten einer von Menschen errichteten Welt" Damit spricht sich Hannah Arendt vehement für ein politisches Verständnis der Menschenrechte aus: „Als Gleiche sind wir nicht geboren, Gleiche werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren". Einlass gefunden in die Menschenrechtskonventionen haben vor allem jene Rechte, die der historischen Erfahrung ihrer Bedrohung und Ermangelung entsprangen – und für die im Rahmen von sozialen Bewegungen, Bürgerrechtsbewegungen oder Frauenbewegungen gekämpft wurde. Die Definition, Weiterentwicklung und Berufung auf die Menschenrechte kann somit als „offenes, unabgeschlossenes historisches Projekt" (Gosepath, 169) bezeichnet werden.

Eine Sichtweise, die Menschenrechte als Ergebnis politischer Konsensfindung versteht, unterstreicht den völkerrechtlich bindenden Charakter der Menschenrechte. Dieser beinhaltet menschenrechtliche Verpflichtungen, denen sich Staaten unterzuordnen haben – wollen sie nicht die von ihnen eingegangenen völkerrechtlichen Abkommen brechen. So lässt sich jedes Menschenrecht beschreiben durch seinen normativen Gehalt – den Menschenrechtsstandard, auf den eine Person bzw. eine Gruppe Anrecht hat – und die daraus resultierenden Staatenpflichten. Menschenrechte und Staatenpflichten sind damit zwei Seiten derselben Medaille. Staatenpflichten sind jene Pflichten, die sich aus dem normativen Gehalt jedes Menschenrechts ergeben. Der UN-Ausschuss für WSK-Rechte schafft mit den Allgemeinen

Rechtskommentaren nicht nur zunehmend Klarheit über den normativen Gehalt der im WSK-Pakt enthaltenen einzelnen Rechte, sondern auch über die korrespondierenden Staatenpflichten.

Zum Beispiel:
Staatenpflichten unter dem Menschenrecht auf Bildung

- *Kostenfreie und pflichtgemäße Grundschulbildung sichern (Kernverpflichtung)*
- *Indirekte Kosten abschaffen*
- *Freien Zugang zu öffentlicher Bildung in Gesetzgebung, Politik und Praxis ohne Diskriminierung respektieren (Kernverpflichtung)*
- *Bildungsaktivitäten (inklusive aller relevanten Politiken, Programme, Einrichtungen und der Mittelvergabe) überwachen, insbesondere um faktische Diskriminierungen zu identifizieren und diesen zu begegnen*
- *Bildungsqualität garantieren (Kernverpflichtung)*
- *Menschenwürde respektieren*
- *Pluralismus des Curriculums schützen bzw. fördern*
- *Freiheit der Schulwahl respektieren und durch entsprechende Gesetzgebung schützen (Kernverpflichtung)*
- *Bestehende öffentliche Bildung in Minderheitensprachen respektieren*
- *Interkulturelle Erziehung fördern*
- *Spezielle Bildungsmöglichkeiten für Personen mit einem Bildungsdefizit zur Verfügung stellen (Kernverpflichtung)*
- *Transportmöglichkeiten und Lehrmaterialien verfügbar machen*
- *Materielle Bedingungen des Lehrpersonals kontinuierlich verbessern*
- *Internationale und multilaterale Organisationen müssen das Recht auf Bildung respektieren, schützen und zu seiner Gewährleistung beitragen.*

Die den Menschenrechten inhärenten Staatenpflichten enthalten für *jedes* Menschenrecht, gleich ob bürgerlich-politisch oder wirtschaftlich-sozial, Verpflichtungen auf der Respektierungs-, Schutz- und Gewährleistungsebene. Demnach geht es – wie oftmals fälschlicherweise angenommen – bei der Realisierung von WSK-Rechten nicht nur um Gewährleistungspflichten des Staates und die damit verbundenen positiven (Anspruchs-)Rechte, sondern auch um Schutz- und Respektierungspflichten und die damit verbundenen negativen (Abwehr-)Rechte. Dies wird bei der nach wie vor vorherrschenden einseitigen Interpretation der WSK-Rechte als positive Anspruchs- oder Leistungsrechte und der daraus resultierenden Ablehnung („zu teuer“) oder der Skepsis gegenüber ihrem Rechtscharakter („vor Gericht nicht einklagbar“)

häufig übersehen. Damit kann auch das oftmals bemühte Argument der unrealistisch hohen finanziellen Verpflichtungen für die WSK-Rechte widerlegt werden. Finanzielle Verpflichtungen sind allerdings vor allem mit den Gewährleistungspflichten verbunden. Ein hoher Kostenaufwand kann sowohl für WSK-Rechte (etwa durch den Aufbau funktionierender sozialer Sicherungssysteme) als auch für bürgerlich-politische Rechte gelten (z. B. durch den Aufbau eines funktionierenden Wahlrechtsystems, Personenregisters oder Justizapparats).

Die Kontroversen um den Geltungsanspruch der WSK-Rechte führen ferner immer wieder zu dem Missverständnis, dass sich aus dem Sozialpakt keine unmittelbaren Rechtspflichten ableiten ließen und die darin enthaltenen Rechte nicht justiziabel, sprich nicht vor Gericht einklagbar, seien. Dass die Wahrnehmung und Gewichtung von WSK-Rechten in den letzten Jahren zugenommen hat, lässt sich hingegen an einer Reihe von Falldokumentationen veranschaulichen, die zeigen, dass WSK-Rechte vor nationalen Gerichten oder regionalen Menschenrechtsinstanzen verhandelt wurden bzw. anhängig sind. Damit wird der Vorwurf, WSK-Rechte seien nicht justiziabel, entkräftet. Somit ist eine dynamische Entwicklung sowie wachsende Anerkennung der Justiziabilität von WSK-Rechten zu verzeichnen.

Insgesamt ist zu konstatieren, dass lange Zeit vorherrschende Fehlinterpretationen, wie etwa die Unterteilung der Menschenrechte in eine erste, zweite und mittlerweile dritte Generation oder die einseitige Ableitung positiver und negativer Rechte aus den jeweiligen Menschenrechtsklassen, teilweise falsch, zumindest aber äußerst fragwürdig sind und zunehmend in Diskredit geraten. Trotzdem prägen diese Auslegungen nach wie vor die Wahrnehmung und den Umgang mit den Menschenrechten. Ohnehin ist zu konstatieren, dass das Wissen um die Menschenrechte im Allgemeinen erschreckend lückenhaft ist. Nach einer Umfrage des USUMA-Meinungsforschungsinstituts „kennen nur wenige Deutsche überhaupt die Menschenrechte, fast jeder Fünfte konnte keinen einzigen der 30 Artikel aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nennen.“[3]

Allerdings findet nicht nur eine generell niedrigere Bewertung der WSK-Rechte statt, sondern ist auch allgemein eine Instrumentalisierung der Menschenrechte, das Setzen von doppelten Standards sowie eine einseitige

3 http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Menschenrechte/maclean1.html (25.02.2006).

(Dis)Kursbestimmung in der Menschenrechtspolitik zu beobachten. Die Definitionsgewalt dessen, was als Menschenrecht bzw. was als Menschenrechtsverletzung gilt, droht dabei der Interpretationsmacht der Stärkeren zu folgen. Vor diesem Hintergrund ist es zugleich erster Ansatzpunkt als auch permanente Herausforderung für die Menschenrechtsarbeit im Allgemeinen und die WSK-Menschenrechtsarbeit im Besonderen, Gegendiskurse zu eröffnen, die Instrumentalisierung von Menschenrechten für verschiedenste, teilweise auch menschenverachtende politische und wirtschaftliche Zwecke aufzudecken und ihr entgegenzuarbeiten, sowie den Umgang mit den Menschenrechten im Sinne einer stärkeren Wahrnehmung sozialer und wirtschaftlicher Rechte diskursiv zu beeinflussen. Es gilt, die im Menschenrechts-Mainstreamdiskurs weithin marginalisierte bzw. negierte Seite der Menschenrechte, z. B. die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, unter ihnen die Menschenrechte auf Nahrung und Bildung, in ihrem Potenzial zu entdecken und zu nutzen und die damit zusammenhängenden vielfältigen Missverständnisse und Vorurteile zu überwinden. Sich aus dem Menschenrechtsdiskurs zu verabschieden würde bedeuten, die Interpretation ihres normativen Gehalts und die Nutzung der aus ihnen ableitbaren Instrumente dem „Recht des Stärkeren“ zu überlassen bzw. zur Unterminierung der bestehenden Instrumente und der Institutionen, die sie verteidigen, beizutragen.

5 Soziale Menschenrechte verteidigen

Was bleibt, und hier setzt nicht nur die politische Praxis von Menschenrechtsorganisationen an, sondern auch die Argumentation des vorliegenden Artikels, ist eine engagierte und effektive Verteidigung *aller* Menschenrechte. Das heißt, die Menschenrechte – und jene, die sie sich auf internationalen Konferenzen und politischen Verlautbarungen auf die Fahnen schreiben (Staaten, multilaterale Organisationen, zivilgesellschaftliche Gruppen), beim Wort zu nehmen und für die Umsetzung und Verteidigung der Menschenrechte aktiv einzutreten. Die Menschenrechte bieten sowohl einen normativen Verständigungsrahmen als auch Instrument für die Gestaltung einer gerechteren Welt.

Der völkerrechtlich bindende Charakter der WSK-Rechte impliziert bestimmte Monitoring- und Kontrollmechanismen. Wie auch bei den anderen „großen“ Menschenrechtskonventionen unterliegen die Beitrittsstaaten zum WSK-Pakt einer regelmäßigen Berichtspflicht, das heißt alle fünf Jahre müs-

sen sie dem UN-Ausschuss für WSK-Rechte über die Verwirklichung der im Pakt enthaltenen Rechte sowie die Einhaltung der entsprechenden Staatenpflichten Rechenschaft ablegen. Organisationen der Zivilgesellschaft können Parallelberichte bzw. so genannte Schattenberichte einreichen, um den Ausschuss mit Hintergrundinformationen und Gegendarstellungen zur Implementierung der WSK-Rechte zu versorgen, die in den oftmals geschönten Staatenberichten nicht enthalten sind. Eine wichtige Funktion üben auch die UN-SonderberichterstatterInnen zu einzelnen Rechten oder Staaten aus. Sie werden in der Regel für einen Zeitraum von drei Jahren, mit Aussicht auf Verlängerung, eingesetzt und haben die Aufgabe, dem Komitee über die Einhaltung und Umsetzung der entsprechenden Menschenrechte zu berichten und entsprechende Empfehlungen auszusprechen.

Diese Kontroll- und Monitoringmechanismen sollen zu einem erhöhten Menschenrechtsschutz und einer höheren Verbindlichkeit der Menschenrechte beitragen. Aus der politischen Praxis einer der bekanntesten nicaraguanischen Menschenrechtsorganisationen CENIDH hat sich dafür ein einfacher Slogan geprägt: *„Derecho que no se defiende es derecho que se pierde“* („Das Recht, das nicht verteidigt wird, geht verloren“). Dieser Satz steht symbolisch für die Erfahrung, dass Menschenrechte eingefordert und verteidigt werden müssen, damit sie eine Chance auf Realisierung haben. Dies gilt insbesondere auch für die im Menschenrechtsdiskurs und Alltagsverständnis nach wie vor unterbelichteten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte. Die genannten Kontroll- oder Monitoringmechanismen stellen Instrumente für die Verteidigung der WSK-Menschenrechte dar und unterstützen die Entwicklung in Richtung einer verbesserten Einklagbarkeit der Menschenrechte, der konzeptionellen Weiterentwicklung ihrer Operationalisierbarkeit und der Verbesserung von Schutz-, Kontroll- und Monitoringmechanismen. Wie das funktionieren kann sei am Beispiel der Menschenrechtsorganisation FIAN aufgezeigt.

6 Pionier in der Verteidigung sozialer Menschenrechte – die Menschenrechtsorganisation FIAN und das Recht auf Nahrung

Jede Person, Frau, Mann oder Kind hat das unveräußerliche Menschenrecht, frei von Hunger zu sein. Sie muss Zugang zu Nahrungsmitteln haben oder die Möglichkeit, sich selbst zu ernähren, etwa durch den Zugang zu Land oder zu anderen produktiven Ressourcen. Ein Menschenrechtsansatz unterstreicht die

Verpflichtungen der Staaten, das Recht auf Nahrung zu respektieren, zu schützen und zu gewährleisten. D. h. staatliche VerantwortungsträgerInnen selbst dürfen das Menschenrecht auf Nahrung nicht verletzen, indem sie zum Beispiel bestehenden Zugang zu Nahrungsmitteln oder landwirtschaftliche Produktionsressourcen wie Land und Wasser zerstören. Der Staat muss ferner das Recht auf Nahrung gegenüber Dritten schützen, etwa KleinbäuerInnen gegenüber den Übergriffen und Landvertreibungen durch Großgrundbesitzende oder Agrarkonzerne. Gewährleistet werden muss das Recht auf Nahrung gegenüber all jenen Personen, die sich aus eigener Kraft oder aus Gründen außerhalb ihres Einflussbereichs nicht (mehr) selbst ernähren können: wirksame Sozialprogramme für benachteiligte Gruppen oder die Implementierung von Agrarreformen für die marginalisierte Landbevölkerung zählen zu diesen Maßnahmen.

Ausgehend von der Unteilbarkeit und Universalität der Menschenrechte engagiert sich FIAN als internationale Menschenrechtsorganisation seit mehr als 20 Jahren dafür, dass alle Menschen – Frauen und Männer, Mädchen und Jungen – frei von Hunger leben und sich in Würde ernähren können. Dabei hat sich FIAN einem dezidierten Menschenrechtsansatz verschrieben, der einer einfachen Logik folgt: Da das Recht auf angemessene Ernährung ein Menschenrecht ist, muss es auch durch einen Menschenrechtsansatz verteidigt werden können. FIAN war Pionier bei der Nutzung eines Menschenrechtsansatzes zur Verwirklichung sozialer und wirtschaftlicher Rechte. Erfolgreich hat die Organisation Instrumente und Strategien zur Verteidigung bürgerlicher Menschenrechte auf das Recht auf Nahrung übertragen. Wie das funktioniert? Einige Beispiele:

FIAN trägt mit seiner Arbeit dazu bei, dass der Hunger aus dem Schatten der Statistiken tritt. Im Zentrum des Einsatzes gegen Hunger und Unterernährung stehen konkrete Fälle, in denen FIAN zusammen mit den Betroffenen für eine Lösung der Probleme kämpft. Dabei kann es u. a. um Landvertreibungen, Wasserkonflikte, Ausbeutung in der Blumenindustrie, fehlerhafte Sozialprogramme oder die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen durch Bergbauprojekte gehen. FIAN setzt sich zusammen mit den Betroffenen dafür ein, dass sie mit ihrem Anliegen international Gehör finden. Die Verletzung ihres Rechts auf Nahrung muss publik werden – nur dann besteht die Chance, dass sie verhindert bzw. überwunden werden kann. FIAN recherchiert die Fälle und erstellt Falldossiers. Auf Grundlage dieser Fallarbeit greift FIAN ein: durch internationale Briefkampagnen, Untersuchungsmissi-

onen, persönliche Gespräche mit RegierungsvertreterInnen oder Berichte bei den Vereinten Nationen. Oftmals bedarf es der Kombination unterschiedlicher Instrumente, um eine Verbesserung zu erreichen und immer braucht es einen langen Atem. Elementar ist auch die Unterstützung durch viele Engagierte und PartnerInnen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene.

Guatemala:
Landlose Bauern und Bäuerinnen gewinnen einen Landrechtsfall gegen die Präsidentenfamilie

Kaffeeplantage „Maria de Lourdes", Bezirk Quetzaltenango, in Guatemala: Als 47 Landarbeiterfamilien 1992 eine Gewerkschaft gründeten, um ihre Arbeitsrechte zu verteidigen, wurden sie entlassen. Die Entlassungen waren allerdings nicht rechtmäßig. Die Opfer brachten ihren Fall vor Gericht und das Gesetz war auf ihrer Seite. Dennoch wurde die Gerichtsentscheidung nie umgesetzt. Nach mehr als zehn Jahren Kampf entschieden sich die Familien deswegen zu einer Verzweiflungstat. Um auf ihre Situation aufmerksam zu machen, besetzten sie den Wohnsitz der Landeigentümer. Von dort wurden sie im Januar 2003 gewaltsam vertrieben.

Nach detaillierten Recherchen, mehreren Treffen mit den Verantwortlichen, einer Briefkampagne sowie Solidaritätsbesuchen von FIAN und anderen Organisationen wurde im September 2004 ein Abkommen getroffen: Die Landeigentümer zahlen an die LandarbeiterInnen 55 % der seit deren illegalen Entlassung in 1992 einbehaltenen Löhne. Außerdem trägt der Grundbesitzer die Kosten für das Land, auf dem sie jetzt leben. Der Sieg der LandarbeiterInnen hat nicht nur materielle und soziale, sondern auch symbolische Bedeutung, da die Finca Familienangehörigen des Präsidenten Guatemalas, Oskar Berger, gehört. Seit Oktober 2004 leben die Familien auf ihrem neuen Grundbesitz. Sie haben ihm den Namen Paraíso (Paradies) gegeben.

Im Rahmen der Debatte um die Justiziabilität der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte gewinnt die juristische Einklagbarkeit des Rechts auf Nahrung an nationalen Gerichten an Bedeutung. FIAN hat begonnen, Bildungsmaßnahmen mit AnwältInnen und RichterInnen durchzuführen, beispielsweise in Guatemala, um diese für die WSK-Rechte zu sensibilisieren und zu einem Einstellungswandel beizutragen. Darüber hinaus engagiert sich FIAN seit Jahren zusammen mit anderen Organisationen für ein Fakultativprotokoll zum WSK-Pakt, das Beschwerden im Fall konkreter WSK-Rechts-Verletzungen beim zuständigen UN-Ausschuss ermöglichen würde.

FIAN hat Beraterstatus bei den Vereinten Nationen und mischt sich aktiv in den internationalen Menschenrechtsschutz ein. Dabei nutzt die Organisation bestehende Mechanismen und Verfahren und trägt mit ihrer kontinuierlichen Berichtstätigkeit zur Qualität der Arbeit des UN-Ausschusses für WSK-Rechte bei. Darüber hinaus beeinflusst FIAN die Ausarbeitung von Menschenrechtsstandards, beispielsweise die Allgemeinen Rechtskommentare *(General Comments – GC)* des UN-Ausschusses für WSK-Rechte, in dem die einzelnen im Sozialpakt enthaltenen Rechte näher inhaltlich geklärt sind. Dabei handelt es sich um die verbindliche Interpretation einzelner im WSK-Pakt vorgeschriebener Mechanismen und Rechte. Besonders relevant für FIAN's Mandat ist die detaillierte Beschreibung und Klärung des Rechts auf Nahrung (GC 12), des Rechts auf Wasser (GC 15) und der gleichberechtigten Verwirklichung der WSK-Rechte für Frauen und Männer (GC 16).

Angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung und ihrer Folgen für die kleinbäuerliche Landwirtschaft oder für die Rechte von ArbeiterInnen gewinnt auch das Konzept der extraterritorialen Staatenpflichten an Bedeutung. Dabei kann es sich entweder um externe Verpflichtungen handeln, das heißt, die Verantwortung eines Staates für Verletzungen des Menschenrechts auf Nahrung in einem anderen Land, oder um die Verpflichtungen der Staaten im Rahmen internationaler Organisationen wie der Weltbank. Erste Parallelberichte zu Extraterritorialen Staatenpflichten Deutschlands, Spaniens, Norwegens und Österreichs hat FIAN beim UN-Ausschuss für WSK-Rechte vorgestellt.

Im Jahr 2004 gelang FIAN mit Hilfe einer breiten zivilgesellschaftlichen Mobilisierung ein Erfolg besonderer Art bei der Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation FAO. Nach jahrelangen Bemühungen wurden die Freiwilligen Richtlinien zur progressiven Verwirklichung des Rechts auf angemessene Ernährung von den 187 Mitgliedsstaaten der FAO, und damit auf internationaler Regierungsebene, verabschiedet. Die Richtlinien sollen Orientierung und Anregung für die Verwirklichung des Rechts auf Nahrung auf nationaler Ebene geben und die Ausarbeitung entsprechender Strategien befördern. FIAN schlägt als Grundelemente solcher nationaler Strategien die folgenden Schritte vor: Analyse der Ursachen des Hungers und der Verletzungen des Rechts auf Nahrung, insbesondere auch im Hinblick auf die marginalisiertesten Gruppen; Überprüfung bestehender gesetzlicher und politischer Rahmenbedingungen; Übersicht über hinsichtlich des Rechts auf Nahrung positive und kontraproduktive Wirkungen staatlicher Maßnahmen; Ent-

wicklung eines funktionierenden Überwachungssystems, um Hungeropfer schnell zu identifizieren sowie Entschädigungsverfahren für bereits begangene Menschenrechtsverletzungen (vgl. FIAN 2006).

Mexico /Deutschland:
Nach drei Jahren Streik erhalten die ArbeiterInnen von „Euzkadi“ ihre Jobs von einem multinationalen Konzern zurück

Im Dezember 2001 schloss der deutsche Reifenhersteller Continental AG nach langem Arbeitskampf die Tochterfirma „Euzkadi“ in Mexiko entgegen der geltenden Gesetzeslage Mexikos. Daraufhin trat die Gewerkschaft auf dem Fabrikgelände drei Jahre lang in Streik und verklagte Continental, um der Illegalität der Fabrikschließung und der Entlassung der ArbeiterInnen Nachdruck zu verleihen.

FIAN startete eine internationale Lobbykampagne, zunächst gegenüber der deutschen Regierung, da diese verpflichtet ist zu gewährleisten, dass deutsche Unternehmen ihre Auslandsgeschäfte im Einklang mit Menschenrechtsstandards tätigen. FIAN organisierte außerdem für eine Delegation der ArbeiterInnen mehrere Reisen nach Deutschland, um an der Aktionärsversammlung von Continental teilzunehmen und dort ihre Situation darzustellen.

Am 18. Januar 2005 wurde der Konflikt zwischen dem Reifenproduzenten Continental und den mexikanischen ArbeiterInnen im Beisein des mexikanischen Präsidenten Vicente Fox geschlichtet. Mit der Unterstützung von FIAN und nach einem drei Jahre langen Streik gegen die illegale Schließung der Fabrik hatten die ArbeiterInnen die Erfüllung einer ihrer wichtigsten Forderungen erreicht: die Fabrik wurde wieder geöffnet und sie erhielten ihre Arbeitsplätze zurück. Über diese Forderungen hinaus haben die ArbeiterInnen 50 % der Aktien der Reifenfabrik erhalten. Die „Euzkadi“-Gewerkschaft stellte fest, dass sie in FIAN einen der wichtigsten internationalen Unterstützer gefunden hat.

Trotz der in diesem Artikel illustrierten ermutigenden Beispiele klafft nach wie vor noch viel zu oft eine Riesenlücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Menschenrechte. Die Menschenrechte, unter ihnen das Recht auf Nahrung und Bildung, haben nur eine Chance auf Verwirklichung, wenn sie aktiv, engagiert und lautstark verteidigt werden und entsprechende Organisationen und Bewegungen wie zum Beispiel FIAN eine starke Basis haben.

Literatur

Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München 2003.

BMZ (Hg.): Förderung der Grundbildung in Entwicklungsländern. Sektorkonzept. BMZ-Konzepte Nr. 106, Bonn 1999.

Commission on Human Rights (ed.): Girl's right to education. Report submitted by the Special Rapporteur on the right to education, V. Muñoz Villalobos, E/ CN.4/ 2006/45.

FIAN (Hg.): Die Freiwilligen Leitlinien der Welternährungsorganisation zum Recht auf Nahrung: Langfristige Lösungen gegen Hunger. Fact Sheet 1, Heidelberg 2006.

FIAN (Hg.): Erfolge gegen den Hunger, Köln 2005.

Gosepath, St.: Zu Begründungen sozialer Menschenrechte, in: Gosepath, St./ Lohmann, G. (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M. 1998, 146–187.

Millennium Project Task Force on Hunger: Halving Hunger: it can be done. New York 2005. http://www.unmillenniumproject.org/reports/tf_hunger.htm

Oxfam Canada, Campaign Education Now, http://www.oxfam.ca/campaigns/educationNow04.htm

Paasch, A.: Landreformen – Stiefkind der Entwicklungspolitik, in: E & Z, 2/2006.

Paech, N./Stuby, G.: Völkerrecht und Machtpolitik in den internationalen Beziehungen, Hamburg 2001.

Schüssler, R.: Schulentwicklung und das Menschenrecht auf Bildung. Herausforderungen im Kontext von Armut, Chancenungleichheit und neoliberaler Gouvernementalität am Beispiel Peru, Frankfurt/M. 2007.

UNESCO (ed.) 2007: Education for All by 2015: Will we make it? EFA Global Monitoring Report 2008. Paris.

UNESCO (ed.) 2004: Education for All. The Quality Imperative. EFA Global Monitoring Report 2005. Paris.

Herbert Froehlich

Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Diakonat des Schalom

Ein Beitrag aus dem Oekumenischen Dienst im Konziliaren Prozess

Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts haben die großen Versammlungen im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung die ökumenische Landschaft stark geprägt. Aus der Vision, die großen christlichen Kirchen sollten Friedenskirchen werden, wuchs die Vision eines Diakonates des Schalom. Auf der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" in Basel 1989 und auf der Ökumenischen Weltversammlung in Seoul 1990 verpflichteten sich die Kirchen: „Wir regen die Bildung von ökumenischen ‚Schalom-Diensten' an." D. h.: „Wir versprechen feierlich, uns für folgende Anliegen einzusetzen, und wir wollen, dass unsere Kirchen dies ebenfalls tun: Für eine Gemeinschaft von Kirchen, die ihrer Identität als Leib Christi dadurch gerecht werden, dass sie Zeugnis ablegen von der befreienden Liebe Gottes, indem sie das Gebot unseres Herrn erfüllen, Feinde zu lieben, (...), indem sie weltweit einen Diakonat für Gerechtigkeit und Frieden entwickeln und koordinieren, der den Kampf für Menschenrechte und um Befreiung fördert und in Konflikten, Krisen und gewaltsamen Auseinandersetzungen helfend eingreift."

Ob die Völker heute den Krieg als Institution überwinden, steht dahin. Aber die Kirchen dürfen ihn nicht mehr legitimieren. Und wenn Verzweifelung Gewalt nährt – die Kirchen müssen es sich versagen, die Illusion rettender Gewalt zu nähren. Der Oekumenische Dienst Schalomdiakonat, der 1992 gegründet wurde und den Herbert Froehlich wesentlich mitgeprägt hat, trägt dazu bei, diese Selbstverpflichtung der Kirchen in die Tat umzusetzen.

Der Ort der Spiritualität in den Kursen des OeD

Das vornehmste Projekt des Vereins *Oekumenischer Dienst / Schalomdiakonat (OeD)* sind die Kurse. Die Kurse, die der OeD anbietet, sind Kurse der Qualifizierung im Sinne ziviler, gewaltfreier, konstruktiver Konfliktbearbeitung. Menschen, die sich da qualifiziert haben, werden auch Friedensfachkräfte genannt.

Im Curriculum des OeD heißt es hierzu: „Schwerpunktaufgabe des OeD ist es, erwachsene und möglichst berufserfahrene Menschen für einen Dienst für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu qualifizieren, den sie entweder in ihren Heimatländern oder für bestimmte Zeit in Projekten im Ausland leisten… Die Kursarbeit des OeD orientiert sich an den Standards, die wir mit den anderen in der Qualifizierung tätigen Mitgliedern der *Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden* (AGDF) … entwickelt haben.“[1]

Einer von vier Bereichen, in denen eine Erweiterung der Kompetenzen angestrebt wird, ist eine „Ökumenische Spiritualität“[2]. Der OeD legt also wert auf die Erkenntnis, dass ein Lernprozess, der einen Menschen in Krisensituationen befähigt, in rechter Weise zu wissen und nicht zu wissen, zu tun und nicht zu tun, zu leiden und zu verändern, nicht auskommt ohne die Frage nach den Quellen der je eigenen Lebenskräfte und nach den Wurzeln, durch die solche Kräfte aufgenommen und angeeignet werden.

Der OeD hat sich entschieden, für diesen Aspekt des Lernens eine Quelle aufzusuchen, nämlich die des Evangeliums von Jesus, dem Christus. Die Gestalt Jesu wird wie etwa bei Matthäus 12,18 aus der Sicht der so genannten Gottesvolkslieder im Jesaja-Buch gedeutet, die den Messias des Gottesvolkes als einen Diener des Friedens und der Gerechtigkeit vorstellen, als den Knecht Gottes, der den Segen dieses Gottes hat, aber gleichermaßen die Ohnmacht und die Verachtung der Mächtigen erfährt.[3] Aus dieser Sicht wer-

---

1 Das neu bearbeitete Curriculum des OeD ist 2003 erschienen und in der Geschäftsstelle des OeD zu beziehen; hier S.3; siehe auch: www.schalomdiakonat.de

2 OeD Curriculum, 6.

3 Hierzu s. Warneck, W.: Biblisch-theologische Anmerkungen zum Schalom-Diakonat. Ort und Funktion dieses Diakonats im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: Diaconia Christi, Sonderdruck „Der Diakonat des Schalom“, Freiburg, November 1991. Gregorios, P.M.: The Meaning and Nature of Diakonia, Ris Book Series Genf (WCC) Nr. 38, 1988. Diakonat: Jesus wird hier gesehen als der Dienende aus Freiheit; so wie sein Dienst im Zeugnis des Friedens von Gott in der Welt besteht, so

den Texte der Bibel generell lebendig als Bezugsorte, von denen her der OeD sein Selbstverständnis ableitet.

Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit

Der OeD ist eindeutig in diesem Programm, und er nimmt zur Kenntnis, dass diese Eindeutigkeit konfrontiert ist mit einer Vieldeutigkeit oder gar Sprachlosigkeit. Diese ist ernst zu nehmen als ein Phänomen, das nachgerade normal ist unter Menschen einer westlichen Zivilisation. Im Deutschland der Zeit nach Krieg und Holocaust, nach getrennter Nachkriegszeit und mit der real existierenden Einigung hat dieses Phänomen sein eigenes Gepräge.

Vieldeutigkeit, Sprachlosigkeit, aufleuchtende Zeichen und undeutbare Symbole, all das findet sich auch bei denen, die sich auf die genannte Vorgabe des einladenden OeD eingelassen haben. Und sie findet sich auch in denen, die den einladenden Verein repräsentieren, als Vorstand, als Mitglied, als Mitarbeitende etwa in den Kursen. Der OeD sieht die Herausforderung, die damit gegeben ist, und er will sie als eine besondere Chance verstehen, als ein Teil der Aufgabe, der er sich gestellt hat. Wenn die Methoden, wodurch die Quelle des Evangeliums erschlossen werden soll, gut gewählt sind, dann werden sie selbst schon nach der Quelle schmecken, mehr oder weniger deutlich.

Die Kurse des OeD heißen „Einführung in gewaltfreies Handeln“ und „Fortbildung in gewaltfreier Konfliktbearbeitung“. Das klingt nach Subjekt und Objekt, nach Führenden und Geführten. Im Sinne eines gesteuerten Lernprozesses ist das so. Das leitende Team führt in einen offenen, aber strukturierten Zeitraum und erläutert die Regeln des Gestaltens. Je mehr Sachinformationen nötig sind, desto mehr Sachimpulse und Referate sind in den Lernprozess hereinzuholen. Aber das genannte Phänomen der Vieldeutigkeit unter denen, die sich für eine christliche Orientierung entschieden haben, braucht nicht zuerst zusätzliche Informationen von außen, sondern einen Prozess, der geeignet ist, das sichtbar zu machen, was bereits in den Teilnehmenden vorhanden ist. Einzelne bringen ihr Gepäck mit, manches schleppen sie mit als Last, manches ist ihnen zugänglich und hilfreich. Was die und der Einzelne mitteilt, kann für die sich langsam bildende Gruppe verfügbar werden.

---

sucht seine Gemeinde ihr Zeugnis in seiner Nachfolge. Irsliger, H.: Ein Weg aus der Gewalt? Gottesknecht contra Kyrios im Deuterojesajabuch, Stuttgart 1998.

Von der Kursleitung, also denjenigen, die sich als Mitglieder eines Teams einfinden, darf erwartet werden, dass sie sich bereits auf dem Weg befinden und einiges reflektiert verfügbar haben, das sie mitteilen können. Aber wiederum nur so weit, als dies Räume eröffnet, in die andere eintreten, und Versuche erlaubt, die andere ganz aus sich, für sich und dann für andere tun. Die Methode hat also mit Behutsamkeit zu tun, mit Warten und Hören, mit Geduld und Achtsamkeit[4]. Damit ist anzunehmen, dass gerade die genannten Worte etwas mit der gesuchten Botschaft zu tun haben. Dies nachzuprüfen, ist wiederum ein Teil des Prozesses.

Zeit-Räume des Innehaltens

Spiritualität lässt sich allerorts erfahren. Aber welches sind benennbare Orte, an denen behutsam erahnbar, spürbar, verfügbar gemacht wird, was in die Nähe des Evangeliums führt? Es sind Zeit-Räume. Herausgebildet haben sich: eine tägliche Zeit am Morgen vor dem Frühstück und eine hervorgehobene Gottesdienst-Zeit in der Abschlussphase einer Lerneinheit.

Die Morgen-Zeit. Manchmal heißt sie so, formal festlegend, inhaltlich leer: Morgen-Zeit; mal heißt sie Besinnung, mal Andacht. Sie umfasst 20, vielleicht 30 Minuten. Ein Team wird zu Kursbeginn darauf hinweisen, dass es sie gibt oder geben kann. Allenfalls wird ein Team-Mitglied eine erste oder zweite Morgen-Zeit gestalten. Ein Kalender wird eingerichtet, zum freien Eintrag. Was ist zu tun? Die benannte Vieldeutigkeit hat ihren Raum. Stille hilft, ihn gemeinsam zu erschließen, und die tun es, die sich entschieden haben, an diesem Morgen zur festen Zeit in diesen Raum zu gehen. Sie sitzen, knien, hocken in der Regel im Kreis. Wer sich eingetragen hat, gibt dieser Morgen-Zeit eine Gestalt. Es ergibt sich häufig ein Impuls, der leicht aufzunehmen ist: ein Text, ein Zeichen, ein Lied, ein Tanz, der Möglichkeiten sind viele. Zeiten der Stille nehmen bis zu zwei Dritteln der Zeit ein. Die Impulse werden inspiriert von der Frömmigkeitstradition des Anleitenden, von einer aktuellen Meldung über Krieg und Frieden, durch die politische Anfragen „ins Gebet genommen“ werden. Ein Wagnis des Vertrauens ist im Ansprechen wie im Zuhören.

---

4 Das Wort Achtsamkeit habe ich neu von L. Boff gelernt, im Zusammenhang mit dem Projekt Erdcharta, an dem er beteiligt ist. Die Erdcharta wurde in deutscher Sprache von der *Ökumenischen Initiative Eine Welt* u. a. herausgegeben. Siehe unter www.oeiew.de

Was in dieser Morgen-Zeit ins Schwingen gekommen ist, schwingt durch den Arbeitstag. Manche Gruppe singt gern vor einer Arbeitseinheit oder macht eine Körperübung, die etwas von der Schwingung des Morgens aufnimmt. In der Regel wird der Morgen-Impuls aufgenommen wie andere Dienste: Tischdecken, Spülen, Getränke besorgen u. a., also beiläufig. Die Erfahrungen, die damit gemacht werden, führen dazu, dass generelle Fragen gestellt werden. Es kommt zu einer allgemeinen Reflexion. Jemand hat in der Morgen-Zeit etwas aus der eigenen religiösen Tradition eingebracht, mehr oder weniger bewusst. Jemand anders entdeckt daran alte Blockaden, erneuert seine oder ihre Abwehr gegenüber einer alten Tradition oder setzt sich neu auseinander. Sprachlosigkeit wird langsam überwunden im Sinne einer Vielsprachigkeit. So sagst Du, so sage ich. Wenn Du das heute so sagst, so erinnert mich das an ein Wort, eine Szene in meiner Geschichte. Ich werde sehen, welchen Ort dies in mir haben soll.

Stille nimmt einen großen Raum ein. Stille ist vieldeutig. Sie trägt gemeinsam, aber sie spricht verschieden. Das soll so sein. Findet sich die Gruppe der Morgen-Zeit in einem Kreis, so findet sie eine Mitte. Der Blick darauf, bei unterschiedlicher Hinsicht, sieht Gemeinsames, vielleicht dies: eine Kerze, ein Tuch, Arrangiertes aus der Natur, eine Bibel – oder bewusst: einen leeren Raum. Im Gebetsraum dann mehr: eine Ikone, ein Kreuz.

Gottesdienst. Die hervorgehobene Zeit zum Abschluss eines Kurs-Abschnitts hat eine andere Art. Sie wird Gottesdienst genannt, Schlussandacht oder Ökumenische Feier. Für ein Wochenendtreffen von Freitagabend bis Sonntagmittag betont sie den Sonntag als hervorgehobene, christlich gedeutete Zeit. Zwar ist das Abreisen unvermeidlich und damit Trennung, Übergang zur je heimischen Szene, Blick auf den Werktag. Aber zuvor geschieht ein Innehalten, anders als Auswertung und Absprachen, mit mehr Ruhe als das abschließende Mittagessen („Wer hat noch Zeit für den Abwasch...?“).

Der Gottesdienst geht einen Schritt weiter, will mehr sein als eine Morgenzeit. Die Vorbereitung geschieht vielleicht von dreien. Es kann sein, dass im Plenum Gestaltungselemente angeboten werden. Gemeinsames Singen, offenes Fürbittgebet, Deutung eines Bibeltextes, „und wie ist es mit einem eucharistischen Abendmahl?“ Jeder Kurs sucht hier seinen Weg. Ein herkömmlicher Grundkurs hat immerhin vier Wochenenden und eine Woche zur Verfügung, ein berufsbegleitender Aufbaukurs 14 Wochenenden und zwei Wochen.

Die hervorgehobenen Zeiten sind also Zeiträume des Feierns, des Reflexes auf die gemeinsame Arbeit, des behutsamen Tastens nach einer gemeinsamen Spiritualität, aber auch nach einer Spiritualität, mit der ein einzelner für sich bewusst umgeht.

Begegnung – die Gestalt der Spiritualität im OeD

Der Verein *Oekumenischer Dienst* ist das Ergebnis von persönlichen Begegnungen auf dem Wege der christlichen Kirchen in einem „konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“[5].

Begegnung in Bewegung, provoziert durch eine Vision von Kirche und durch einen Auftrag. Die Vision ist, dass die christliche Ökumene sich erneuert, indem sie sich gemeinsam ansprechen lässt von der Präsenz des Reiches Gottes in der Welt. „Das Reich Gottes ist … Friede und Gerechtigkeit und Freude im Heiligen Geist.“ (Röm 14,17). Die Aufbruchsbewegung, das Voranschreiten, der Prozess erhält das Beiwort konziliar, weil damit ein Sich-Versammeln verbunden ist, so dicht und so verbindlich, als wäre eine schon geeinte Kirche zu einem Konzil zusammen in der Freude des Geistes.

Aus all diesem „konziliaren“ Bemühen lernen wir, dass das Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, dass eine neue Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung für die Kirche Jesu Christi zentral ist. Und wir lernen, dass die Wahrheit nicht einem allein gegeben ist, sondern entdeckt und bewahrt wird in der wechselseitigen Begegnung derer, die sich auf Jesus Christus beziehen, und in der Begegnung derer mit der Welt insgesamt. Mit allen Menschen, die von Not, Angst, Gewalt und Unterdrückung betroffen sind, und mit aller Schöpfung; sei es, dass sie klagt, sei es, dass sie Gottes Lob singt.

Der Verein *Oekumenischer Dienst* wurde gegründet, das Ziel *Schalomdiakonat* formuliert, um eine Selbstverpflichtung von Ökumene-Delegierten umzusetzen. Es gilt die personale Qualität in der Aufgabe des Friedensstiftens zu steigern. Es gilt, Menschen einzuladen, ihre Geistesgaben zu stärken und verfügbar zu machen, damit Konfliktsituationen zum Anlass für eine bessere

---

5 Vgl. Duchrow, U./Liedke, G.: Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden; hier die Einleitung, Stuttgart 1987. Schmitthenner, U.: Der konziliare Prozeß. Gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ein Kompendium, Idstein 1998.

Qualität des Lebens unter Menschen werden. Und es gilt gleichermaßen, die Kirchen einzuladen, dass sie FriedensarbeiterInnen aus ihren Reihen anbieten, ihren Dienst als ein Diakonat des Schalom anzusehen. Diakonat heißt: Dieser Dienst wird von Kirchen gewollt, in manchen Kirchen durch einen rituell übergebenen Auftrag, ein Amt, und er wird von Gemeinden getragen.

Das jährliche Sommertreffen

Die den Verein OeD gestalten, sehen, dass es gilt, aktuelle Konflikte politisch zu analysieren, die gemachte Politik zu begleiten, pädagogische Entwürfe zu machen, öffentlich vom Stand der eigenen Arbeit zu berichten. Aber sie sehen auch, dass sie alle in dem Prozess der Begegnung bleiben müssen, wollen sie nicht im alltäglichen Geschäft die gemeinsam entdeckte Wahrheit verlieren. Deshalb ist es wichtig, dass alle Beteiligten die Gelegenheit haben, aus ihren Erfahrungen zu berichten und die Berichte anderer zu hören. Darum ist das Sommertreffen in dem schon lieb gewordenen Schloss Imshausen, das seine eigenen Geschichten zu erzählen weiß[6], eine zentrale Institution des Vereins geworden.

Das Sommertreffen lebt davon, dass alle Teilnehmenden teilhaben an einer großen Begegnung.

Einige haben angeboten, eine konkrete Situation zu berichten; andere hören zu, zeigen sich interessiert, fragen nach, geben Hinweise, machen Mut. Viele informelle Gespräche kommen dazu. Die Begegnung zwischen Alt und Jung, das Spiel der Kinder, die Heiterkeit beim Essen und Trinken, beim Tanz, auch das ist Begegnung. Dies wiederum lässt sich einführen in den größeren Kreis der Fürbitten, diese führen weiter in die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit den Menschen, in das eucharistische Mahl, durch das Gottes Geschichte mit den Menschen und Gottes Gegenwart in eins kommen. Begegnung, der äußerste Kreis und der Mittelpunkt gleichzeitig.

Und dann ist Verabschiedung, die jeweilige eigene Verantwortung steht wieder im Vordergrund, der Austausch klingt nach, stärkt zu anderen Begegnungen in vielen Feldern. Man erinnert sich: Da sind verschiedene Gaben und

---

6 Der OeD ist dort zu Gast bei der *Stiftung Adam von Trott*, die ihrerseits, „an den Gedanken des Widerstandes gegen Unmenschlichkeit anknüpfend, ein Ort des Austauschs, des offenen Dialogs und der kontroversen Auseinandersetzung“ sein will. Siehe www.stiftung-adam-von-trott.de

verschiedene Sprachen, dem müssen verschiedene Spuren entsprechen, auch verschiedene Formen der Beheimatung. Die Distanz voneinander, das hat sich in der vielfältigen Begegnung in Seminaren und Kursen ergeben, gehört wesentlich zur Begegnung, sie formt und gestaltet mit.

Von der Idee des „Mutterhauses“ zur Praxis der Kooperationspartnerschaft

In der Phase der Entwürfe hin auf den Verein *Oekumenischer Dienst* gab es die Vision von einem Lebenszentrum, vom Mutterhaus. Es war gedacht an eine Gemeinschaft von Menschen im Schalomdiakonat, im Verbund mit einer geistlichen Kommunität, etwa dem ökumenischen *Laurentiuskonvent* – das war ein Entwurf von der Dichte einer Ordensgemeinschaft. Die Vision war damit verbunden, dass Menschen im Schalomdiakonat möglichst direkt verfügbar für einen aufflackernden Konflikt sein sollten, und dass sie diese Verfügbarkeit miteinander leben. Diese Vision hat viel Begeisterung geweckt, aber sie ist mit dem OeD und seinen Kursabsolventen nicht umgesetzt worden. Vielleicht wird sie einmal erneut geprüft, vielleicht in Verbindung mit einer Kommunität, die gerade darin ihre Aufgabe sieht, ein Zentrum der Verfügbarkeit für Friedensleute zu schaffen.

Die Frauen und Männer, die seit 1994 durch die Kurse gingen oder die auf andere Weise auf ihrem Weg zum *Oekumenischen Dienst* fanden, sie haben sehr unterschiedliche Entwürfe ihres Lebens und ihres Christseins, und das Element der Friedensarbeit, des Friedensdienstes, ist auf sehr unterschiedliche Weise in ihr Leben integriert. Der Versuch des OeD gewinnt in einer Zeit seine Gestalt, die von Vorläufigkeit und Pluralität gekennzeichnet ist. Diese Kennzeichen sind ernst zu nehmen. In einer Zeit, die grundlegenden Anfragen ausgesetzt ist, in der Kriege, Öko-Katastrophen und andere apokalyptische Szenarien vieles in Frage stellen, was Menschen als grundlegend ansehen, ist reflektierte, bewusst angenommene Vorläufigkeit ein hohes Gut. Es geht weniger um klar umrissene Visionen, also ums Sehen, als vielmehr ums Tasten, ums Fühlen, ums Abschätzen. Vorläufigkeit hat auch mit Skepsis gegen fertige Glaubensgerüste zu tun, insofern sie dazu neigen, sich ideologisch zu verfestigen, sich als nicht erschütterbar zu zeigen. Solch ein verfestigter Glaube wäre für Begegnung nicht offen, wäre also für die Arbeit des Friedens eine Last.

Einige haben ihr Diakonat des Friedens in ihre Arbeit und ihr Leben im heimischen Bereich integriert, andere haben ihre Heimat neu entdeckt aus der

Sicht einer freiberuflichen Tätigkeit als Trainer oder als Friedensfachberaterin. Andere haben einen Vertrag gemacht mit einer Organisation und sind für eine bestimmte Zeit in einen bestimmten Auftrag und Dienst gegangen. Einige, ein gutes Dutzend bisher, haben einen spezifischen Auftrag außerhalb Deutschlands in eigener Verantwortung übernommen, ohne eine feste Organisation als Träger, und haben einen Vertrag mit dem OeD als Kooperationspartner geschlossen. Hier wird aus der Begegnung Begleitung, wahrgenommen von einer dafür ausgewählten Person, und organisatorische Unterstützung, beides in begrenztem Rahmen, mit dem Ziel, dass außergewöhnliche, aber gleichwohl für beide Vertragspartner verantwortbare und leistbare Formen des Dienstes praktiziert werden.

Rückfrage nach den Kirchen

Gelebte Ökumene fragt nach lebendigen Kirchen, durch die Ökumene getragen wird. Wenn aber der OeD das Ziel hat, zu einem Ort gelebter Ökumene zu werden, wenn darin gebetet und Gottesdienst gefeiert wird, ist dann der OeD so eine Art Freikirche? Nein, ist er nicht; kann und will er von seiner Gründungsidee her auch nicht sein, aber etwas davon hat er. Der OeD kann schon deshalb nicht selbst Kirche sein, weil er nicht genug Konsistenz hat. Die Mitglieder und der Vorstand des Vereins, die AbsolventInnen der Kurse, die MitarbeiterInnen der Geschäftsstelle, die KooperationspartnerInnen in Projekten, sie leben alle in verschiedenen Bezügen. Der Verbund des OeD ist nicht dicht genug, um tragende Gemeinde zu sein, und er hat nicht genug Kontinuität, um Kirche zu sein.

Der OeD will einen Service leisten für Kirchen und Gemeinden, die auf dem Weg sind, Kirche des Friedens zu werden[7]. Nehmen wir an: Menschen, die sich auf Fortbildungskurse des OeD einlassen, verstehen sich als Glieder einer Kirche. Dann setzt der OeD darauf, dass eine Gemeinde ihr Mitglied zu dieser Qualifikationsarbeit entsendet und in dieser Zeit begleitet. Er hofft, dass danach mit den neuen entfalteten Gaben etwas geschieht. Weiter ist zu hoffen, dass eine Kirchenleitung solch ein Lernen zur Kenntnis nimmt, sich an Kosten beteiligt und bedenkt, auf welche Weise die Vision eines Schalomdiakonats in das je eigene Kirche-Sein zu übersetzen sei.

---

7 Kapitel 7 der Schlusserklärung der Ökumenischen Versammlung der DDR in Dresden (1989) trägt den Titel „Kirche des Friedens werden“.

Wenn nun die Person im Prozess der Qualifikation und danach ihre Spiritualität des Friedens neu ausrichtet anhand der gemachten Erfahrungen, in Erinnerung an die Sprache des neu erlernten Glaubens und der überkommenen religiösen Tradition, dann ist die Hoffnung begründet, dass diese gereifte spirituelle Erfahrung in Heimatkirche und Heimatgemeinde verstanden wird, und dass sie dort etwas anstoßen kann. Das wäre optimal; solche Fälle gibt es.

Geschichten schleichender Entfremdung

Aber auch dann, wenn es zwischen Kirche und Gemeinde Geschichten schleichender Entfremdung gibt, akzentuiert durch Ereignisse des Missverständnisses, empfundener Zurückweisung oder Kränkung – gerade in Verbindung mit dem Engagement für Gerechtigkeit und Frieden –, muss es das Interesse des OeD sein, dass Menschen prüfen, inwieweit die Quellen des eigenen Glaubens, die einmal durch eine Kirche eröffnet wurden, weiter oder wieder von dort her fließen. Und leider sind solche gebrochenen Geschichten eher der Normalfall, gerade wenn es um Frieden geht. Hinweise auf aktuelle, drängende Beispiele von Unrecht, Fremdenfeindlichkeit, von räuberischem Verhalten gegen Mensch und Natur, bringen Irritationen mit sich, stoßen auf Verdrängtes, riechen nach Konflikt. Viele Gemeinden sind nicht darauf vorbereitet, auf Konflikte positiv zu reagieren und wehren ab.

Für den OeD und seine Kurse heißt das: Kirche und Gemeinde, das sind nicht selten verminte Felder oder jedenfalls ein Terrain, das eher lustlos betreten wird. In den Kursen zeigt sich, dass die Unlust an Kirche in Konfrontation mit dem Konzept des Schalomdiakonats steht. Da liegen Konflikte am Wege der Lebensgeschichten, die blockieren die Lernwege. Insofern immer wieder nach den Wurzeln und Quellen persönlicher Spiritualität gefragt wird, muss die Erinnerung wach gerufen werden: Das Evangelium von der Bergpredigt hat begeistert, aber diese Begeisterung ließ nach; damit sind Orte, Ereignisse, Gesichter verbunden, und die Geschichte einer abgebrochenen Vision.

Wenn dies gemeinsam und behutsam bedacht wird, ist Raum für die ursprüngliche Begeisterung, kann der Weg der angestammten Kirche erneut einen guten Geruch kriegen. Dafür ist es aber nötig, die Sprache des Glaubens, Betens, Hörens und Feierns neu einzuüben. Ob es aber eine intakte oder eine gebrochene Tradition gibt, in beiden Fällen hat sich gezeigt, dass die Arbeit am Frieden, das Beklagen der Ohnmacht und das Feiern des Friedensweges zusammen gehören. Die persönliche Nähe im Lernprozess, in

dessen Verlauf um politische Analyse gerungen wird, um Fähigkeiten der Konfliktbearbeitung, um die eigene Person als Teil des Konflikts oder der Lösung, braucht die gottesdienstliche Feier, das wurde schon dargelegt. Das kann auch die gemeinsame Abendmahlfeier, die Eucharistie sein; oft genug stehen Einwände dagegen, die geachtet und bedacht werden wollen. Aber diese Gemeinschaft erübrigt nicht die heimatliche Kirche, sondern sie will Appetit auf eine Kirche schaffen, in der Liturgie und Diakonie, Zeugnis und Verkündigung zusammengehören.

Der OeD nimmt im Kleinen eine Art Taizé-Effekt wahr. Taizé, ein schöner Ort geistlicher Erneuerung. Nun gibt es Menschen, die müssen immer wieder nach Taizé, als wenn sie nur dort geistlich leben könnten, und dazwischen ist Zeit der Sehnsucht, Warten auf das Leben bei den Mönchen. Die Brüder von Taizé wünschen das nicht, sie empfehlen die Wiederentdeckung und Neugestaltung der Heimatkirchen. Der OeD erfährt in den Berichten der Freundinnen und Freunde, dass der Reichtum des Alltagslebens, die Härte der Herausforderungen das geistliche Leben täglich brauchen. Das gemeinsame Sommertreffen ist Erinnerung und Ermutigung für den neu gefundenen eigenen Weg.

Es ist auf die vielfach gebrochenen Biografien, auf blockierte Visionen des Glaubens in fremd gewordenen Kirchen hingewiesen worden. Durch Bewerbungsgespräche und Kurserfahrungen zeigt sich, dass Menschen, die nicht eine Portion Fremdheit in ihrer Heimat, auch der religiösen Heimat, erfahren haben, nicht den Wunsch zur Friedensarbeit, zum Schalomdiakonat ausbilden. Vision und Leidenserfahrung zusammen scheinen die Dynamik zu erzeugen, welche FriedensstifterInnen ausmacht.

Suche nach der Verortung des Schalomdiakonats in den Kirchen

Der OeD hat seine Arbeit im Kontext der Kirchen begonnen. Sein Ausgangsort ist der konziliare Prozess. Er hat zu gehen angefangen und ist dabei von einigen Kirchen unterstützt worden, finanziell vor allem von der EKD und der Rheinischen Landeskirche. Er muss im zweiten Jahrzehnt seiner Gründung das Gespräch mit den Kirchen erneut suchen. Denn ein wichtiges Ziel: die Einrichtung eines lebendigen Diakonats des Schalom, das den Kirchen ein Instrument zur konkret wahrgenommenen Weltverantwortung zur Verfügung stellen soll, ist nur durch die Kirchen selbst zu leisten.

Die Zeit scheint günstig, denn nicht wenige Kirchen lesen die Zeichen der Zeit und lassen erkennen, dass sie Kirchen auf dem Weg des Friedens sein wollen. Die Einladung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* durch die Dekade zur Überwindung von Gewalt wird angenommen; oder es gibt sehr verwandte Äußerungen: Ein Verbund evangelischer Freikirchen bildet eine Arbeitsgruppe „Evangelium und Weltverantwortung"; die katholische Bischofskonferenz gibt ein Wort „Gerechter Friede" heraus. Daher soll der Vorschlag des *Schalomdiakonats* den Kirchen nochmals vorgestellt werden. Einführungs- und Grundkurse, zu denen Kirchen den OeD einladen, bilden für einen weiterführenden Austausch eine hervorragende Grundlage.

Schalomdiakonat: Der Ort, das Amt eines kirchlich gewollten und gemeindlich getragenen Friedensdienstes, hat wenigstens zwei Zugänge: Der eine Zugang ist über eine freie Initiative wie den *Oekumenischen Dienst* zu erschließen: das ist die Begleitung hin zur nötigen inneren und äußeren Qualifikation. Dazu gehört eben auch die Ausbildung einer Spiritualität, wie sie oben beschrieben wurde. Darin tauchen Fragen auf wie: Gibt es eine Kirche, der ich mich zugehörig fühle, eine Gemeinde als meine geistliche Heimat? Oder wo sehe ich meinen Lebenszusammenhang, so dass ich Menschen bitte, sie mögen mich tragen, mich aussenden, meine Berichte lesen, mich im Gebet begleiten, mich finanziell unterstützen, mich in Müdigkeit und Erschöpfung aufnehmen?

Damit ist der zweite Zugang gesucht: Der muss von dieser erfragten Kirche oder Gemeinschaft erschlossen werden. Für manche gibt es diese Verbindung. Die Heimatkirche also hat erst die Autorität, aus dem Friedensarbeiter mit christlicher Motivation einen Schalomdiakon, eine Schalomdiakonin zu machen. In mancher Tradition hilft dieser ausdrückliche Name, manchmal irritiert er. Das hängt von dem Selbstverständnis einer Kirche, auch vom Verständnis der jeweils handelnden Personen ab. Wichtig ist jeweils die übernommene Mitverantwortung in Sendung, Begleitung sowie in der Aufnahme in einem geistlichen Zuhause. Dabei ist dieser rituell verfestigte Verbund gleich wichtig, ob ein Mensch in einen Dienst fernab geht, oder ob ein Mensch im regionalen oder lokalen Zusammenhang verbleibt.

Die soziale Außenseite der Spiritualität

Spiritualität hat nicht nur eine personale Innenseite, sondern auch eine soziale Außenseite, die nach Bestätigung und Unterstützung verlangt. Begabte Menschen werden zu berufenen Menschen. Oder anders ausgedrückt: Es gibt den

inneren Ruf des Geistes und die ausgesprochene Berufung und Bestätigung durch Menschen. Diese soziale Dimension ist völlig unverzichtbar, wenn Menschen, die im Umfeld gewaltfreier Konfliktbearbeitung tätig sind, nicht gegen alle Regeln eben dieser aktiven gewaltfreien Arbeit und gegen jede spirituelle Erfahrung christlich motivierter Friedensarbeit auf Dauer isoliert sein sollen. Isoliertes Arbeiten kann aus Enttäuschung kommen und produziert Bitterkeit.

Die gesuchte Beziehung hat aber unterschiedliche Formen, und muss sie haben. Nun gibt es aber nicht nur evangelisch-landeskirchliche und freikirchliche, katholische und orthodoxe Traditionen, die mit einem Diakonat unterschiedlich viel anfangen und die unterschiedlich offen sind für eine Neuinterpretation eines Dienst-Amtes. Es zeigt sich vielmehr, dass die uns vertrauten Formen von Kirche-Sein insgesamt brüchig werden, und es stellt sich die Frage nach einem Äquivalent für diese Situation. Wer übernimmt die Rolle von Kirche oder Gemeinde in einer Zeit des Übergangs von uns bekannten Formen zu völlig unbekannten? Häufig müssen wir einräumen: Wir wissen es nicht.

Immerhin: Mancher Freundeskreis hat im Ansatz schon einiges davon getan. In manchen Fällen ist auch eine Adoption angeraten, etwa so, dass sich eine lebendige Gemeinde für jemand verpflichtet, vielleicht für eine bestimmte Zeit. In so einem Falle wäre ein Verein wie der *Oekumenische Dienst* als Adoptionsvermittler gefragt. Es ist immer wieder Sache des OeD zusammen mit einem Interessenten oder einer Interessentin die Probe aufs christliche Exempel zu machen und die christliche, kirchliche, empfangsbereite Gruppe zu finden, die den Kirchen-Schlüssel für das Schalomdiakonat erproben will. Der OeD übt sich darin, sich mit dem anderen einzuüben, dem Qualifizierungs-Schlüssel, und wird damit genug zu tun haben. Immer wieder ist es zu erleben, dass eine entschlossene Anfrage eines Menschen auf dem Wege zum Diakonat des Friedens einer Kirche und Gemeinde unvermutete Lebendigkeit entlockt. Eine Gemeinde mag sich wundern, wie sie wächst an einer Aufgabe, die sie nicht erwartet hat.

Bündnis mit Orten geistlichen Lebens

Spiritualität will entwickelt sein. Das passiert nicht ein für alle Mal. Es gibt Zeiten auf dem Wege des Schalomdiakonats, da herrscht Müdigkeit vor. Die Seele dröhnt vom Echo der Ohnmacht, schmeckt bitter, und die Wurzeln zu

den eigenen Quellen erscheinen abgestorben. Da kann eine Gemeinde, ein Freundeskreis überfordert sein, da es gilt, die Quellen neu zu erschließen.

Es zeigen sich Orte geistlichen Lebens, die hier lebensnotwendig sind. Sie eröffnen nicht erst ihre Sensoren in Zeiten eines aktuellen Burnout, sondern sie sind da, sind präsent und warten. Manches Kloster am Weg, manches Lebenshaus, manche Familie hat schon diesen Dienst erfüllt. Da darf ein Mensch, der sich sonst ausgibt für viele, ohne Fragen da sein. Schlafen, beruhigende Arbeiten verrichten, schweigen oder erzählen, im Rhythmus eines Hauses mitleben. Schön ist es, wenn da eine Begleitperson ist, vergleichbar einem Exerzitienmeister, kundig genug, um die vertrocknete Seele wieder in Kontakt zu den eigenen Wurzeln zu bringen, und in die Nähe eines lebendigen Quells – von dem Evangelium Jesu Christi her. Einige dieser Häuser sind regelmäßig mit uns im Kontakt, nehmen die Namen von ihnen bekannten Personen in ihr Gebet auf und sind offen für Besuch.

Von der christlichen Ökumene zur interreligiösen Friedensarbeit

Der *Oekumenische Dienst* ist in den letzten Jahren mehrfach und aus unterschiedlicher Sicht darauf gestoßen worden, dass er aus seinem Ansatz, von seinen christlichen Quellen her zu denken und daraus eine Arbeitsmethode seiner Kurse zu machen, weiter geführt wird. Die Begegnungen mit der Initiative ABRAHAM in Sarajevo zeigten dies zuerst, und es waren unsere Partner in Bosnien, Kroatien und Serbien, die uns in ihren Lernprozess mit einbezogen. Das Ereignis des 11. September 2001 und seine Folgen führten zu einer Reflexion auf Einladung der *Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden* (AGDF), der der OeD angehört. Daraus wurde die Bedeutung einer christlich-islamischen Friedensarbeit in Deutschland klar erkennbar. Der OeD erkannte nun: Wir sind gefragt und sollen unsere Kenntnisse in ein auch für uns neues Feld interreligiöser Zusammenarbeit hier in Deutschland einbringen. Damit ergibt sich die Frage an uns selbst: Als wer bringen wir uns ein und wie verändert sich unsere spirituelle Sprache? Wir bemerken unterschiedliche, sogar gegensätzliche Anforderungen.

Ein buddhistischer Teilnehmer besucht unsere Kurse – die Kursgruppe versucht ihre Gottesdienste so zu gestalten, dass sich der Buddhist als Gast wohl fühlt. Ähnliche Reaktionen sind zu verzeichnen, wenn wir einzelne muslimische Gäste haben, etwa unsere ABRAHAM-Freunde aus Sarajevo. Wenn aber islamische Organisationen aus Deutschland, etwa der *Zentralrat der Muslime*, mit christlichen Friedensorganisationen kooperieren wollen, dann

erwarten sie von uns, dass wir als christliche Organisation auftreten. Und sie wollen uns nicht schüchtern zurückhaltend, sondern so, dass wir ganz deutlich hervortreten, in unserer christlichen Sprache und Tradition. Sie ihrerseits wollen mit ihrer Gebetstradition und mit ihren Traditionen unter uns sein, und dies ist die Voraussetzung für den Versuch eines christlich-islamischen Kurs-Projektes in Deutschland. Offenheit des Dialogs und klare Konturen. Wir lernen: Beides schließt sich nicht aus, sondern kann sich gegenseitig bedingen.

Spiritualität, eine offene Wegstrecke

Christliche Spiritualität im Zusammenhang mit Friedensarbeit: Ihre Einübung, ihre Beschreibung, ist insofern spezifisch für den *Oekumenischen Dienst*, als sie für ihn unentbehrlich ist. Sie hat natürlich nicht den Anspruch des Exklusiven. Sie ist notwendig, wenn die Ökumene die im konziliaren Aufbruch gewonnene Gestalt bewahren und wenn sie Kontinuität entwickeln soll. Das tut sie in der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Es zeigt sich, dass der OeD in der Anfangsphase dieser Dekade die Chance erhalten hat, als Kooperationspartner von Kirchen seine Erfahrung umzusetzen. Und es zeigt sich, dass die Suche nach den geistlichen Wurzeln und Quellen in der Friedens-Ökumene vermehrt betrieben wird, wohl gerade in der Erkenntnis, dass ein Ringen um die Überwindung von Gewalt ohne solche Rückgriffe schnell müde macht.

Reinhard J. Voß

Politische Handlungsoptionen für Christen*
Eine Stimme aus der Pax Christi Bewegung

Kirchliche Stimmen sind derzeit manchmal überraschend. Ich zitiere aus der eigentlich konservativen Eichstätter Kirchenzeitung, deren Chefredakteur Karl G. Peschke am 11.11.2001 unter dem Titel „Weltfriede in Gefahr" schrieb: „Präsident Bush jr. hat bisher nicht mehr als die Bescheinigung, die USA hätten das Recht, sich gegen Terroranschläge individuell und kollektiv zu verteidigen. Für einen Krieg ist das keine Legitimation. (...) Unverständlich ist, warum unter diesem Bundeskanzler die deutschen Soldaten in den Einsatz geschickt werden, ehe die Gründe und Ziele dafür transparent sind. Die Eilfertigkeit, in der diese rot-grüne Regierung sich bemüht, ihre Bündnistreue anzudienen, ist beunruhigend. Die Unfähigkeit dieser Regierung, in anderen als militärischen Kategorien zu denken, ist beschämend. Die mangelnde Bereitschaft, Bedenkenträger ernst zu nehmen, ist verhängnisvoll. (...) Der Kreuzzug gegen den Terrorismus hat – wenn das Wort keine Rückkehr ins Mittelalter bedeutet – mit modernen Mitteln zu geschehen: Dialog, Überzeugung, Entwicklung sind die modernen Synonyme für den Frieden." Soweit der Leitartikel aus Eichstädt, der Diözese des ähnlich warnend argumentierenden katholischen Militärbischofs Walter Mixa. Als ein solcher christlich-pazifistischer Bedenkenträger melde ich mich zu Wort – als Vertreter von „pax christi" in der katholischen Kirche.

Pazifismus und „strukturelle Arroganz"

Schon jetzt wird deutlich, wie stark wir Pazifisten gezwungen sind, politisch auf die Dynamik der Regierung zu reagieren. Dabei fällt es schwer, die eigene grundsätzlichere Position überhaupt noch einzubringen. Sie ist gewachsen in den 1990er Jahren im sog. Pazifismusstreit bei Pax Christi, aber auch in

---

* KHG-Forum im Bibliothekssaal der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg am 13.12.2001 (drei Monate nach der Zerstörung der Twin Towers in New York durch das Terror-Netzwerk El Kaida).

der aufreibenden Arbeit für Flüchtlinge und Asylschutz in unserem Land sowie für Friedensdienste in Konfliktregionen.

Was hat denn „Gewaltfreiheit als christliche Option“ überhaupt noch beizutragen zum politischen Diskurs, wenn jeder Kriegsgegner gleich unter den Generalverdacht des Anti-Amerikanismus und des Bündnisverrats (man sagt nicht mehr Vaterlandsverrat) gestellt ist?!

Wir sind in der Friedensbewegung der 1980er Jahre mit dem lauten „Nein ohne jedes Ja“ (zu Massenvernichtungsmitteln) angetreten, haben dann in den 90ern angesichts des (2.) Golfkrieges hart (politisch, pädagogisch, spirituell) an Alternativen der zivilen Konfliktbearbeitung und des Zivilen Friedensdienstes, in der Asyl- und Menschenrechtsbewegung gearbeitet, also an einem konsequenten „Ja“. Da war die Friedensbewegung nicht mehr massenhaft auf den Straßen zu sehen, aber sie war in vielfältigen Alternativprojekten zum Krieg tätig – gerade auch in Kriegs- und Krisengebieten. Erst im letzten Jahr habe ich neu gelernt, dass wir bei diesem „Ja“ das „Nein“ zu sehr zurückgestellt hatten und daß Ja und Nein zusammen gehen müssen: das „Ja“ der Zivilen Konfliktbearbeitung und das „Nein“ des Antimilitarismus. Friedensfachkräfte sind mehr als Lückenbüßer: „Das Spektrum reicht von der im engeren Sinn politischen Dimension über den Ausbau oder den Aufbau verlässlicher Infrastruktur für zivile Konfliktbearbeitung bis hin zur Erneuerung gestörter zwischenmenschlicher Beziehungen (...) sei es als potentieller „Bürger-als-Friedensstifter“ auf der Ebene politischer Multiplikatoren unterhalb der höchsten politischen Führungsebene, sei es als Beobachter von Gerichtsverfahren und Wahlen, sei es als Vermittler von Dialogen zwischen verfeindeten Kollektiven“ (EKD-Zwischenbilanz „Friedensethik in der Bewährung“, Hannover 2001, 89).

Ich gehe jetzt bewusst nicht auf die Gerechtigkeitsfrage ein, die Papst Paul VI schon 1967 vor der UNO einklagte – mit seinem berühmten Wort „Gerechtigkeit ist der neue Name für Frieden“. Bundespräsident Rau sagte ganz in diesem Sinne nach den Terror-Anschlägen: „Der beste Schutz gegen Terror, Gewalt und Krieg ist eine gerechte internationale Ordnung.“ Ich möchte nur festhalten, was auch kirchlicherseits am stärksten seit dem 11. September immer wieder betont wurde, dass die äußerst ungleiche globale Machtverteilung im wirtschaftlichen, politischen, militärischen und auch kulturellen Bereich zunehmend als Vorherrschaft des Westens zu bezeichnen ist und als solche erlebt wird: als eine Art „struktureller Arroganz“. Die Terroristen könnten ohne diese Erfahrungen von Demütigung, Unterdrückung, Abhän-

gigkeit, Ausweglosigkeit, Entwurzelung im kulturellen und ökonomischen Bereich in vielen Ländern des Südens gar nicht genügend Rückhalt und Echo finden für ihre verbrecherische Verblendung.

Ich konzentriere mich also auf die immer wieder gestellte Frage, was neben solch langfristigen Strukturveränderungen denn kurzfristig von Pazifisten zur Bekämpfung oder Überwindung des recht undifferenziert „Terrorismus" genannten Phänomens beizutragen sei.

Der Beitrag von Pazifisten zur Bekämpfung des „Terrorismus"

Wir Pazifisten (Christen und andere) haben mindestens *fünf Leitbilder* beizutragen:

1. *das Leitbild des gewaltfreien Jesus*, die Vision der „Pax Christi", des jesuanischen Friedensstiftens durch radikales Verstehen und manchmal auch Provozieren des „Gegners", den Martin Buber in seiner Deutung des Neuen Testaments einen „zeitweiligen Hasser" nannte. Hier will ich kurz auf das Missverständnis des christlichen Pazifismus als einer passiven Haltung eingehen. Eine entscheidende Bibelstelle, die immer wieder missachtet, missdeutet und missbraucht wurde, ist nach Walter Wink[1] das Jesuswort von der anderen Wange, der zweiten Meile und dem auch noch herzugebenden Untergewand (Mt 5,38–41). Walter Wink, Neutestamentler aus New York, schrieb als Hilfe zum gewaltlosen Anti-Apartheidskampf in Südafrika ein Büchlein (mit einem Vorwort von Bischof Tutu) zum „dritten Weg Jesu", um die Christen in ihrem gewaltfreien Widerstand zu stärken. Ich zitiere ihn: „Weshalb empfiehlt Jesus diesen – ohnehin genügend gedemütigten – Menschen, die andere Backe hinzuhalten? Weil genau dies den Unterdrücker seiner Möglichkeit beraubt, sie zu demütigen! Die Person, die die andere Backe hinhält, sagt damit: ‚Versuch es noch einmal! Dein erster Schlag hat sein eigentliches Ziel verfehlt. Ich verweigere dir das Recht, mich zu demütigen' ... In diesem Kontext redet Jesus. Die Armen sind es, die ihm zuhören."

   Ich lernte durch diese Deutung zu verstehen, was ich auch bei Gandhi sah: gewaltloser, besser: gewaltfreier Widerstand ist nicht passiv, sondern eine sehr aktive, erlernbare und sogar taktisch und strategisch ein-

1 Wink, W.: Angesichts des Feindes. Der Dritte Weg Jesu in Südafrika und anderswo, hg., übers. und eingel. v. Andreas Ebert, München 1988, 37 und 39.

setzbare Haltung und Handlung. Sie setzt aber eine spirituelle Vertiefung voraus, eine ständige innere Auseinandersetzung und Wachheit.

2. *das Leitbild des „gerechten Friedens“*, das sich der grundsätzlichen „vorrangigen Option für Gewaltfreiheit“ (Ökumenische Versammlungen der Kirchen in der DDR 1987/88 und anderswo) verdankt, basierend auf der tiefen Einsicht, dass Gewalt allzu leicht nur Gewalt gebiert und in Form einer Spirale sehr schnell politisch unkontrollierbar wird. In diesem letzteren Punkt sind gerade die Kriterien eines „gerechten Friedens“ hilfreich, wie sie die katholischen Bischöfe vor einem Jahr aufstellten. Ich messe sie kurz am gegenwärtigen Krieg in Afghanistan und stelle fest, dass die Kriterien einer „ultima ratio“ nicht erfüllt sind:

– Ein *„größtmögliches Maß an Sorgfalt in der Prüfung der zu erwartenden Folgen“* der Gegenschläge wurde nicht angewandt: siehe z. B. die vielfach erwähnten Eskalationsrisiken und die Gefahr einer Anheizung von Hass und Rachegefühlen auf der Seite islamisch geprägter Staaten.

– Die Bombardierungen stellen keineswegs ein *„Minimum an Gewalt“* dar: siehe z. B. die militärische Unterstützung der Krieg führenden Nordallianz, die Massivität und die Dauer der Militärschläge.

– *„Zielführung und Verhältnismäßigkeit der Mittel“* werden zunehmend unglaubwürdig: Geht es um die Ergreifung der Terroristen? Die Vernichtung ihrer Strukturen? Den Sturz des Taliban-Regimes? Den Sieg über einen von mehreren „Schurkenstaaten“? Welchem dieser Ziele nützen z. B. die verheerenden Streubomben?

– Ebenso wenig wurde vor Kriegsbeginn eine klare politische Perspektive für die *„Zeit danach“* entwickelt; die Konfliktnachsorge wurde nicht sorgfältig bedacht. Dies geschah – nicht zuletzt durch die Minister Powell und Fischer – erst in großer politischer Hektik parallel zum Krieg.

– Ein *„Schutz der Zivilbevölkerung“* und eine Verhinderung der *„Flüchtlingsnot (als) größte humanitäre Herausforderung“* sind nicht gewährleistet – im Gegenteil!

– Es gab nach Ansicht vieler vielleicht formal *„ein hinreichendes Mandat der Vereinten Nationen“*, doch ist auch dies umstritten und war auch dem Kalkül Russlands und Chinas angesichts ihrer eigenen internen Unruheherde zu verdanken; jedenfalls ist es kein Ersatz für eine echte Stärkung der UNO als der Gewalt eindämmenden und das Völkerrecht

durchsetzenden Instanz. Die Resolution 1373 des Sicherheitsrates vom 28.09.2001 war mit den von ihr geforderten „geeigneten Maßnahmen“ weit weg von der dann anrollenden Kriegsmaschinerie und kann nicht zu deren Legitimierung dienen. Das Nürnberger Menschenrechtszentrum schrieb dazu: „Vielmehr enthält die Resolution ein ganzes Bündel anderer Maßnahmen, die die Mitgliedsstaaten zu ergreifen haben“ (finanzielle, strafrechtliche, informationelle, polizeiliche, usw.) sowie „die Anwendung der bereits bestehenden 12 internationalen Abkommen zur Bekämpfung des Terrorismus – von denen die USA keines ratifiziert haben.“

3. *das Leitbild der zivilen Konfliktbearbeitung, des Zivilen Friedensdienstes und des „Schalomdiakonats“*. Wir Pazifisten entwickelten eine Vielfalt gewaltfreier Aktionsformen von der Sozialen Verteidigung und der Mediation bis zu internationalen Missionen in präventiver und auch konfliktvermittelnder Absicht. Der amerikanische Ex-Präsident hat mit seinem „Carter-Institute“ Vorbildliches in dieser Hinsicht geleistet. In Deutschland ist zu verweisen auf die seit den 1960er und besonders in den 1990er Jahren entwickelten Alternativen im Entwicklungs- und Friedensdienst-Bereich. Im Sinne der Friedens-Gefährdung durch Not, Gewalt und Unfreiheit wurde in Deutschland besonders 1967–69 eine erste intensive Debatte über neue Friedensdienste geführt, die schließlich ins Entwicklungshelfergesetz von 1969 mündete. Damals sprach einer der Initiatioren, Wolfgang v. Eichborn, davon, nun sei „als erster Friedensdienst der Entwicklungsdienst“ anerkannt worden. Es kam nie zur Anerkennung eines weiteren „zivilen Friedensdienstes“ wie er schon damals genannt und gefordert wurde; lediglich ist 1998 der Zivile Friedensdienst (ZFD) als Teil des Entwicklungsdienstes anerkannt und seither offiziell gefördert worden – mit einer im Vergleich zu militärischen Ausgaben verschwindend kleinen Summe von jährlich 19,5 Mio DM. Der Ausbau dieses politischen Erbes könnte eine wirkliche Alternative zu militärischem Eingreifen werden, würde sie nur ähnlich stark gefördert wie dieses! Das Auswärtige Amt hat etwa die Hälfte dieser Summe seinerseits zur Verfügung für die Fortbildung von Friedensfachkräften, d. h. zivilen Beobachtern und Begleiterinnen bei UN- und OSZE-Missionen, wie etwa der Wahl im Kosovo. Es gibt genügend nichtstaatliche Organisationen, etwa in der „Plattform zivile Konfliktbearbeitung (ZKB)“ zusammengeschlossen, die eine politische Basis für die Weiterentwicklung darstellen. Mittlerweile gehört es schon zur Routine, wenn

wir bei Pax Christi das Schreiben eines benachbarten Entwicklungsdienstes bekommen, in dem es z. B. heißt: „Wir bitten um Anregungen und Vorschläge, um gemeinsam getragene Vorhaben im Rahmen des ZFD durchzuführen, in denen es Bedarf für die Mitarbeit von Friedensfachkräften geben kann. Insbesondere kommen hierfür Aktivitäten in den Bereichen Bildungsarbeit, Versöhnungsarbeit, Friedenserziehung, gewaltfreie Konfliktbearbeitung, Flüchtlingsarbeit, Vorhaben der Prävention von gewaltsamer Konfliktaustragung und in der Konfliktnachsorge in Frage."

4. *das Leitbild einer Kultur des Friedens und der Toleranz*, einen dialogisch-politischen Entwurf der Anerkennung unterschiedlicher Interessen und Positionen als Voraussetzung der Verweigerung eines grundsätzlichen Gut-Böse-Schemas, wie es in jüngsten Äußerungen von US-Präsident Bush von der totalen Ausmerzung des Bösen wieder aufscheint, in eigenartigem Kontrast – fast wie ein Widerschein – zum islamistischen Feindbild des grundsätzlich bösen Westens. Hier ließen sich viele Autoren zitieren; ich verweise besonders auf den norwegischen Friedensforscher Galtung und den amerikanischen Friedensstifter Jean Paul Lederach.

5. *das Leitbild des Völkerrechts im Sinne von Kants „Ewigem Frieden"*, nämlich einen weltweit koordinierten und kodifizierten juristischen Weg der Gewaltkontrolle durch Entwicklung weiterer UNO-Instrumente zur Bekämpfung und Bestrafung internationaler Gewalttäter – der nächste Schritt dazu ist die Ratifizierung des geplanten Internationalen Strafgerichtshofes.

Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Schluss

Der evangelische Sozialethiker Wolfgang Lienemann hat schon 1993, zwei Jahre vor Srebrenica (Massenmord an muslimischen Bosniern durch die serbische Armee im Bosnienkrieg) vorgeschlagen, „auf Dauer eine UNO-Streitmacht zur Durchsetzung des Völkerrechts" aufzubauen – bei gleichzeitiger Abrüstung der nationalen Armeen. „In dieser Ordnung wären Soldaten ihrer Funktion nach von Polizisten nicht mehr zu unterscheiden. Ich denke,

ihre Legitimität würden auch Pazifisten anerkennen können.“[2] Ich antworte: Ja, dies kann ich, wenn der Begriff Militär und damit die Institution des Krieges als politisches Mittel von nationalstaatlicher und auch blockbezogener Machtpolitik wirklich aufgegeben wird.

Wenn Erhard Eppler angesichts der „privatisierten Gewalt“ im Prozess der Auflösung des staatlichen Gewaltmonopols oder überhaupt staatlicher Strukturen, sagt (taz v. 19.11.2001): „Der Pazifismus ist nicht tot, aber er muss sich wandeln. Er muss zum Partner des Militärs werden“ – so kann ich dem so nicht zustimmen. Ich habe zwar erlebt, wie auf dem Balkan die Zusammenarbeit problemlos im Bereich praktischer Hilfe lief, aber da handelte es sich faktisch nicht mehr um Militär, sondern ihrer Funktion nach um Polizei und technische Hilfskräfte. Ich warne also davor, dass Pazifisten und Friedensfachkräfte in die Logik des Militärs eingebunden werden – praktisch, ideologisch und politisch. Nein, Militär ist historisch überholt und muss sich einer grundlegenden Konversion unterziehen – oder sich auflösen. Diese Debatte steht dem Pazifismus in der Tat jetzt bevor.

Und ein Letztes: Friedensarbeit braucht Geduld, Langsamkeit, Liebe, Wachsen von unten. Sie kann nicht wie Militär schnelle Lösungen einreden, schaffen, vorgaukeln und durchkämpfen. Aber die schnellen Sieges-Lösungen schaffen erfahrungsgemäß wieder ihrerseits neue Ungerechtigkeiten und neuen Unfrieden. Es braucht den Aufbau von Friedenskultur – das geht nur von unten. Und zum anderen braucht es die eigene Selbstkritik im sich ausweitenden Weltkonflikt zwischen Nord und Süd; den Versuch, die Anteile am Konflikt zuzugeben: das heißt besonders für uns im Westen, die von unserer wirtschaftlichen Dominanz verübten Ungerechtigkeiten, auch tödlichen Folgen! Wir müssen uns schonungslos fragen, wie Gerechtigkeit weltweit statt in der militärischen Absicherung ökonomischer Herrschaft in einer neuen Kultur des Dialogs und in einem Dialog der Kulturen entwickelt werden kann. Dazu braucht es alle pazifistischen Kräfte.

---

2 Lienemann, W.: „Gerechter Frieden“ als Auftrag der Ökumene. Referat vom 29.09.1992, in: EAK (Hg.): Christen und Pazifismus. Zur friedensethischen Herausforderung an Kirchen und Ökumene. Dokumentation, Bremen 1993, 18.

Nachwort

Bernd Winter / Dominik Blum

Missionarische Hochschulpastoral – mehr als ein ermutigendes Biotop

Manchmal fehlt tatsächlich auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen etwas Entscheidendes. In der katholischen Kirche in Deutschland wird in den letzten Jahren intensiv darüber diskutiert, wie wir wieder „missionarisch Kirche sein" können. „Missionarisch Kirche sein" – das heißt: Wir wollen die Option des Evangeliums für ein „Leben in Fülle" dort ins Spiel bringen, wo sie fehlt. In den zahlreichen offiziellen Texten, die sich über ein missionarisches Profil kirchlichen Lebens und Handelns Gedanken machen, kommt die Hochschulpastoral allerdings nicht vor; an keiner Stelle.

Wie gut, dass Hochschulpastoral im wirklichen Leben vorkommt, etwa seit mehr als 25 Jahren in der Katholischen Hochschulgemeinde in Oldenburg. Und dass sie sich zu Wort meldet, ermutigend, kritisch, prophetisch – im Alltag an den Universitäten und Fachhochschulen, in Gottesdiensten und auch mit stillen Zeiten, in Veröffentlichungen wie diesem Buch.

*

In Deutschland studieren derzeit mehr als 2,5 Millionen junge Menschen – über eine halbe Million Frauen und Männer arbeiten im Hochschulbetrieb auf den unterschiedlichsten Ebenen. Hochschulen sind herausfordernde und gleichzeitig sensible Orte: Hier bereiten sich junge Erwachsene auf ihre Zukunft vor. Sie wollen – und sie müssen auch – in Zukunft als Akademikerinnen und Akademiker, als Führungskräfte Verantwortung für unsere Gesellschaft übernehmen. In der Forschung stehen die Zukunftsfragen für unsere Gesellschaft, ja für die ganze Erde aus wissenschaftlicher Perspektive zur Debatte. Im „Lebensraum Hochschule" treffen über den wissenschaftlichen Diskurs Menschen, Länder, Wertesysteme und Religionen zusammen.

Und an solchen Orten, an Universitäten und Hochschulen, ist die Kirche präsent. An 130 Standorten in Deutschland gibt es Katholische Hochschulgemeinden, zwei davon im Bereich des Bischöflich Münsterschen Offizialates: in Vechta und in Oldenburg. Etwa 230 Hochschulseelsorgerinnen und Hochschulseelsorger arbeiten in den Katholischen Hochschulgemeinden in Deutschland. Kirchliche Präsenz an der Hochschule, noch dazu mit einem missionarischen Profil, was könnte das heißen? Drei Schlaglichter lassen sich benennen.

Ein erstes Schlaglicht:

Allein an der Universität und der Fachhochschule in Oldenburg studieren derzeit etwa 13.500 junge Erwachsene. Für sie sind diese Räume ein wichtiger Teil ihrer Lebenswelt, ihres Horizontes. Hier fragen sie, arbeiten und lernen sie, bilden sich weiter. Die Hochschulen sind für sie gleichzeitig soziales System und Orientierungsrahmen. Und die Katholische Hochschulgemeinde gehört dazu. Die Kirche will dort präsent sein und ist dort präsent, wo Menschen leben, und steht ihnen zur Seite – als Zeichen und Werkzeug dafür, dass Gott den Menschen zur Seite steht. In der KHG werden Studierende und Hochschulangehörige beraten und begleitet, wenn sich Fragen stellen: Lebens-, Prüfungs-, Beziehungsfragen; wenn das Geld nicht reicht, wenn Heimweh das Studieren erschwert. Das ist ein missionarisches Zeugnis: da sein für die Menschen in Gottes Namen, ganz absichtslos.

Ein zweites Schlaglicht:

Dem Semesterprogramm der KHG Oldenburg für das Wintersemester 2007/2008 ist eine interessante Aussage vorangestellt: *„Der Mensch ist zu groß, als dass er an sich selbst oder an der Erde genug finden würde. In allem, was die Erde bietet, ist etwas zu wenig.“*

Vielleicht ist diese fundamentale Ahnung ein Motor von Wissenschaft und Religion gleichermaßen. Wenn die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler „an der Erde genug“ gefunden hätten, wären sie irgendwann fertig mit ihrer Wissenschaft. Aber dem ist ja nicht so. An der Universität Oldenburg beispielsweise fragen sie immer weiter:

- im Bereich Neurosensorik, wie Menschen eigentlich wahrnehmen;
- im Forschungszentrum Sicherheitskritische Systeme nach der Fehleranfälligkeit an der Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine;

- oder im pädagogischen Bereich nach dem Zusammenhang zwischen Bildung und Integration bei Flüchtlingen in Deutschland.

Die oben zitierte Aussage im Semesterprogramm geht aber noch weiter: *„In allem, was die Erde bietet, ist etwas zu wenig. Solo dios basta!"* – Gott allein genügt. Teresa von Avila hat diesen Satz gesagt. Wie kann „Kirche an der Hochschule", wie kann die Hochschulgemeinde diese Perspektive, besser: diesen Perspektivwechsel in den wissenschaftlichen Diskurs an der Hochschule einbringen, nämlich dass sich die Welt, dass sich der Mensch in allem Forschen und Suchen nicht selber genügen kann; dass dieses ganze Universum, dass unsere konkrete Welt mit ihren Systemen und dass jeder Mensch ohne Gott im Letzten eine unbeantwortete Frage bleibt!?

Wie kann Kirche an der Hochschule ihren Beitrag einbringen zu der Frage, was und wer dem Menschen Genüge tut, ohne sich mit dieser Wortmeldung aus dem Ringen um ein Zueinander von Glaube und Vernunft zu verabschieden? Wie kann Kirche an der Hochschule ein Ort sein, an dem Glaube und Vernunft einander kennen lernen?

- Ist es denn so, dass „glauben" „nicht wissen" heißt und dass deshalb Wissenschaft mit Glaube nichts anfangen kann und Glaube durch Wissenschaft bedroht wird?
- Oder ist es vielleicht so, dass redliche Wissenschaft ihren schönsten inneren Glanz dann erhält, wenn sie inne wird, dass sich die zu erforschende Wirklichkeit und der forschende Geist gleichermaßen dem verdanken, der – um es biblisch zu sagen – alles, was ist, ins Dasein rief? Und dass sich jede Wissenschaft deshalb gerade aus einer solchen Deutung des Glaubens heraus zur Höchstleistung der denkenden und erkennenden Durchdringung aller Wirklichkeit angespornt wissen darf?

Das ist eine wichtige missionarische Aufgabe der KHG im Lebensfeld von Universität und Hochschule: die Frage nach dem Menschen und Gott wach zu halten, das Zueinander von Glaube und Vernunft auszurufen und der gegenseitigen Befruchtung dieser beiden wesentlichen Vollzüge des menschlichen Geistes immer wieder neu den Weg zu bereiten.

Ein drittes Schlaglicht:

„Solo dios basta! – Gott allein genügt!" Das ist im Kontext Hochschule schon schwer *gesagt,* aber noch schwerer *getan*. Dennoch: Zum wissenschaftlich-theoretischen Diskurs muss das lebenspraktische Handeln treten.

Gerade dieses Tun ist die eigentliche Herausforderung. Teresa von Avila wollte ja nicht einen theoretischen Lehrsatz definieren, sie hat eine konkrete Glaubenspraxis vorgelebt und eine konkrete christliche Lebenspraxis vorgeschlagen. Wie kann ein christlicher Lebensstil, wie kann christliche Lebenspraxis heute im Kontext von Hochschule und Studium aussehen? Wie kann Kirche an der Hochschule ganz konkret ein „Biotop der Ermutigung" im studentischen Alltag, im Wissenschaftsbetrieb sein? Danach ist die Hochschulgemeinde gefragt, das ist ihr praktischer, missionarischer Suchauftrag.

*

In dieser Suchbewegung hat sich die KHG in Oldenburg einen Orientierungshelfer gewählt: Oscar Romero, den 1980 ermordeten Erzbischof von El Salvador. Und sie hat mit dem Raum der Stille dieser Suche einen architektonischen Ausdruck gegeben.[1] Dieser Raum veranschaulicht, dass das Leben nicht ohne seine existenziellen Gefahren zu haben ist. Das konkrete Leben vollzieht sich in großen Spannungsgefügen, und eine Lebenspraxis aus dem Impuls des Evangeliums muss auch die schweren Fragen, das Leid erinnern und ihnen im wahrsten Sinne des Wortes ins Gesicht schauen. Und sie darf zugleich auf Wandlung hoffen, auf Durchblicke und Orientierung. Das bedeutet dann, mit einer österlichen Perspektive das Leben zu wagen.

Die Hochschulgemeinde trägt mit Oscar Romero als Impulsgeber Verantwortung dafür, dass sich niemand davor hütet, „die Gefahren des Lebens auf sich zu nehmen", wie es der Märtyrer-Bischof formuliert hat. Und zugleich versucht sie, leise und nüchtern, für junge Erwachsene verständlich, von der Hoffnung zu sprechen, die – hoffentlich – das letzte Wort hat.

Hochschulpastoral, das ist – zusammenfassend gesagt – die Präsenz der Kirche an der Hochschule, die (1) das Leben der Menschen an Universitäten und Fachhochschulen begleitet, (2) sich einmischt in den akademischen Diskurs über ein gutes Leben für heute und morgen und (3) nach einer überzeugenden christlichen Glaubenspraxis im Kontext von Hochschule und Studium sucht. Wenn Hochschulpastoral diesem Anspruch gerecht wird, kann sie tatsächlich ein „Biotop der Ermutigung" werden.

---

1 Vgl. Raum der Stille. Oscar Romero Haus Oldenburg, hg. von der Oscar Romero Stiftung, Oldenburg 2007. Vgl. auch Hagedorn, K. (Hg.): Oscar Romero. Eingebunden: Zwischen Tod und Leben, Oldenburg 2006.

Und sie ist – gerade wenn sie sich missionarisch versteht – vielleicht noch mehr als das. Denn es sind ja konkrete Menschen, die Hochschulgemeinde sind, die ein „personales Angebot“ für die Hochschule machen, die mit den Hochschulangehörigen Gemeinschaft aufnehmen. In der Hochschulgemeinde bekommt die Kirche konkret Gesicht; mitten im Leben der Studierenden, der Lehrenden, der Forschenden. Wäre sie hier nicht präsent, würde beiden etwas fehlen – der Hochschule und der Kirche.

Autorinnen und Autoren

Aus der Au, Christina (1966)
Dr. theol.; Studium der Philosophie und Rhetorik in Tübingen (MA) sowie der Ev. Theologie in Zürich; Assistentin am Institut für Umweltwissenschaften und am Institut für Sozialethik in Zürich, seit 2002 an der Theologischen Fakultät in Basel.

Blum, Dominik (1969)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie, Pädagogik und Geschichte in Bonn; 1997–2001 Wiss. Mitarbeiter an der Universität Bonn; 2001–2007 Bildungsreferent beim „Forum Hochschule und Kirche e.V., Bonn"; seit 2007 Referent für Katechese im Bischöflich Münsterschen Offizialat Vechta.

Busch, Adelheid (1940)
Prof. (pens.), Dr. phil., Dipl.-Päd.; Hochschullehrerin für Pädagogik und Pädagogische Psychologie an der ehem. Katholischen Fachhochschule Norddeutschland.

Busch, Friedrich W. (1938)
Prof. (em.), Dr. phil.; seit 1974 Universitätsprofessor für Allgemeine Pädagogik, Vergleichende und Historische Bildungsforschung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Collet, Giancarlo (1945)
Prof., Dr. theol.; Studium der Philosophie und Kath. Theologie in Luzern; Arbeitsaufenthalt in Mexiko, anschließend Leiter der Forschungsgruppe im Romero-Haus (Luzern); seit 1988 Professor für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

D'Sa, Francis X. SJ (1936)
Prof. Dr. phil., Dr. theol. h.c.; Studium der Philosophie am Pontificium Athenaeum, Pune/Indien; Studium der Kath. Theologie an der Universität Innsbruck; 1967 Priesterweihe; 1986 Professur für interkulturelle Theologie an der Universität Salzburg; seit 2003 Gastprofessor an der Universität Würzburg am Stiftungslehrstuhl für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen.

Foitzik, Alexander (1964)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie in Freiburg und Innsbruck; seit 1992 Redakteur der Herder Korrespondenz.

Froehlich, Herbert (1945–2005)
war Priester der röm.-kath. Kirche, lebte als Oratorianer in Heidelberg. Er war lange Jahre Vorsitzender des Oekumenischen Dienstes Schalomdiakonat und Geistlicher Beirat von Pax Christi Deutschland.

Fuchs, Gotthard (1938)
Dr. theol. h.c.; Studium der Theologie, Philosophie und Pädagogik; 1963 Priesterweihe; Tätigkeiten in Seelsorge und Beratung, Wiss. Assistent in Münster und Bamberg, 1983–1999 Direktor der Kath. Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden; seit 1999 Ordinariatsrat für Kultur-Kirche-Wissenschaft in der Diözese Limburg.

Fuchs, Ottmar (1945)
Prof. Dr. theol.; Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg; 1972–1977 Kaplan in Nürnberg; 1977–1981 Studentenpfarrer in Bamberg; 1981–1998 Professor für Praktische Theologie und Kerygmatik in Bamberg, seit 1998 für Praktische Theologie in Tübingen.

Gebhardt, Winfried (1954)
Prof., Dr. rer. soz.; Studium der Soziologie, Politikwissenschaft und Volkswirtschaftslehre in Tübingen, Cork/Irland und Bayreuth; seit 1998 Professor für Allgemeine Soziologie in Koblenz.

Goss-Mayr, Hildegard (1930)
Dr. phil.; Studium der Geschichte, Sprachen, Philosophie/Theologie in Wien und New Haven/USA; seit 1953 Mitarbeiterin beim Internationalen Versöhnungsbund für den Aufbau gewaltloser Befreiungsbewegungen in Lateinamerika, Nahost, auf den Philippinen und im frankophonen Afrika.

Groß, Guido (1958)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie in Trier und Freiburg; seit 1987 Pastoralreferent und Hochschulseelsorger in der Kath. Hochschulgemeinde Koblenz. Redaktionelle Mitarbeit bei TE DEUM (Das Stundengebet) und Laacher Messbuch.

Gründel, Johannes (1929)
Prof. (em.), Dr. theol., Dr. theol. h.c.; Studium der Philosophie, Mediävistik und Kath. Theologie; 1952 Priesterweihe in Limburg; ab 1964 Lehrtätigkeit an der Phil. Theol. Hochschule Freising; 1968–1997 Professor und Ordinarius für Moraltheologie an der Universität München; seit 1972 auch Seelsorger in Freising-Hohenbachern.

Hagedorn, Klaus (1954)
Lic. theol.; Studium der Kath. Theologie, Sozialwissenschaften und Pädagogik in Münster und Würzburg: Lehrer am Gymnasium; 1984–2008 Hochschulseelsorger an der Universität und der Fachhochschule in Oldenburg und Leiter der KHG Oldenburg; seit Oktober 2006 beauftragt mit der Konzeptionierung und Leitung des Forums St. Peter, eines neuen pastoralen Projekts der Stadtseelsorge in Oldenburg.

Heuser, August (1949)
Prof., Dr. phil., Dipl.-Theol., Dipl.-Päd.; Studium der Kath. Theologie, Germanistik, Pädagogik und Kunstgeschichte; Pastoralreferent; Professor für Religionspädagogik und Kunstgeschichte an der Universität Frankfurt/M.; Direktor des Diözesanmuseums in Limburg und des Dommuseums in Frankfurt.

Hilgers, Jörg (1964)
Dipl.-Theol., Magister; Studium der Kath. Theologie in Bonn und Würzburg; Studium Internationale Entwicklungspolitik/Development Management in London; Jugendbildungsreferent der Erzdiözese Bamberg und Leiter des Jugendhauses ‚rabatz', Herzogenaurach; seit Oktober 2004 Referent für Glaube und Bildung beim Exposure- und Dialogprogramme e.V., Bonn.

Höhn, Laurentius OP (1968)
Dipl.-Theol; 1987 Eintritt in den Dominikanerorden, Studium der Kath. Theologie in Bonn und Toulouse; 1996 Priesterweihe in Köln; 2000–2006 Hochschulseelsorger in Vechta; seit 2006 Pastor an der Dominikanerpfarrei Sankt Sophien in Hamburg.

Huffer-Kilian, Werner (1957)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie in Trier, München und Salamanca/Spanien; Pastorale und Menschenrechts-Arbeit in Bolivien und Guatema-

la; Friedensarbeiter in der Arbeitsgemeinschaft Frieden e.V. Trier als Lateinamerikareferent; Mitarbeiter bei MISEREOR in der Deutschen Menschenrechtskoordination Kolumbien; Pastoralreferent in Mülheim-Kärlich/Urmitz-Bahnhof.

Jellouschek, Hans (1939)
Lic. phil., Dr. theol.; Studium der Philosophie und Theologie: Lehrtherapeut für Transaktionsanalyse; Systemischer Paartherapeut, eigene Therapie- und Fortbildungspraxis in Ammerbuch bei Tübingen.

Kaiser, Jürgen (1954)
Magister; Studium der Geographie in Berlin und der Regionalplanung in Karlsruhe; Referent für entwicklungsbezogene Bildungsarbeit bei der Ev. Kirche im Rheinland; seit 1995 Koordinator des Initiativkreises „Entwicklung braucht Entschuldung“, der Erlaßjahr2000-Kampagne und des Bündnisses erlassjahr.de.

Kamphaus, Franz (1932)
Prof. Dr. theol., Dipl.-Theol.; Studium der Philosophie und Theologie in Münster und München; 1972–1982 Professor für Pastoraltheologie und Homiletik in Münster und Regens des dortigen Priesterseminars; 1982–2007 Bischof von Limburg.

Kaufmann, Ludwig SJ (1918–1991)
Dr. theol. h.c.; Studium der Philosophie und Theologie; 1937 Eintritt in den Jesuitenorden; 1962–1965 Berichterstatter beim II. Vatikanischen Konzil; 1963–1991 Redaktion der Zeitschrift „Orientierung“ in Zürich, ab 1973 deren Chefredakteur.

Klaschka, Bernd (1946)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie und Philosophie in Münster und München; 1973 Priesterweihe in Münster; Seelsorgetätigkeiten als Kaplan und Pfarrer, davon 13 Jahre im Bistum Tula/Mexiko; seit 2004 Geschäftsführer der Bischöflichen Aktion ADVENIAT.

Maier, Martin SJ (1960)
Dr. theol.; 1979 Eintritt in den Jesuitenorden; Studium der Philosophie, Kath. Theologie und Musik in München, Paris, Innsbruck und San Salvador; 1988

Priesterweihe; 1989–1991 Pfarrer in einer Landgemeinde in El Salvador; seit 1995 Mitglied der Redaktion der „Stimmen der Zeit“, seit 1998 deren Herausgeber und Chefredakteur.

Mette, Norbert (1947)
Prof. Dr. theol., Dr. theol. h.c.; Studium der Kath. Theologie und Sozialwissenschaften; 1984–2002 Professor für Praktische Theologie an der Universität Paderborn, seit 2002 für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund.

Missalla, Heinrich (1926)
Prof. Dr. theol.; Studium der Philosophie, Theologie und Pädagogik in Paderborn, München und Münster; 1971–1991 Professor für Kath. Theologie und ihre Didaktik an der Universität Essen; lange Jahre Geistlicher Beirat in der deutschen Sektion der katholischen Friedensbewegung Pax Christi; seit 1982 Mitherausgeber von Publik Forum.

Morsell, Ulrike Maria (1937)
Graduierte Sozialarbeiterin; Ausbildung in Ländlicher Hauswirtschaft; Studium der Sozialarbeit in Freiburg; Sozialarbeiterin von 1967–1972 im Foyer Porta, Paris; 1972–1983 Leiterin des Frauenausbildungszentrum „Maria del Camino“ in der Diözese Quetzaltenango/Guatemala; 1983–1987 Mitarbeiterin im Caritasverband der Diözese El Quiché, seit 1988 Caritasdirektorin.

Moschner, Barbara (1961)
Prof. Dr. phil.; Studium der Psychologie in Trier und Boston/USA; 1987–1988 Wiss. Mitarbeiterin am Zentralinstitut für seelische Gesundheit in Mannheim; 1988–2001 Wiss. Mitarbeiterin und Assistentin an der Universität Bielefeld; seit 2001 Professorin für empirische Lehr- und Lernforschung an der Universität Oldenburg.

Müller, Hadwig (1947)
Dr. theol.; Studium der Kath. Theologie und Philosophie in Münster und Freiburg; 1983–1993 als Pastoralreferentin des Erzbistums Freiburg in Brasilien tätig; seit 1997 Referentin am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen mit der besonderen Zuständigkeit für „Missionarische Prozesse in Europa“.

Neudeck, Rupert (1939)
ist promovierter Theologe und Journalist; arbeitete viele Jahre für den Deutschlandfunk, gründete Cap Anamour und die Grünhelme.

Orzechowski, Cristy (1943)
Dr. theol. h. c.; graduierte Sozialpädagogin; Ausbildung als Kindergärtnerin; Studium der Sozialpädagogik in Freiburg; 1968–1971 Entwicklungshelferin in Bolivien; 1972–1975 Dozententätigkeit in Koblenz; 1976–2003 Pastoraleinsatz in einer priesterlosen Campesino-Gemeinde in der Diözese Puno/Peru; seit 2004 freischaffende Autorin und Referentin.

Ramazzini Imeri, Alvaro Leonel (1947)
Lic. theol.; Studium der Theologie und des Kirchenrechts in Guatemala-Stadt und Rom; Priesterweihe, danach Seelsorgetätigkeiten, seit 1989 Bischof von San Marcos im Norden Guatemalas; seit 2006 Vorsitzender der guatemaltekischen Bischofskonferenz.

Richter, Horst Eberhard (1923)
Prof. em., Dr. med., Dr. phil.; Psychoanalytiker, Psychiater und Sozialphilosoph; ehemals Geschäftsführender Direktor des Psychosomatischen Universitätszentrums in Gießen, Direktor des Sigmund Freud Instituts in Frankfurt; Mitbegründer der deutschen Sektion von „Internationale Ärzte für die Verhütung des Atomkrieges“.

Samayoa Fernández, Teresa (1964)
Magister; Studium der Biologie in Guatemala; 1989 Entwicklungshelferin in der Diözese El Quiche/Guatemala; 1990/91 Wiss. Assistentin an der Universität Del Valle/Guatemala; 1991–1994 Leiterin des Büros Entwicklungsprojekte der Franziskanerinnen in Guatemala City; seit 1995 Ausbildungsleiterin für Caritashelfer/innen und Stipendiaten/innen im Caritasverband der Diözese El Quiché.

Sayer, Josef (1941)
Prof. Dr. theol.; Studium der Philosophie und Kath. Theologie in Rom und Tübingen, Studium der Geschichte und Sozialwissenschaften in Konstanz; 1968–1980 Wiss. Mitarbeiter; 1980–1988 Pastoralarbeiter in den peruanischen Hochanden und in den Slums von Lima; Zusammenarbeit mit Gustavo Gutierrez; 1982 Priesterweihe in Cusco/Peru; 1988–1997 Professor für Pasto-

raltheologie in Fribourg/Schweiz; ab 1997 Hauptgeschäftsführer von MISEREOR in Aachen.

Schroeder, Anika (1980)
Diplom Umweltwissenschaftlerin nach Studien in Lüneburg; seit 2007 Referentin für Klimawandel und Entwicklung beim bischöflichen Hilfswerk MISEREOR.

Schulte Kemna, Marianne (1955)
Dipl.-Theol.; Studium der Theologie in den Niederlanden mit dem Schwerpunkt Pastoraltheologie, Feministische Theologie und Sozialarbeit; 1982–1999 Gemeindeseelsorgerin und Hochschulseelsorgerin in Arnheim und Wageningen; seit 1999 Supervision und Teambegleiterin/Coaching im Dienst des Erzbistums Utrecht/Niederlande.

Schüssler, Renate (1969)
Dr. phil., Dipl.-Päd.; Lehramtsstudium in Würzburg und Studium der Interkulturellen Pädagogik in Oldenburg; 1996–1998 Gemeindemitarbeiterin der KHG-Oldenburg; 2001–2006 Referentin im internationalen Sekretariat von FIAN in Heidelberg; seit Ende 2006 Referentin für Friedenspädagogik und Bildungsqualität bei InWEnt (Internationale Weiterbildung und Entwicklung) in Bonn.

Sölle, Dorothee (1929–2003)
Prof. Dr. theol.; Studium der Philosophie, Ev. Theologie und Literaturwissenschaften; 1975–1987 Professorin am Union Theological Seminary in New York; danach freie Schriftstellerin.

Stabentheiner, Julia (1979)
Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie und Philosophie in Innsbruck und San Salvador; seit 2006 Grundsatzreferentin der Bischöflichen Aktion ADVENIAT.

Steffensky, Fulbert (1933)
Dr. theol.; Studium der kath. und ev. Theologie; 1956–1969 Benediktinermönch in der Abtei Maria Laach; 1969 Konversion zum Protestantismus; 1969–1972 Wiss. Assistent an der Pädagogischen Hochschule Ruhr; 1972–

1975 Professor für Erziehungswissenschaften an der Fachhochschule Köln, 1975–1998 für Religionspädagogik an der Universität Hamburg.

Voß, Reinhard (1949)
Dr. phil.; Studium der Geschichte, Romanistik und Erwachsenenbildung in Gießen, Paris und Berlin; arbeitete fast 25 Jahre als Erwachsenenbildner in kirchlichen Akademien, für ökumenische Basisbewegungen (u.a. Oekumenischer Dienst Schalomdiakonat) und für den Zivilen Friedenssdienst; seit 2001 Generalsekretär der deutschen Sektion von Pax Christi.

Wendel, Saskia (1964)
Prof. Dr. theol., Dipl.-Theol.; Studium der Kath. Theologie, Philosophie und Literaturgeschichte in Freiburg und Fribourg/Schweiz; Hochschuldozentin für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie an der Universität Münster; 2003–2006 Professorin für Systematische Philosophie und Fundamentaltheologie an der Universität Tilburg/Niederlande; seit 2007 Fellow für Systematische Theologie an der Universität Erfurt.

Werbick, Jürgen (1946)
Prof. Dr. theol., Dipl.-Theol.; Studium der kath. und ev. Theologie und der Philosophie in Mainz, München und Zürich; 1973–1975 Pastoralassistent in der Erzdiözese München und Freising; 1981–1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität Siegen, seit 1995 für Fundamentaltheologie an der Universität in Münster.

Werners, Hans (1914–1995)
Dr. theol. h.c.; Studium der Kath. Theologie in Münster und Freiburg; 1956–1968 Studentenpfarrer in der Kath. Studentengemeinde in Münster, danach Akademikerseelsorger und bis 1989 Pfarrer in Münster-Angelmodde.

Wilbertz, Norbert (1946)
Dipl.-Theol., Dipl.-Psych.; Studium der Kath. Theologie und Psychologie; Psychologischer Psychotherapeut, Transaktionsanalytiker; Leiter der Ehe-, Familien- und Lebensberatung im Bistum Münster; Lehrbeauftragter an der Kath. Fachhochschule NRW im Weiterbildungs-/Masterstudiengang „Ehe-, Familien- und Lebensberatung“.

Winter, Bernd (1961)
Magister; Studium der Kath. Theologie in Heiligenkreuz bei Wien; 1987 Priesterweihe in Weltenburg; danach Seelsorgetätigkeiten als Kaplan und Pfarrer, 1999–2004 Dechant in Rheine; seit 2005 Leiter der Abteilung Seelsorge im Bischöflich Münsterschen Offizialat Vechta.

Wolpold-Bosien, Martin (1969)
Magister; Studium der Politikwissenschaften und Ev. Theologie in Bielefeld, San Salvador und Heidelberg; seit 1998 Referent für Zentralamerika im Internationalen FIAN-Sekretariat in Heidelberg.

Zauzich, Maria-Christine (1944)
Magister; Studium der Politikwissenschaften in München und London; seit den 1970er Jahren journalistisch tätig, seit 1986 freie Journalistin in Lateinamerika; lebt seit 1988 in Guatemala und gründete dort die entwicklungspolitische Bildungs-Initiative Stipendienwerk Guatemala; freie Mitarbeiterin bei Entwicklungsorganisationen, die in Lateinamerika tätig sind.

Zechmeister, Martha (1956)
Prof. Dr. theol.; Ordensfrau (Congregatio Jesu); Studium der Kath. Theologie in Wien; 1987–1997 Assistentin am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Wien; seit 1999 Gastprofessorin an der Universität der Jesuiten in El Salvador; seit 2000 Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Passau.