

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Johannes Schelhas

Die Assimilation der Kirche an die Verhältnisse in der Welt bei Papst Johannes XXIII.
Mit einem Seitenblick auf die Konzilsidee des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Zweiter Teil*)

Johannes Brantl

Psychisch kranke Menschen und der Auftrag christlicher Caritas

Joachim Theis

Einblick in die aktuelle Jugendforschung

Elisabeth Hurth

Der gottlose Priester.
Die Krise der Kirche und ihrer Diener
in der Romanliteratur der Gegenwart

Alexander Merkl

Amoris laetitia.
Anmerkungen aus moraltheologischer Sicht

Besprechungen

126. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

3 2017

INHALT

AUFSÄTZE

- Johannes Schelhas: Die Assimilation der Kirche an die Verhältnisse in der Welt bei Papst Johannes XXIII. Mit einem Seitenblick auf die Konzilsidee des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Zweiter Teil*) 193
- Johannes Brantl: Psychisch kranke Menschen und der Auftrag christlicher Caritas 208
- Joachim Theis: Einblick in die aktuelle Jugendforschung 226
- Elisabeth Hurth: Der gottlose Priester. Die Krise der Kirche und ihrer Diener in der Romanliteratur der Gegenwart 245

KLEINER BEITRAG

- Alexander Merkl: Amoris laetitia. Anmerkungen aus moraltheologischer Sicht 262

BESPRECHUNGEN 271

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Johannes Schelhas, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Johannes Brantl, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Joachim Theis, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstr. 50a, 54199 Wiesbaden
Prof. Dr. Alexander Merkl, Institut für Katholische Theologie, Universität Hildesheim, Postfach 101363, 31113 Hildesheim

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier, Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de, www.paulinus-verlag.de

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR (in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

JOHANNES SCHELHAS

Die Assimilation der Kirche an die Verhältnisse in der Welt bei Papst Johannes XXIII. Mit einem Seitenblick auf die Konzilsidee des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zweiter Teil*

Abstract: More than fifty years after the pontificate of Pope John XXIII. (1958-1963) his encyclicals and speeches are read new. Under the thoughts of the assimilation of the Church to the world situation, which essentially determined the exercise of his official activity, the burning concern of Angelo Roncalli/John XXIII. for Catholic Christians, for other Christians and believers in God as well as for all people comes to wear. This thought also dominated his council idea. What assimilation means is peeled out of the texts. Theologians, who make the habitus of the First Pope of the Council dogmatically and theologically intelligible, are taken into account, too. His intention and action with the Church is currently generating an immense vital power.

5. Das Konzilsverständnis Johannes' XXIII.

Im nachfolgenden Abschnitt soll der Konzilsgedanke des Papstes Johannes aus einigen zentralen Botschaften, die unmittelbar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Bezug stehen oder dessen Verlauf direkt bestimmen, herausgeschält werden.⁷³ Indirekt wird am Konzilsgedanken auch die als Assimilation bezeichnete Sache erläutert.

* Der erste Teil dieses Beitrages erschien in Heft 2 dieses Jahrganges.

⁷³ Dazu H. J. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 278-308 (profund und gediegen); O. MÜLLER, *Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil*, in: *Vaticanum secundum*, 4 Bde. in 5 Faszikeln, hg. von O. MÜLLER, Leipzig 1963-1968, Bd. 1: *Die erste Konzilsperiode*, 1963, 301-340; H. JEDIN, *Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte* (VAFLNW.G 146), Köln / Opladen 1968; H.-J. SIEBEN, *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integritismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschriftstellers Henri de Lubac*, in: *ThPh* 83 (2008) 531-561. Ferner *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, 5 Bde., hg. von G. ALBERIGO u. K. WITTSTADT (Bde. 1-3) / G. WASSILOWSKY (Bde. 4-5), Mainz (Bde. 1-3)/Ostfildern (Bde. 4-5) und Leuven 1997-2008 (ital.: 1995-2001), Bd. 1, passim; R. DE MATTEI, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Stuttgart ²2012 (ital.: 2010), bes. 130-329 (mit kritischer Unterscheidung).

(1) Das Konzil ist dem Verständnis Johannes' XXIII. zufolge ein Glaubensakt.⁷⁴ Ein derartiges Verständnis von Konzil evoziert ein Verständnis von Glauben, welches bis in die Frühzeit der Kirche zurückreicht. Der Gegensatz zu „Ausdrücken“, „Bekennen“ und „Vollziehen“ des Glaubens ist das „Leugnen“ und „Verleugnen“ ebendieses Glaubens.⁷⁵ Der Papst bezeichnet das Konzil auch als großes „Werk“ (496), als großes „Unternehmen“ (499). Er ordnet das Konzil der „Fides qua creditur“ zu. Die Arbeit des Konzils „setzt immer einen Akt voraus, über den sie Rechenschaft ablegt: dieser ist der eigentliche Glaubensakt“⁷⁶. Papst Johannes begreift das Konzil als Akt des Gehorsams gegenüber den „Gesetzen“ Gottes und als Antwort aus Glauben, „dem Plan der Erlösung zu entsprechen“ (495). Beides geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes und wird exemplarisch an Maria abgelesen. Ein Konzil dient der Erforschung des göttlichen Ratschlusses. Es stiftet Freude in den Herzen der Glaubenden. Es befördert unter den Teilnehmern die gegenseitige Gesinnung. Es vermehrt die individuelle und kollektive Erfahrung. Es stellt die Freiheit der Kinder Gottes dar. Es vertreibt jegliche Furcht. Es dient „dem Wohl der Seelen mit jenem Weitblick [...], der nichts zu tun hat mit der Leichtfertigkeit und Überstürzung, die oft die rein menschlichen Beziehungen kennzeichnen“ (496). In allen Menschen soll das Konzil Früchte hervorbringen, die kulturell prägen mögen.⁷⁷ Es verlangt insbesondere „eine großmütige und treue Antwort“ aller Gläubigen (498).

(2) Die Durchführung des zweiten Konzils im Vatikan verknüpft Papst Johannes mit dem liturgischen Vollzug. Er bezieht ein solches praktisches Konzilsverständnis nicht allein auf die Tage, an denen die Konzilsversammlung in Rom zusammenkommt, insbesondere auf die Messe und das Offizium der Kleriker, wie das Breviergebet bis zur Liturgiereform vorrangig bezeichnet wurde. Vielmehr stellt er deutlich die liturgische Dimension des Konzils in der Liturgie des

⁷⁴ Ansprache zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (8. Dezember 1962), 495. Im Folgenden werden die Seitenzahlen dieser Rede des Papstes im laufenden Text in Klammern angegeben.

⁷⁵ Vgl. H. DE LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses* (ThRom 6), Einsiedeln 1975, 270 (Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Deuxième édition revue et augmentée, Paris 1970).

⁷⁶ Ebd., 258.

⁷⁷ „Möge es Gott fügen, dass diese Früchte nicht nur von den Katholiken erkannt werden, sondern auch bei unseren getrennten Brüdern, die mit dem christlichen Namen ausgezeichnet sind, ja sogar bei den zahllosen Menschen, die noch nicht vom Licht Christi erleuchtet sind, die sich aber eines altehrwürdigen und wertbeständigen, von den Vätern ererbten Kulturgutes rühmen, ein Echo finden. Es gibt nichts, was diese vom Lichte des Evangeliums zu befürchten hätten.“ (498) In der Formulierung Johannes' XXIII. treten die der Kirche Christi gestuft zugehörigen Personengruppen hervor. Vgl. Vat. II, LG 14-16.

Alltags heraus, die den liturgischen Gottesdienst im „nachliturgischen“ Alltag fortführt. Der Verlauf und das Gelingen des Konzils hängen, so Papst Johannes, vom Gebet aller Christen für das Konzil ab: Das Gebet „soll ohne Unterlass verrichtet werden“ (vgl. 1 Thess 5,17).⁷⁸ Es soll durch Werke der Buße ergänzt werden. Ferner soll es durch eine christliche Lebensführung bereichert werden. All das biete die Garantie zur rechten Umsetzung der Dekrete des Konzils. Zweck der Lehre der Kirche ist also die Integration der Lehraussagen in das irdische Leben der Christen. Der Gedanke der Assimilation der Kirche und ihrer Einrichtungen in der Welt an die Lebensverhältnisse der Gläubigen hat eine Affinität zur Liturgie im Alltag nach der gottesdienstlichen Liturgie.⁷⁹

Das Verb, das die Intention des Papstes Johannes mit dem Konzil zutreffend zum Ausdruck bringt, lautet „feiern“⁸⁰ – ein Konzil wird gefeiert; alle Konzilien werden gefeiert. So lautete der Sprachgebrauch der Alten Kirche. Die Feier eines Konzils offenbart, dass die Leitung des Apostolischen Stuhles geistlicher Art ist und dass die Kirche „Lebenskraft“⁸¹ besitzt. Die Feier des Konzils ist, wie Papst Johannes im Rückgriff auf den Dichter und Laientheologen Prudentius (348 – nach 404) ausführt, ein Element des Siegeszugs Christi (vgl. 2 Kor 2,14) entlang der „Geschichte des Universums“.⁸² Das öffentliche Ziel der Kirche bestand nach Prudentius darin, die Völker der Erde, der „Ökumene“, während der Zeit der Völkerwanderung (Ende 4. Jh. bis Ende 6. Jh.) zur Zusammenarbeit in Gerechtigkeit aufzumuntern. Erläutert hat dieser Theologe aus der Frühzeit der

⁷⁸ Die Apostolische Konstitution „*Humanae salutis*“, 227. Zum Folgenden: ebd.

⁷⁹ Dazu in neuer Durchdringung unter dem Schlagwort „sakramentale Anthropologie“: W. W. MÜLLER, Zur sakramentalen Struktur christlicher Existenz, in: Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie (QD 246), hg. von E. ARENS, Freiburg i. Br. 2012, 125-148, 133-138. Zur kosmischen Dimension der Liturgie: E. PETERSON, Von den Engeln (1935), in: DERS., Theologische Traktate. Mit einer Einl. von B. NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 195-243; H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenntners, 1961 (2., völlig veränd. Aufl. der Erstausg. 1941) Trier ³1988, 313-330; S. BULGAKOV, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche. Übers. und eingel. von Th. BREMER (Sophia 29), Trier 1996, 197-210 (mit Anspielungen auf die Liturgie im Alltag nach der gottesdienstlichen Liturgie) (1932 gekürzt franz.: *L'Orthodoxie*; erstmals vollständig russ.: *Pravoslavie*, Paris 1964), Zur Liturgie nach der Liturgie: J. SCHELHAS, Identität – aus Gottes Gegenwart gewebt, in: TThZ 123 (2014) 123-132, 129f.

⁸⁰ Vgl. die Apostolische Konstitution „*Humanae salutis*“, 227; Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, 480; Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, 482. 489f.; Ansprache zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (8. Dezember 1962), 494; vgl. 499.

⁸¹ Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, 482.

⁸² Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, 480.

Kirche Europas das ekklesiale Ziel unter Berufung auf Paulus und Petrus, die beiden unterschiedlichen Apostel: Während Paulus für die Verkündigung des Evangeliums unter jenen Völkern berufen sei, die die Gottesbotschaft noch nicht kennen, sitzt Petrus auf der Lehrkathedra. Indem Petrus aufgrund der Autorität der Lehre dort sitzt „und die Pforten des Himmels öffnet und schließt“, der Papst fügt hinzu: „die Pforten öffnet [...] im gegenwärtigen Leben und für die Ewigkeit“ – was auf seine ebenso alte wie neue Akzentsetzung hindeutet –, sieht er das Bestreben seines Pontifikats vorgebildet.⁸³

Das Ereignis Konzil wird in einem Prozess gefeiert.⁸⁴ Ein einziges Mal oder ein für alle Mal zu einem bestimmten Zeitpunkt kann ein Konzil nicht gefeiert werden. Dies leitet Papst Johannes aus seiner christologischen Einsicht her, die besagt, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes, die inmitten der Welt in und mittels der Kirche schon angebrochen ist, „umfassend und genau die Arbeiten des Konzils“ bezeichnet.⁸⁵ Diese Wirklichkeit geht unaufhörlich ihrem Ziel entgegen. In die Vermittlungsfunktion der Kirche an die Welt möchte Papst Johannes die anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften hineinnehmen. Grund der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist „die Fortsetzung oder besser die kraftvollere Erneuerung der Antwort der ganzen Welt auf das Vermächtnis des Herrn“, welches der Sendungsauftrag des Auferstandenen bis zur Vollendung der Welt (vgl. Mt 28,19-20) enthält. Insofern die Antwort der Kirche liturgisch geformt wird und in der kirchlichen Praxis in einen ebenso weiten wie komplexen liturgischen Zusammenhang gestellt ist, kann der Term „feiern“ zur Verdeutlichung der Tätigkeit des Konzils theologisch verständlich gemacht werden. Die Wendung „ein Konzil feiern“ bezeichnet eine iterative (= wiederholende) Aktionsart.

Im Sichversammeln des Konzils und in dessen Sitzungen vollzieht die Kirche sich selbst. Der Selbstvollzug der Kirche ereignet sich *als Konzil* in einem Alltag nach der Liturgie des Sakraments. Als Konzil stellt die Kirche den Lebensreichtum Christi in der Kirche dar.⁸⁶ Wie die Kirche als Ganze in der Zeit im Namen Christi handelt und sich vollzieht, konstituiert sich auch das Konzil in und aus

⁸³ Ebd., 481.

⁸⁴ Es ist keineswegs leicht, die Termini Ereignis und Prozess separat und in ihrer Interferenz exakt zu bestimmen. Beiden haften in einem theologischen Verstehen Momente der Integration und der Desintegration an. Vgl. Art. Ereignis, in: EPhW 1 (1980), 568; Art. Prozess, in: EPhW 3 (1995), 385-387; R. SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg / München 1995, 318-320 (Ereignis).

⁸⁵ Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, 476.

⁸⁶ Vgl. die Apostolische Konstitution „*Humanae salutis*“, 226.

den Sakramenten, die Stundenliturgie einbezogen. Denn das Konzil in seinem christologischen Sinn, Werkzeug für das Reich Gottes zu sein, ist Papst Johannes zufolge die Kirche in ihrer Praxis inmitten der Welt – in ihrer „Lebenskraft nach innen“ und „in ihren Lebensäußerungen nach außen“.⁸⁷ Hier wie dort ist die Assimilation der *Lehre* der Kirche, die das Konzil situationsbezogen darlegt, in das *Leben* der Menschen in der Welt nach der Einsicht dieses Papstes unabdingbar.

Dass Konzilstexte auch in der Relecture zum gegenwärtigen Zeitpunkt „gefeiert“ werden, erfordert im vernünftigen theologischen Denken eine gewisse Anstrengung. Autoritative Texte werden insoweit gefeiert, als das Ereignis Konzil selbst, das einen Prozess auslöst, beim Wiederlesen der Beschlüsse anamnetisch vollzogen wird. Analog zur Lebenshingabe Jesu, die in jeder Eucharistie anamnetisch gefeiert wird, wird das Ereignis Konzil beim erneuten Lesen der Texte vergegenwärtigt und in diesem Sinn gefeiert. Das Konzil wird an die jeweils gegenwärtige Zeit assimiliert, angepasst, es wird „verheutigt“. Für diesen wesentlichen Aspekt der Konzilsidee des Papstes Johannes gebraucht die Reflexion den Term „Aggiornamento“, um damit den Prozess des Heutigwerdens der Kirche (bzw. des Konzils) zu bezeichnen. Was beim erneuten Lesen der Texte mit den Lesern geschieht, drückte einst der Psalmist in seiner „einfachen“ Erfahrung des Glaubens so aus: „Dies sei aufgeschrieben für das kommende Geschlecht, damit das Volk, das noch erschaffen wird, den Herrn lobpreise.“ (Ps 102,19) Die Konzilsbeschlüsse werden in unseren Tagen neu gelesen, damit die Kirche, die alle Gläubigen sind, Gott lobt, ehrt und feiert.

(3) Das Konzil ist Papst Johannes zufolge Selbstdarstellung und Selbstvollzug des bischöflich-kollegialen Lehramtes. Dieses Lehramt soll in seiner pastoralen, evangelisierenden Art zum Tragen kommen; „es soll, indem es den Irrtümern, den Notwendigkeiten und Chancen unserer Zeit Rechnung trägt, durch dieses Konzil allen Menschen auf Erden [und nicht allein den katholischen Christen; J.S.] in außerordentlicher Weise vorgestellt werden“⁸⁸. Jedes Konzil hat somit immer einen zeitgeschichtlichen Sinn. In den „neuen Verhältnisse[n] des modernen Lebens“ (485) soll die Kirche nach dem Willen des Papstes „einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen“ (484). Durch solche kontingenten Verhältnisse hindurch, nicht an der Welt vorbei und nicht ohne die Welt, will die Kirche den Weg weisen und ihr Lehramt als Lehrerin der Men-

⁸⁷ Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, 477.

⁸⁸ Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, 482. Im Folgenden werden die Seitenzahlen dieser Rede des Papstes im laufenden Text in Klammern angegeben.

schen fungieren. Konzilien „lenken das Leben der einzelnen Menschen wie der Familien⁸⁹ und der Gesellschaft auf rechten Pfaden. Sie erwecken und stärken geistliche Kräfte und richten die Herzen beständig auf die wahren und ewigen Güter.“ (483) Die Ausrichtung der Katholiken, der Christen und möglichst aller Menschen auf die Eschata ist Papst Johannes ein ernstes Anliegen, das er mit dem Konzil verflucht. Die Kirche werde „durch eine angemessene Erneuerung und durch eine weise Organisation wechselseitiger Zusammenarbeit“ erreichen, „dass die Menschen, Familien und Völker sich mehr um die himmlischen Dinge sorgen“ (484).

Die oberste Sorge des päpstlichen Lehramtes sowie des zweiten Konzils im Vatikan erstreckt sich auf den Schutz und auf die Verbreitung der Lehre der Kirche. Das Lehramt hat eine doppelte Aufgabe, die darin besteht, das Überlieferungsgut in der Zeit substanziell „mit wirksameren Methoden zu bewahren“ und es zugleich in der Zeit anwendungsorientiert „zu erklären“, in der Kultur einer Gesellschaft zu bewähren. Papst Johannes zufolge ist die Lehre dasjenige, das „den ganzen Menschen umfasst“, das ihm abverlangt, die Erde als Pilger zu bewohnen, und das ihn anhält, sich auf sein ewiges Ziel hin auszurichten (485). Deshalb darf sich die Kirche nicht von der Wahrheit Christi abwenden. Sie muss indes „auch der Gegenwart Rechnung tragen“ und den „flüchtige[n] Zauber des Irdischen“ wertschätzen (486). Der Papst erkennt das Wirken Gottes in der Gegenwart in neuen Umweltbedingungen, in neuen Lebensverhältnissen und in den neuen Wegen, die das Apostolat der Gläubigen gefunden hat (vgl. ebd.). Papst Johannes hält es vor dem Hintergrund der geistigen Strömungen der Gegenwart für unumgänglich, die weitläufige Lehre der Kirche neu zu durchforschen, neu unter Mühen sich anzueignen. Was er sagt, ist mehr als fünfzig Jahre später noch immer ebenso aktuell wie damals:

„Heute ist es wahrhaftig nötig, dass die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein neues Bemühen angenommen werde. Heiter und ruhigen Gewissens müssen die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des I. Vatikanums hervorgehen, daraufhin genau geprüft und interpretiert werden. Es muss, was alle ernsthaften Bekenner des christlichen, katholischen und apostolischen Glaubens leidenschaftlich erwarten, diese Lehre in ihrer ganzen Fülle und Tiefe erkannt werden, um die Herzen vollkommener zu entflammen und zu durchdringen. Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu ge-

⁸⁹ Es fällt auf, dass Papst Johannes die Familie in dieser Aufzählung als Sozialkörper in der Welt betrachtet. Den Begriff gebraucht er hier und andernorts nicht im sakramententheologischen Kontext der Ehe.

horchen ist, muss so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt.“
(487)⁹⁰

Papst Johannes lehrt die Unterscheidung von dogmatischer Lehraussage und ihrem sprachlichen Ausdruck, wobei Sinn und Bedeutung einer Aussage gewahrt bleiben müssen. Er erahnt die Mühe und das Ringen all derer, die mit der Interpretation der Lehre befasst sind, um der Lehre in einer Zeit zu einem geeigneten Ausdruck zu verhelfen. Johannes XXIII. legt mit seinen Anweisungen zu einer „vorwiegend“ pastoralen Lehrverkündigung (ebd.) ein theologisches Programm vor, das mit dem Abschluss des Konzils längst nicht abgeschlossen ist. Sein filigranes und umsichtiges Programm methodologisch in einen Widerspruch von „dogmatisch“ oder „pastoral“ hineinzuzwängen, wäre absurd. Ebenso absurd ist die bis in die jüngste Zeit hinein geführte theologische Diskussion um den entweder dogmatischen oder pastoralen Charakter des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁹¹

Was die Rede von der pastoralen Lehrverkündigung bedeutet, verlangt noch eine weitere Erklärung: Die Kirche legt ihre Lehre dar, indem sie diese erläutert: „Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen.“ Nach wie vor obliegt der Kirche die Aufgabe, „die ungewissen Meinungen der Menschen“ (ebd.) sowie Irrtümer abzuwehren. Die Kirche widersteht, sie weist zurück bzw. verurteilt⁹² (reprobare, nicht: damnare = schuldig sprechen, verdammen) Irrtümer, wendet sich jedoch Irrenden „lieber“ mit dem „Heilmittel der Barmherzigkeit“ zu, als die „Waffe der Strenge“ zu erheben, zumal die Irrenden selbst, worauf die Kirche vertraut, sich gegen die Irrtümer erheben (ebd.). Die Kirche baut auf die Selbsterkenntnis des Menschen und auf dessen Kraft zur Selbstüberwindung des Bösen. Johannes

⁹⁰ Vgl. den Hinweis auf eine der Gesamttenz des Textes entsprechende Ergänzung durch Bearbeiter; vgl. SIEBEN, *Katholische Konzilsidee* (s. Anm. 73), 305.

⁹¹ Vgl. K. SCHATZ, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, 329f.; C. BAUER, *Dogma und Pastoral. Konzilstheologische Anmerkungen zur Bischofssynode 2015*, in: *StZ* 140/233 (2015) 659-669, 659-663 (zu Dogma und Pastoral auf dem Konzil und in dessen Umfeld). – Zu Rezeption und Hermeneutik des Konzils: SIEBEN, *Katholische Konzilsidee* (s. Anm. 73), 407-421; J. SCHMIEDL, *Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *ThRv* 108 (2012) 3-18 (Forschungsüberblick); P. HÜNERMANN, *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: *ThQ* 191 (2011) 126-147; W. KASPER, *Erneuerung aus dem Ursprung. Zu Interpretation und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ* 41 (2012) 588-602 (Lit.); K. LEHMANN, *Das Konzil und seine Wirkungsgeschichte. Vortrag anlässlich der Festakademie „50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil“ am 24.09.2015*, online im Internet: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-169b-Vortrag-Kard.-Lehmann-Festakademie.pdf (Abruf: 18.10.2015).

⁹² Vgl. Vat. II, GS 21,1: die Zurückweisung des Atheismus.

XXIII. geht davon aus, dass der Mensch die Deformation des Gottesgeheimnisses, den Indifferentismus in Bezug auf Gott und Mensch, den Atheismus, eine solch radikale Autonomie, die auf die Absonderung von Gott zielt, den Hedonismus sowie die Ursachen und Gründe moderner Gewaltanwendung, Entzweiung und sozialer Ungerechtigkeit erkennt. Die Kirche hofft, jene Menschen mit der Glaubenswahrheit, die das sich selbst vollziehende Konzil wiederum zum Leuchten bringt, zurückzugewinnen, die die Gemeinschaft der Kirche verlassen haben.

Ein zentrales Element der pastoralen Lehrverkündigung der Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jh. ist die Einheit der Christen und der Menschheit. Die Fürsorge der Kirche für die gesamte Menschheit bezieht in der Rede des Papstes zur Konzileröffnung im Oktober 1962 implizit den später so bezeichneten interreligiösen Dialog und den Dialog mit Nichtglaubenden ein. Die universelle Fürsorge der Kirche für alle Menschen in der Welt rechtfertigt Papst Johannes mit dem Schriftwort 1 Tim 2,4 („[Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“) (vgl. 488). Nach der Auffassung des Papstes ist die Verpflichtung zur Ökumene, um die „sichtbare Einheit in der Wahrheit“ wiederherzustellen, ein Konstitutivum der Lehre der Kirche. Diese Lehre bindet das ordentliche Lehramt und sämtliche katholische Christen. Die katholische Kirche anerkennt die „reichen Früchte“ des Gebetes Jesu und der Kirche um die Einheit bei denen, „die von ihren Hürden getrennt leben“ (ebd.). Papst Johannes hegt jedoch keinen Zweifel daran, dass eine vorerst unvollkommene, (noch) nicht sichtbare Einheit der Kirche Christi schon erreicht ist. Er erläutert dies vermittels der Metapher des einen dreifachen Lichtes, in welchem in verschiedener Leuchtkraft die Einheit der Kirche erstrahlt:

„[1] die Einheit der Katholiken untereinander, die als leuchtendes Beispiel ganz fest bewahrt bleiben muss, [2] sodann die Einheit, die im Gebet und den leidenschaftlichen Erwartungen der vom Apostolischen Stuhl getrennten Christen besteht, wieder mit uns vereint zu sein, [3] und schließlich die Einheit der Hochachtung und Ehrfurcht gegenüber der katholischen Kirche, die ihr von anderen, noch nicht christlichen Religionen erwiesen wird.“ (Ebd.)

Man muss sich stets vergegenwärtigen, dass die Worte des Papstes vor einem Hintergrund ergehen, der – dogmatisch-theologisch betrachtet – von der Identität der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi ausgeht, und dass es außerhalb dieser sichtbar verfassten Kirche kein Heil gibt.

Den Papst schmerzt die Tatsache, wonach „bisher der größte Teil der Menschheit noch nicht von den Quellen der göttlichen Gnade lebt, die in der katholischen Kirche fließen“, wengleich alle Menschen durch Jesus Christus erlöst worden sind (488f.). Damit wendet er seine geistige Aufmerksamkeit von den

Menschen in den anderen Religionen zu den Nichtglaubenden. Die Einheit der „gesamte[n] christliche[n] Familie“ (488) und der Menschheit bildet entsprechend der Auffassung des Papstes „das notwendige Fundament [...] für eine Verähnlichung der irdischen mit der himmlischen Stadt“ (489). Der Grund der Assimilation der Kirche an die guten/schönen und gerechten, aber auch an die beschädigten individuellen und sozialen Weltverhältnisse ist die eifrige Mühe aller katholischen Christen um das Erkennen und Aufnehmen der Heilsbotschaft von den Menschen, von möglichst allen Menschen.

(4) Papst Johannes verknüpft seine Konzilsidee auch mit der Auswirkung sämtlicher Konzilsfrüchte auf die Kultur. Wirkung zeitigen nicht allein die Konzilsbeschlüsse in ihrer künftigen Anwendung; hinzu kommen der Glaubensakt, der den Konzilsvollzug bestimmt, sowie das gesamte Verhalten aus dem Gehorsam des Glaubens heraus, das die Teilnehmer nachdrücklich an den Tag legen sollen. Vermittels der Konzilsfrüchte gleicht die Glaubenserkenntnis sich die [!] Kultur an, zieht die Glaubenserkenntnis die Kultur zu sich heran und nimmt sie in sich auf, macht das Fremde zu einem Eigenen. Zugleich vermehrt die Kultur ihr Vermögen, die Glaubenserkenntnis zu bekräftigen. Das überlieferte und wertbeständige Kulturgut kann nach dem Verständnis des Papstes „viel beitragen zur Pflege und zur Entwicklung jener religiösen und kulturellen Werte“, die unter Christen und Nichtchristen gepflegt werden.⁹³ Die kulturelle Relevanz des Konzils wird sich in der Assimilation der kirchlichen Lehre sowie der bevorstehenden Beschlüsse des Konzils in die bestehenden Weltverhältnisse in der Kirche und in der Welt im Besonderen zeigen, darin konkrete Gestalt annehmen und spezifische Handlungsoptionen eröffnen. Hierfür müssen alle katholischen Christen arbeiten: die Bischöfe, die Priester und die anderen Kleriker, die Ordensleute und die Laien.

„Wenn jene Zeit gekommen sein wird, wird es darum gehen, in allen Bereichen des kirchlichen Lebens, den sozialen Bereich nicht ausgenommen, all das anzuwenden, was auf der ökumenischen Versammlung beschlossen worden ist und den Bestimmungen der Versammlung entsprechend in großmütiger Bereitschaft zu verwirklichen. Ein solches Werk, das in der Tat von großer Bedeutung ist, verlangt von den Bischöfen, dass sie sich um die Verkündigung der gesunden Lehre und um die Durchführung der Konzilsbeschlüsse besonders nachdrücklich bemühen. Um das zu erreichen, muss die Hilfe des Klerus und der Ordensleute in Anspruch genommen werden, ebenso die Mithilfe der Laien jeweils entsprechend den Aufgaben und Fähigkeiten eines jeden einzelnen“ – aller Gläubigen (498).

⁹³ Ansprache zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (8. Dezember 1962), 498. Im Folgenden werden die Seitenzahlen dieser Rede des Papstes im laufenden Text in Klammern angegeben.

Wenn Papst Johannes die kulturelle Relevanz des Konzils sodann mit seiner Vision von „jene[m] heißersehnte[n] ,neue[n] Pfingsten“ verflucht (ebd.), bringt er damit zum Ausdruck, dass ein neues Sein der Kirche ihr Handeln in der Welt „in der Kirche“ und „um die Kirche herum“ unter der Anleitung des Heiligen Geistes⁹⁴ bestimmt. Die Erneuerung eröffnet der Kirche komparative Handlungsmöglichkeiten, die der Papst auch sprachlich steigernd markant zum Ausdruck bringt:

Der Heilige Geist wird „die Kirche mit größerer geistiger Kraft erfüllen und ihre mütterliche Sorge und ihre heilbringende Kraft in allen Tätigkeitsbereichen besser zur Geltung bringen [...]. Dann wird das Reich Christi auf Erden einen neuen Aufschwung erfahren. Dann endlich wird auf dem Erdkreis heller und vernehmbarer die Frohbotschaft von der Erlösung des Menschen widerhallen in den höchsten Rechten des allmächtigen Gottes⁹⁵, in den Banden der Liebe zwischen den Menschen und der Friede, der auf dieser Welt den Menschen guten Willens versprochen worden ist, neu erstarben.“ (Ebd.)

Ziel der Erneuerung der Kirche vermittels des Konzils ist es, „der Menschheitsfamilie die heißersehnten Früchte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ zu bringen, die sie vom Konzil erwartet (499). Für den Papst besteht kein Zweifel daran, dass die Erneuerung der Kirche in dem Maß gelingt, als die Kirche ihre Assimilation an die Weltverhältnisse in der Haltung des Glaubens eifrig realisiert. Im Prozess der Assimilation orientiert sich die Kirche am Leitbild Israel: Ähnlich der Assimilation des biblischen Israel an die benachbarten Völker der Welt realisiert die Kirche in den Völkern die Assimilation des Evangeliums, das die Lehre der Kirche einschließt, an die Weltverhältnisse. Der assimilatorische Prozess ist für die Kirche eine „Lehrzeit“⁹⁶. Während dieser Zeit ist es unumgänglich, „unsere so sehr an die Welt von Raum und Zeit gebundene Einsicht zu verfeinern und sie allmählich, unter Mithilfe der Gaben des Heiligen Geistes, an die göttlichen Dinge zu gewöhnen“. Dies geschieht auch durch Assimilation. Nur „Unglückspropheten“⁹⁷ werden im Phänomen der Assimilation immer schon den Niedergang der Kirche Roms voraussagen.

(5) Es bleibt festzuhalten: Konzil ist Papst Johannes XXIII. zufolge ein Zweifaches: (a) Die Kirche verkündet Gott in der Welt. Sie tut dies in einer anspre-

⁹⁴ Vgl. Vat. II, PO 6,2; GS 21,5.

⁹⁵ Die Formulierung zielt offenbar auf das Wirken der Gnade Gottes an und in der menschlichen Natur.

⁹⁶ J. DANÉLOU, *Der Tempel. Zeichen der Gegenwart Gottes*, Frankfurt a. M. 1958, 98 (*Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu*, 1942). Das folgende Zitat 98f.

⁹⁷ Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, 484.

chenden Sprache, die sich ihres transzendenten Inhalts bewusst ist. Die Kirche ehrt Gott. Sie vernimmt Gottes Offenbarung im Wort, das Jesus Christus ist, und im Geist Gottes und antwortet mit ihrem Bekenntnis. Sie bringt Gott das Opfer des Lobes und Dankes für seine Gnade dar. Sie hofft für die Welt und für alle Menschen auf die Vollendung im Reich Gottes. (b) Die Kirche vollzieht sich selbst im Konzil. Sie stellt sich in der Welt dar. Sie sucht sich den Konstanten und Variablen des Menschseins in den kontingenten Weltverhältnissen anzupassen, ohne in ihnen aufzugehen. Die Kirche tut dies, indem sie ihr Zeugnis für Gott auf die Art des Menschen angleicht und in seine Weise in der Welt zu „überzeugen“, einprägt. Sie tut dies auf eine Art, die Menschen – als Kultur – in Zeichen lebendig ausdrücken. Die Kirche vollzieht sich selbst vermittels des Konzils in der Welt, um mit dem untrüglichen Kern ihrer Botschaft bei und mit den Menschen zu sein und von ihnen aufgenommen (vgl. Joh 1,12) zu werden.

6. Assimilation auf der Grundlage von Kritik und Anerkennung

(1) Das Pontifikat des Papstes Johannes XXIII. sucht „im“ Ende des „katholischen Milieus“ den Weg der Kirche in der Welt unter den kontingenten Verhältnissen der Zeit neu auszutarieren.⁹⁸ Papst Johannes XXIII. beginnt zu realisieren, was das Zweite Vatikanische Konzil später als „Autonomie der irdischen Sachbereiche“ anerkennen wird.⁹⁹ Er weiß, wie sehr Anerkennung Kritik – dem griechischen Wortsinn nach ist dies die Beurteilungskunst über eine Person oder Sache, wobei sich das Augenmerk auf das Aufzeigen von Fehlern richtet – voraussetzt. An sein „pastorales“ Verständnis von kirchlichem Handeln und von Konzil als kirchlichem Ereignis angesichts der Veränderung der Sozialform der Kirche in der Welt, die notwendig einen Umbau des theologischen Denkens mit sich bringt, führt ein provokantes Diktum Henri de Lubacs heran: „Jedesmal,

⁹⁸ Vgl. F. X. KAUFMANN / G. STACHEL, Religiöse Sozialisation, in: CGG 25, Freiburg i. Br. 1980, 118-164, bes. 132f.; W. KERN, Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt, in: HFT², Bd. 2, 221-250; K. GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br. 1992; SCHATZ, Allgemeine Konzilien (s. Anm. 91) 263-270; 329-332; O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg (1993) ⁵2001 (Neuausg.), 351-382; G. SIEGWALT, Das II. Vaticanum: zwischen Katholizismus und Katholizität, in: Conc(D) 48 (2012) 286-295. Aus der älteren Lit. in Hinblick auf das Verhalten des Papstes Johannes XXIII. ist noch immer aufschlussreich: E. PRZYWARA, In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, bes. 313-437; DERS., Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Suhard von Paris, Offenburg o. J. [1947]; J. DANIELOU, Die Zukunft der Religion, München 1969.

⁹⁹ Vgl. Vat. II, GS 36.

wenn die Menschheit ein Denksystem aufgibt, meint sie, Gott zu verlieren.“¹⁰⁰ Das Wirken dieses Papstes ist zwar darauf bedacht, ein geschlossenes System aufzugeben, aber um Gott aufs Neue zu gewinnen. Sein Dienst sucht *unter Beteiligung vieler* (Existenz in Partizipation), wie dies geschehen kann. Umgehend hat der Papst gesehen, dass der äußere Wandel der katholischen Kirche von Rom in den 1960er-Jahren paradigmatisch ausfallen würde und zugleich einen inneren Wandel der Menschen *zu starken Glaubenspersönlichkeiten* verlangt (Existenz in Stellvertretung). Papst Johannes hat seine Urteile gefällt, um den Wandel zu eröffnen und voranzutreiben. Ungeachtet des ungelösten Nebeneinander zweier Kirchenbilder bzw. Ekklesiologien, die in der späteren Reflexion mit den Stichworten „Autorität“ und „Communio“ charakterisiert werden,¹⁰¹ hat dieser Papst überdies mit dem Konzil gehandelt bzw. das weitere Handeln der Kirche in der Welt ermöglicht.

(2) Eine hermeneutische Reflexion über das systematisch-theologische Verständnis von Assimilation kann an den Termini „Kritik“ und „Anerkennung“ ansetzen und dabei die Erkenntnisse des Philosophen Richard Schaeffler (geb. 1926) für die dogmatisch-theologische Durchdringung dieser Termini mit dem Zweck der Applikation auf die Intention des Papstes Johannes XXIII. nutzen.¹⁰² Die Kirche ertastet ihren Weg in der Welt und durch die Welt „unterscheidend“, das meint in beständiger Unterscheidung der Geister, und „bejahend“, das meint in ebenso prinzipieller wie lauterer Zustimmung zur Welt. Die beiden Attribute in Bezug auf die Welt „unterscheidend“ und „bejahend“ beschreiben den Habitus der Kirche in der Welt. Die trinitarisch-christologische Offenbarungserkenntnis legitimiert diese Weltattribute der Kirche. Der somit hoffnungsvoll ausgestaltete Weg der Kirche in der Welt führt Schaeffler zufolge zwischen den Gräben des Dogmatismus auf der einen und des Skeptizismus auf der anderen Seite hindurch. Weil die Kirche die Not beider Theorien erfahren hat, begreift sie die Assimilation als „den einzigen [Weg], der übrig gelassen

¹⁰⁰ H. DE LUBAC, *Auf den Wegen Gottes*, Freiburg i. Br. 1992 (deutsche Neuausgabe; franz.: *Sur les chemins de Dieu* 1956/1983), 143.

¹⁰¹ Vgl. H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums*, in: *ThQ* 160 (1980) 277-294.

¹⁰² Vgl. R. SCHAEFFLER, *Kritik und Anerkennung*, in: *CGG* 21, Freiburg i. Br. 1980, 107-138. Schaeffler bietet eine prägnante biblisch-theologische Bestimmung von „Kritik“ und „Anerkennung“: „Kritik‘ [...] ist [...] der Mit- und Nachvollzug jener göttlichen Solidarität mit der Welt, die den Unheilszustand dieser Welt zugleich offenbar macht und überwunden hat.“ – „Anerkennung [...] ist das Zutrauen in die gerechtmachende Macht der göttlichen Gerechtigkeit, ja der Mit- und Nachvollzug ihres Wirkens im Dienst an der Rettung der Welt.“ (137)

war¹⁰³. Assimilation ist ein historisches Phänomen. Weil die Assimilation sich historisch versteht, schauen ihre „Anhänger auf ihre Gegner herab, wie der durch schmerzliche Erfahrung gereifte Mann auf unreife Jugendliche, die sich zu ihrem eigenen Schaden weigern, aus seiner Erfahrung zu lernen“. Die Anhänger der Assimilation „sagen ihren Gegnern voraus, dass sie die Krisis der Vernunft[, die in der Kirche aus der Abwehr von Dogmatismus und Skeptizismus herrührt; J.S.] noch vor sich haben und ihr, wenn sie eintritt, orientierungslos verfallen werden, weil sie sich weigern, die Erfahrung derer zu nutzen, die die gleiche Krise schon durchlitten und aus ihr einen Ausweg gefunden haben.“¹⁰⁴ Die vernünftige Beurteilung der Assimilation bleibt ambivalent. Bei der Assimilation der Kirche an die Weltverhältnisse gibt es in der Praxis nicht den einen richtigen Vollzug und die vielen anderen falschen Vollzüge. Der Prozess der Assimilation ist Wagnis und Probe „in den Dynamiken der Macht, der Angst und des Begehrens“¹⁰⁵. „Niemand ist so waffenlos exponiert wie“ der Mensch, „der Heilige zu Gott hin, niemand deshalb so bereit, auch von jeder Angst überschwemmt“¹⁰⁶, von jedem Begehren gefangen und von der irdischen Macht der Kirche korrumpiert zu werden. Der Prozess der Assimilation ist zugleich Inkulturation, ist „Welteröffnung“¹⁰⁷. „Ein Eingehen auf starke Veränderungen des Kontextes bedeutet nicht ohnmächtige Selbstausslieferung an eine dumpfe Logik der Anpassung.“¹⁰⁸ Während die Kirche die urchristliche, reichskirchliche, staatskirchliche und volkskirchliche Sozialgestalt überwunden hat,¹⁰⁹ sucht sie auf dem derzeitigen Weg der Assimilation ihre weltkirchliche Form zu finden. Dabei benötigt sie so viel Verstand, dass sie erkennt, was sie meiden sollte.¹¹⁰

¹⁰³ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft A XII, in: DERS., Werke in sechs Bänden, hg. von W. WEISCHEDL, Darmstadt 1998, Bd. 2, 13.

¹⁰⁴ SCHAEFFLER, Kritik und Anerkennung (s. Anm. 102), 118.

¹⁰⁵ J. WERBICK, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010, 209.

¹⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, Der Christ und die Angst, (1951) Trier 1989, 95.

¹⁰⁷ WERBICK, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre (s. Anm. 105), 209.

¹⁰⁸ K. HILPERT, „Mit der Tradition im Einklang“. Über Berechtigung und Missverständnisse einer theologischen Denkform, in: MThZ 60 (2009) 271-283, 283.

¹⁰⁹ Zum Wandel im frühen Christentum: F. DÜNZL, Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung, Freiburg i. Br. 2015. Es lohnt sich, die Verhaltensfaktoren des frühen Christentums im Hinblick auf die Kirche im 21. Jh. neu zu durchdringen. Dies im Licht der Einsichten des Papstes Johannes XXIII. zu tun, verspricht einen Erkenntniszuwachs.

¹¹⁰ Vgl. R. SCHRÖDER, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i. Br. 2008, 224.

(3) Die Assimilation der Kirche an die Weltverhältnisse einer Zeit ist aus theologischer Einsicht heraus jedoch ohne jede Alternative. Wenn Papst Johannes XXIII. die offenbarungstheologische Dimension der Kirche am Punkt des Konzils insoweit herausstellt, als er das Konzil wie auch die Kirche von ihrer liturgischen Relevanz her versteht, dann muss sich die Kirche um den Preis von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der ihre göttlich-menschliche Identität essenziell berührt, an die Weltverhältnisse assimilieren; dann muss sich die Kirche inmitten der Welt, bis in den letzten Winkel der Welt hinein, mit dem Zeugnis für das Evangelium arrangieren, das das aktive Eintreten für den Frieden auf Erden, für umfassende Freiheit für alle Menschen und für soziale Gerechtigkeit in der Zeit einschließt. Man fügt heute hinzu: dann muss die Kirche „die Sorge für das gemeinsame Haus“ der Schöpfung sozial teilen und sich global auch ökologisch um die Bewahrung der Schöpfung kümmern. Indem sich Konzil und Kirche, letztere immerfort, um die Regulierung der irdischen Dinge, der gemeinsamen irdischen Dinge aller Menschen, abmühen, realisieren sie ihre Sendung „von oben“ und ihr sakramentales Werkzeugsein in den Verhältnissen „unten“. Die Sendung in die Welt kann christologisch-schöpfungstheologisch so begründet werden: „Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit, ohne deswegen dessen Autonomie zu beeinträchtigen.“¹¹¹

Die Sendung in die konkreten Weltverhältnisse kann zugleich liturgiethologisch artikuliert werden. Nach Karl Rahner ist die gefeierte Liturgie kein gottesdienstlicher Vollzug der Kirche in weltferner Erhabenheit oder Innerlichkeit, sondern ein Geschehen mitten in der Welt: Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist „nicht [...] eine seltsame, ausgesparte Sonderregion im profanen Leben“ und damit nicht nur „göttliche Liturgie *in* der Welt“, sondern „göttliche Liturgie *der* Welt“ und damit „Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist“.¹¹² Liturgie ist nicht allein Gottesdienst in der Welt, sondern auch und zuerst Gottesdienst der Welt. Das „gefeierte“ Konzil, von dem Papst Johannes gesprochen hat, kommt erst an sein Ziel (τέλος), wenn es die irdische Wirklichkeit berührt, durchformt und mit ihr „in Hinblick auf Christus und die Kirche“ (Eph 5,32) einen Bund eingeht.

Die Sendung der Kirche kann überdies anthropologisch ausgemessen werden. Die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen praktizieren Christen immer im abgeblendeten Licht Gottes. Die Liebe des Menschen steht in Anfechtung. Sie

¹¹¹ PAPST FRANZISKUS, Enzyklika „Laudato si“, Nr. 99.

¹¹² K. RAHNER, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 14, Zürich 1980, 227-237, 237.

kennt Verzagtheit und Furcht. Das letzte Gelingen ist ihr verheißen und wird in den Sakramenten antizipiert. Die Einschüchterung der Liebe des Menschen verdunkelt die Erkenntnis und Erfahrung der Heiligkeit der Kirche in der Welt.¹¹³ Die Beschaffenheit der Liebe des Menschen wirkt auf den Vollzug der Assimilation der Kirche an die Weltverhältnisse ein. Untrüglich ist jedoch die Verheißung des Sieges Christi für die Liebe des Menschen und, entsprechend, für die Assimilation der Kirche an die Weltverhältnisse. Das scheinbare Scheitern, die Enttäuschung und die Vorläufigkeit aller Assimilation, ohne die sie in der Welt nicht leben kann, wird die Kirche „gelassen und getrost und tapfer aushalten in Jesus Christus“.¹¹⁴ Im Vollzug ihrer Assimilation an die Verhältnisse in der Welt beantwortet die Kirche die Frage nach der geschichtlichen Ausgestaltung ihres gestifteten Ursprungs. Die Kirche kommt nicht daran vorbei, die Synthese ihrer Dimensionen von innen und außen immerzu aufs Neue zu leisten.¹¹⁵ Die Assimilation gelingt der Kirche je eher, umso mehr sie den Gegensatz realisiert, dass sie in der Welt sich verwirklicht, aber nicht von der Welt ist.¹¹⁶

¹¹³ Vgl. Vat. II, LG 8,3-4.

¹¹⁴ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976 u. ö. (zit. nach der 6. Aufl. 1991 der Sonderausg. 1984), 386; neu als: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (SW 26), bearb. von N. SCHWERDTFEGER u. A. RAFFELT, Zürich / Freiburg i. Br. 1999 (mit Hinweis auf die Paginierung der Erstaufl.), 1-445, 377.

¹¹⁵ Vgl. A. ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i. Br. 2001, 196-203.

¹¹⁶ E. PRZYWARA treibt den Gegensatz zwischen „nicht von der Welt“ und „aber in der Welt“ mit der Formel „in und gegen“ auf die Spitze, um damit Stellung zur Zeit zu nehmen. Vgl. DERS., In und gegen (s. Anm. 98), 7 – Während der Drucklegung machte mich Kollege Leonhard Hell, Mainz, dem ich dafür herzlich danke, auf zwei neuere akademische Veröffentlichungen zu Papst Johannes XXIII. aufmerksam: J. WICKS, Vatican II Taking Hold of Its (and Pope John's) Council Goals, September 1962-May 1963, in: *Josephinum Journal of Theology* 19 (2012) 172-186; DERS., Tridentine Motivations of Pope John XXIII before and during Vatican II, in: *Theological Studies* 75 (2014) 847-862.

JOHANNES BRANTL

Psychisch kranke Menschen und der Auftrag christlicher Caritas*

Abstract: Against a backdrop of rising numbers of people affected by mental health issues in the last few years, this article reflects on the mission of Christian charity. In a first step it will be examined what are the essential characteristics of the special psychosocial situation of those affected in order to develop in a second step that type of theological ethical orientation which contributes to respecting the other in his or her otherness. Finally a field of activity is singled out where practising Christian charity seems to be particularly imperative: the area of working life.

1. „Fremde Welten“ – und doch näher als es scheint

Im biblischen Buch der Psalmen fragt der Beter: „Was ist der Mensch, dass du (Gott) an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (Ps 8,5) Diese Grundfrage nach dem Menschen, welche Theologie und Philosophie miteinander teilen, stellt den Schlüssel, den hermeneutischen Dreh- und Angelpunkt für jede weitere Reflexion in Sachen Ethik allgemein bzw. Caritasarbeit im Besonderen dar. Denn die Vorstellung von dem, was der Mensch ist, wie er seine Existenz deuten kann, wie er sich in seine Mit- und Umwelt eingeordnet weiß und sich schließlich in Beziehung zum transzendenten Grund seines Seins gesetzt sieht, bildet den wesentlichen Rahmen für ein moralisch qualifiziertes Denken und Handeln. Immer wieder neu gilt es zu fragen: Was ist der Mensch? Wer ist der Andere für mich? Wer will ich für den Anderen sein?

Insofern der Pastoraltheologe Rolf Zerfaß einst vom psychisch Kranken als dem „verschärften Menschen“¹ gesprochen hat, schließen sich hier noch weitere Fragen an: Trifft es zu, dass Frauen, Männer oder Kinder, die eine psychische Krankheit zu tragen haben, tatsächlich mehr als die meisten anderen Menschen Zeugnis von der existentiellen Wahrheit ablegen können, dass das menschliche Leben ungesichert, fragil, nicht einfach zu berechnen und zu planen ist, ja in vielerlei Hinsicht auch irritierend fremd, ein Rätsel, bleibt? Könnte es sein, dass gerade psychisch kranke Menschen oft verschärft jenen Erfahrungen ausgesetzt

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der am 7. Juni 2016 im Rahmen der Ringvorlesung zum 100-jährigen Bestehen des Caritas-Verbandes im Bistum Trier gehalten wurde.

¹ Rolf ZERFASS, Die psychisch Kranken als Herausforderung an Kirche und Caritas, in: Caritas (1982), 17-31, hier 28.

sind, welche die übrigen Mitglieder der modernen Gesellschaft im Getriebe des Alltags leichter ausblenden oder überspielen können: Erfahrungen von Einsamkeit, Lebensangst, Überforderung, Diskrepanz und Minderwertigkeit?

An dieser Stelle darf nicht übersehen werden, dass es sich beim Problem „psychische Krankheit“ keineswegs um ein Randthema handelt; vielmehr betrifft es weite Teile der modernen Gesellschaft. Zwar gibt es keine allgemein akzeptierten und umfassend differenzierten Kriterien zur genauen Charakterisierung bzw. Eingrenzung krankhafter psychischer Merkmale – so wie auch ganz allgemein keine allseits befriedigende Definition von Gesundheit und Krankheit existiert. Die Grenzen zwischen „nicht mehr gesund“ und „noch nicht krank“ lassen sich nicht trennscharf festlegen, weshalb auch niemand exakt in Zahlen angeben kann, wie viele Menschen tatsächlich von einer „psychischen Erkrankung“ betroffen sind. Das Bundesgesundheitsministerium und die Bundesärztekammer gehen allerdings davon aus, dass fast jeder dritte Mensch in Deutschland im Laufe seines Lebens an einer behandlungsbedürftigen psychischen Erkrankung leidet und rund zehn Prozent der Fehltag bei den Berufstätigen auf entsprechende Krankheitsbilder zurückzuführen sind.² Doch nicht nur in Deutschland stellen Erkrankungen der Psyche seit den letzten Jahren einen immer größeren Anteil im ärztlichen Diagnose- und Behandlungsspektrum dar; weltweit zählen Psychosen, Depressionen, bipolare Störungen, Schizophrenien, Angst- oder Zwangsstörungen zu den häufigsten Erkrankungen.

„Irren ist menschlich“³ lautet sinnigerweise der Titel eines weit verbreiteten Lehrbuchs der Psychiatrie und Psychotherapie, in dem es vor allem auch um die Kernfrage geht, mit welcher Haltung sich Menschen den verschiedensten Formen psychischer Beeinträchtigung und Krankheit annähern. Und nicht ohne Grund legt bereits der Titel des genannten Lehrbuchs nahe, dass die Möglichkeit, psychisch krank zu werden, jeden aktuell Gesunden genauso betrifft wie die Möglichkeit, einen Herzinfarkt zu bekommen oder an Darmkrebs, Arthrose, Parkinson etc. zu erkranken. Manche Vorbehalte und Unsicherheiten der Gesunden gegenüber ihren psychisch kranken Mitmenschen sind vermutlich auch darauf zurückzuführen, dass niemand gerne mit der Fragilität der eigenen Gemütsverfassung konfrontiert werden möchte, dass keiner sich durch die auffälli-

² Vgl. <http://www.bmg.bund.de/glossarbegriffe/s/seelische-gesundheit.html> (zuletzt aufgerufen am 29.06.2017) und <http://www.bundesaerztekammer.de/aerzte/versorgung/arbeitsmedizin/symposium-mitten-im-arbeitsleben-trotz-psychischer-erkrankung/> (zuletzt aufgerufen am 29.06.2017).

³ Klaus DÖRNER u. a., Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie, Bonn ²³2015.

gen Verhaltensweisen der Anderen daran erinnern lassen möchte, wie sehr oft der „ganz normale Wahnsinn“ der modernen, alltäglichen Lebenswirklichkeit tatsächlich zum „Verrückt-werden“ ist.

Die folgenden Überlegungen dieses Beitrags, der sich mit dem Auftrag christlicher Caritas im Kontext der besonderen Herausforderungen einer psychischen Erkrankung befasst, untergliedern sich in drei größere Etappen: Zunächst liegt es nahe, die besondere psycho-soziale Situation jener Menschen, die auch heute noch im Volksmund schnell als „seltsam“, „schwierig“ oder „verrückt“ klassifiziert werden, wenigstens in ihren wichtigsten Merkmalen ins Auge zu fassen. In einem weiteren Schritt gilt es, jene theologisch-ethische Orientierung in den Blick zu nehmen, die dazu beiträgt, den jeweils anderen in seinem Anderssein zu achten, ihn zu respektieren, gegebenenfalls von ihm mehr Menschlichkeit zu lernen und umgekehrt ihn in seinem Mensch-Sein zu unterstützen und zu fördern. Und drittens soll das Handlungsfeld „Arbeitsleben“ beleuchtet werden, in dem nicht zuletzt der Einsatz christlicher Caritas für psychisch kranke Menschen sehr konkret wird.

2. Psychische Krankheit: Erfahrungen und Deutungen

a) Vom Eindruck, in das „normale“ Leben nicht zu passen

Nach wie vor ist die Diskussion um den Krankheitsbegriff in der Psychiatrie weit von einer befriedigenden Lösung entfernt. Auch die Strategie der Weltgesundheitsorganisation (WHO), den Begriff „psychische Krankheit“ durch die vermeintlich offenere Bezeichnung der „psychischen Störung“ zu ersetzen, vermag das bereits erwähnte Problem einer schlüssigen Abgrenzung von bloßen Auffälligkeiten im Alltag gegenüber einem klinisch manifesten Verhalten oder psychischen Syndrom nicht wirklich zu beheben.⁴ Letzen Endes ist wohl dem Arzt und Philosophen Karl Jaspers zuzustimmen, wenn er in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“, die auch heute noch als psychiatrisches Standardwerk angesehen wird, Folgendes schreibt:

„Was krank im allgemeinen sei, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte, als vom Urteil der Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise. Das ist bei der großen Masse der körperlichen Krankheiten nicht merkbar, bei den Krankheiten der Psyche aber sehr. Derselbe seelische Zustand führt den einen

⁴ Vgl. Wolfgang VOLLMOELLER, Was heißt psychisch krank? Der Krankheitsbegriff in Psychiatrie, Psychotherapie und Forensik, Stuttgart / Berlin / Köln 2001, 23.

unter dem Titel krank zum Nervenarzt, den anderen unter dem Titel Schuld, Ver-sündigung in den Beichtstuhl.“⁵

Ob nun die leeren Beichtstühle der gegenwärtigen Zeit in einem wesentlichen Zusammenhang damit stehen, dass sich die Häufigkeit von Diagnosen und die Behandlungsrate psychischer Erkrankungen im modernen Gesundheitswesen mehren, sei einmal dahingestellt. Wahrscheinlich verhält es sich aber so, dass insgesamt nicht unbedingt von einer realen Zunahme psychiatrischer Krankheitsbilder, die medizinisch-therapeutisch behandelt werden müssten, auszugehen ist. Vielmehr liegt es an einer erhöhten Sensibilität für das Phänomen „psychische Krankheit“ sowohl bei den Betroffenen als auch bei den Allgemeinärzten, wenn entsprechende Leiden in der gegenwärtigen Zeit häufiger als früher erkannt und therapiert werden. Wobei freilich nicht auszuschließen ist, dass gelegentlich auch die Gefahr einer Überdiagnostizierung besteht, indem Arbeits- und Lebensprobleme mit einer psychiatrischen Diagnose versehen werden, ohne dass tatsächlich eine ernsthafte psychische Erkrankung vorliegt.⁶ Es ist hier nun freilich nicht der Ort, näher auf den fachwissenschaftlichen Diskurs einzugehen, der innerhalb der klinischen Psychologie bzw. Psychiatrie im Einzelnen über den Krankheitswert von insgesamt weit über 500 psychischen Störungen geführt wird, welche die „International Classification of Diseases“ (ICD-10) der Weltgesundheitsorganisation auflistet. Wichtiger erscheint mit Blick auf das Thema dieses Beitrags vielmehr die Frage, was zu einer psychischen Erkrankung führen kann und mit welchen besonderen Herausforderungen die Lebenssituation psychisch kranker Menschen gegenwärtig verbunden ist.

Zunächst darf als sicher gelten, dass die vielfältigen psychiatrischen Krankheitsbilder wie Psychosen, Depressionen, bipolare Erkrankungen⁷, Persönlich-

⁵ Karl JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* [1923], Berlin / Heidelberg⁹1973, 652.

⁶ Vgl. dazu u. a. die sicher nicht ganz unberechtigte Warnung des Medizinjournalisten Jörg BLECH vor einer Medikalisierung sozialer Probleme; in: DERS., *Die Psychofalle. Wie die Seelenindustrie uns zu Patienten macht*, Frankfurt a. M. 2014.

⁷ Bipolare Erkrankungen gehören zum Diagnosefeld der affektiven Störungen, das heißt, sie manifestieren sich in der Stimmung einer Person. Ist die Stimmung in einem übersteigerten Maße gehoben oder sind die betreffenden Personen über eine längere Zeit hinweg extrem energiegeladent, tatkräftig und euphorisch, ohne dass dafür ein nachvollziehbarer Grund besteht, spricht man von einer Manie. Ein emotionaler Zustand, der sich als lang anhaltende, äußerst niedergeschlagene Stimmung, verbunden mit Antriebsschwäche und dem Verlust von Freude und Interesse beschreiben lässt (Depression), bildet den Gegenpol zur Manie im Kontext einer bipolaren Störung. Liegt allein eine manische oder depressive Stimmung vor, ist von einer unipolaren affektiven Störung die Rede. Vgl. Matthias HAMMER / Irmgard PLÖSSL, *Irre verständlich. Menschen mit psychischer Erkrankung wirksam unterstützen*, Bonn 2012, 102f.

keitsstörungen sowie Angst- und Zwangsstörungen in aller Regel durch ein komplexes Ursachenbündel ausgelöst werden, in dem sowohl endogene als auch exogene Wirkursachen multifaktoriell zusammenspielen. Dementsprechend setzen die therapeutischen Maßnahmen meist multiperspektivisch an – d. h. im Zusammenspiel von pharmakologischen, psychotherapeutischen, sozialpsychiatrischen und gegebenenfalls auch neurochirurgischen Maßnahmen. Mit einem simplen Schema oder Modell lassen sich demnach die Fragen vieler Betroffener und ihrer Angehörigen nicht beantworten, warum gerade sie von dem Schicksal einer psychischen Krankheit betroffen sind und was sie vielleicht hätten tun können, um die Erkrankung zu verhindern. Lediglich einen ersten, ganz allgemeinen Anhaltspunkt können sogenannte „Verletzlichkeits-Stress-Modelle“ („Vulnerabilitäts-Stress-Modelle“) bieten, die zunächst im Rahmen der Erforschung von Schizophrenie entwickelt wurden, aber mittlerweile auch zur Klärung der Genese der meisten anderen Formen von psychischen Erkrankungen herangezogen werden.⁸

Ausgangspunkt dieser Verletzlichkeits-Stress-Modelle ist die Beobachtung, dass manche Menschen aufgrund biologischer Faktoren (z. B. genetische Veranlagungen, Erkrankungen der Mutter während der Schwangerschaft, Geburtskomplikationen, Einfluss von Drogen usw.) oder psychosozialer Ursachen (z. B. kritische Lebensereignisse, Traumata usw.) eine höhere Anfälligkeit für psychische Erkrankungen haben, als dies bei ihren Mitmenschen der Fall ist. Diese spezifische Verletzlichkeit/Vulnerabilität einer Person stellt die Ursache einer psychischen Erkrankung dar, welche dann allerdings meist erst im Zusammenwirken mit verschiedensten Formen und Intensitäten von Stressbelastungen zu akuten Erkrankungsepisoden führt. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass durchaus nicht nur unangenehme, sondern ebenso auch positive Ereignisse (z. B. eine neue Liebesbeziehung oder eine lang ersehnte Reise) als Stressoren wirken können. Insofern besteht also gar nicht die Möglichkeit, Stress im Leben völlig zu vermeiden. Aber selbst wenn dies tatsächlich möglich wäre, ließen sich wiederum negative Konsequenzen nicht ausschließen. Denn nicht nur eine Überforderung aufgrund von belastenden und aufwühlenden Lebensereignissen ist problematisch; auch eine dauernde Unterforderung führt letztlich zur Belastung für den menschlichen Organismus und kann psychische Krankheiten auslösen.⁹

Bei gesunden Menschen lässt sich demnach das Zusammenspiel von individueller Verletzlichkeit und Stressbelastung als ein immer wieder neu auszutarierendes Gleichgewicht beschreiben, als ein dynamischer Prozess, bei dem es da-

⁸ Vgl. ebd., 15-24.

⁹ Vgl. ebd., 19.

rauf ankommt, einerseits das individuell angemessene Belastungsniveau zu erkunden und andererseits sich in einem ständigen Wechsel von Anspannung sowie Entspannung und Erholung zu bewegen. Gelingt das Austarieren des Gleichgewichts auf Dauer nicht, erhärtet sich bei den Betroffenen der Eindruck, in das „normale Leben“ buchstäblich nicht mehr zu passen. Sie fühlen sich inmitten der Anforderungen des alltäglichen Lebens und erst recht in besonderen Belastungssituationen sehr viel schneller überfordert und zum Teil auch aus ihrer Sicht nicht steuerbaren Antrieben oder Schwächen ausgeliefert. Diese bedrückende Erfahrung, sich in gewisser Hinsicht wie eine Marionette oder ein fremdgesteuerter Roboter zu erleben,¹⁰ sich seiner selbst nicht wirklich sicher sein zu können, das Gefühl zu haben, kein vollwertiger, leistungsfähiger Mensch zu sein und den anderen zur Last zu fallen, verknüpft sich dann häufig noch mit der Vorstellung, von den Mitmenschen eigentlich ganz zu Recht distanziert oder gar ablehnend behandelt zu werden. Es sei ja in der Tat schwer – so denken und empfinden nicht wenige Kranke –, mit jemandem wie ihnen umzugehen.

An dieser Stelle zeigt sich sehr deutlich, dass psychisch kranke Menschen weit mehr als physisch Kranke die soziale Dimension menschlichen Leidens erleben¹¹ und dass man daher mit dem Berliner Sozialethiker Andreas Lob-Hüdepohl durchaus von einer „sozialen Inszenierung psychischer Erkrankungen“¹² sprechen kann, wobei freilich eine Inszenierung in diesem Sinne keiner offenen, sondern vielmehr einer subtil agierenden Regie folgt.¹³ Einer Regie, die keine gezielten Anweisungen gibt, sondern vielmehr als ein komplizierter Entwicklungsprozess aufzufassen ist, in dessen Verlauf die verschiedensten Beziehungen und Interaktionen zwischen einer psychisch kranken Person und ihrem sozialen Umfeld das jeweilige Krankheitsbild verstärken oder auch in seinen negativen Wirkungen verringern können.

¹⁰ Vgl. ebd., 54.

¹¹ Vgl. Rolf ZERFASS, Die psychisch Kranken als Herausforderung (s. Anm. 1), 18.

¹² Andreas LOB-HÜDEPOHL, Psychisch kranke Menschen – wie und was sie uns angehen, Vortrag im Rahmen des Landespsychiatrietages 2006 in Stuttgart. Manuskript des Vortrags unter: http://www.landespsychiatrietag.de/fileadmin/user_upload/pdf/LobHuedepohl_2006.pdf (zuletzt aufgerufen am 29.06.2017).

¹³ Vgl. Andreas LOB-HÜDEPOHL, Biopolitik und soziale Inszenierung von Behinderung, in: Konrad HILPERT / Dietmar MIETH (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i. Br. 2006, 234-254, hier 243.

b) Signaturen einer „sozialen Inszenierung“

Seit der berühmten „Psychiatrie-Enquête“¹⁴ im Jahr 1975, einem im Auftrag des deutschen Bundestages erstellten Expertenbericht zur Lage der Psychiatrie in Deutschland, hat sich in den vergangenen vier Jahrzehnten zweifellos sehr vieles mit Blick auf die Situation psychisch kranker Menschen zum Positiven hin verändert. Damals wurden nicht nur gravierende Defizite in der psychiatrischen Versorgung festgestellt, sondern auch zahlreiche Leitlinien und Forderungen etabliert bzw. erhoben, welche die humanen Grundbedürfnisse psychisch kranker Menschen sichern sollten. Wichtig erschienen seinerzeit vor allem eine differenzierte Aufklärung der Bevölkerung, die Umstrukturierung und Entflechtung großer psychiatrischer Krankenhäuser, der Aufbau eines gemeindenahen Versorgungssystems, die Förderung von Selbsthilfegruppen und sozialtherapeutischen Beratungsdiensten sowie ein Ende der Benachteiligung psychisch kranker Menschen gegenüber körperlich Kranken im System der allgemeinen Gesundheitsversorgung.¹⁵

Wesentliche Impulse zur Verbesserung der Lebensbedingungen psychisch Kranker gingen dabei auch vom Deutschen Caritasverband aus. Schon in den frühen sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts hatte Pater Bernhard Rüter, der damalige Leiter der Abteilung Gesundheitshilfe im Deutschen Caritasverband, in einem 10-Punkte-Katalog die besondere Verantwortung von Kirche und Caritas für sozialpsychiatrische Belange hervorgehoben und bereits 1970, also fünf Jahre vor der „Psychiatrie-Enquête“, stellte der Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes die Entwicklung einer gemeindenahen Betreuung von psychisch kranken Menschen als wesentliche Aufgabe der Caritas heraus.¹⁶

Ohne die bemerkenswerten Fortschritte im Bereich der medizinischen Psychiatrie und des allgemeinen Problembewusstseins für die speziellen Herausforderungen, die durch das Leben mit einer psychischen Erkrankung verbunden sind, schmälern zu wollen, wird man aber dennoch zugeben müssen, dass ein von manchen Vorurteilen bzw. Vorbehalten geprägtes Denken gegenüber psychischen Erkrankungen nach wie vor bei vielen Menschen festzustellen ist. Schmerzlich erleben es Betroffene immer wieder, wenn ihre Mitmenschen möglichst wenig mit ihnen zu tun haben möchten und zu ihnen auf Distanz gehen, als

¹⁴ Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, Bericht über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland – Zur psychiatrischen und psychotherapeutischen/psychosomatischen Versorgung der Bevölkerung (Drucksache 7/4200), Bonn 1975.

¹⁵ Vgl. ebd., 16-18.

¹⁶ Vgl. Heribert WELTER, Hilfe für psychisch kranke Menschen. Herausforderung für Staat, Gesellschaft und Kirche, in: Caritas 87 (1986), 49-53, hier 50.

hätten sie eine besonders gefährliche oder ansteckende Krankheit. Laut einer im Jahr 2011 in Deutschland durchgeführten repräsentativen Umfrage lehnte es fast ein Drittel der Befragten strikt ab, mit einem an Schizophrenie erkrankten Kollegen zusammenzuarbeiten.¹⁷ Und tatsächlich ist mehr als die Hälfte der Menschen mit chronisch psychischen Erkrankungen arbeitslos oder frühberentet – ein Sachverhalt, der sicher nicht immer nur der verminderten Leistungsfähigkeit oder Belastbarkeit des Kranken selbst zuzuschreiben ist.

Aus einer Studie der Technischen Universität München im Jahr 2014 geht zudem hervor, dass zwei Drittel aller wohnungslosen Menschen unter psychischen Erkrankungen leiden – und zwar waren die meisten von ihnen bereits in der Zeit vor dem Verlust ihrer Wohnung von einer entsprechenden Erkrankung betroffen.¹⁸ Neben ihren Krankheitssymptomen tragen psychisch kranke Menschen also ein deutlich erhöhtes Risiko, ihren Arbeitsplatz oder ihre Wohnung zu verlieren bzw. in prekäre Lebensverhältnisse zu geraten. Dies wiederum verstärkt noch einmal die Neigung der Gesunden, sie überdurchschnittlich oft mit Attributen wie „unzuverlässig“, „unordentlich“, „unbegabt“, „passiv“, „schwach“, „unberechenbar“, „aggressiv“ oder „gefährlich“ zu versehen.¹⁹

Nicht zu unterschätzen sind in ihrer unheilvollen Wirkung schließlich auch manch sensationsheischende Berichterstattungen in den Medien – mit Schlagzeilen nach dem Muster „Vergewaltiger flieht aus Psychiatrie“ oder „Mutmaßlicher Täter für fünf Jahre zu Unrecht in der Psychiatrie“. Wem sollte sich da nicht die Assoziation aufdrängen, dass „Psychiatrie“ etwas Suspektes, ein Sammelbecken für Gewalttäter mit gestörter Psyche ist? Kann es hier verwundern, wenn die nötigen Differenzierungen zwischen klinischer Psychiatrie und forensischer Psychiatrie bzw. Maßregelvollzug lediglich in Fachkreisen vorgenommen werden, kaum aber einer breiteren Öffentlichkeit vor Augen stehen?²⁰ Vor allem Patienten, die an Schizophrenie erkrankt sind, wird meist ein sehr hohes Gefährdungspotential unterstellt, obwohl nur etwa fünf Prozent der Menschen mit

¹⁷ Vgl. Psychiater fordern bessere berufliche Chancen für psychisch Kranke, in: Deutsches Ärzteblatt, Nachrichten vom 09.10.2014, dokumentiert unter: <http://www.aerzteblatt.de/nachrichten/60391> (zuletzt aufgerufen am 29.06.2017).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Volker FAUST, Der psychisch Kranke in unserer Gesellschaft: Was befürchtet der psychisch Kranke vom Gesunden – Was weiß der Gesunde vom psychisch Kranken? (Bd. I: Ein epidemiologischer Vergleich zwischen dem Meinungsbild der Allgemeinheit und dem der Betroffenen), Stuttgart 1981, 49f.

²⁰ Vgl. Arnim QUANTE, Vom Stigma der Psychiatrie, in: Deutsches Ärzteblatt 111 (2014), A 1952.

diesem Krankheitsbild Gewalttaten begehen – dies vor allem nach einem langen, ungünstigen Krankheitsverlauf sowie vielfachen stationären Aufenthalten.²¹

Die aufgewiesenen Signaturen einer sozialen Inszenierung lassen sich durchaus zutreffend mit der an sich paradoxen Begriffsverbindung „Mittendrin draußen“ auf den Punkt bringen, wie sie im Jahr 2002 als Titel für das damalige Caritas-Jahresthema „psychisch krank“ gewählt wurde. „Mittendrin draußen“ markiert wohl auch heute, 15 Jahre später, noch immer die Lebenssituation und Erfahrung vieler psychisch kranker Menschen recht genau: Einerseits werden sie zwar längst nicht mehr wie in früheren Zeiten an abgelegenen Orten bzw. in hermetisch geschlossenen Anstalten „verwahrt“, sondern sie leben mitten unter uns; andererseits werden sie aber eben doch wiederum in vielerlei Hinsicht auf Distanz gehalten, im sozialen Alltag benachteiligt und ausgegrenzt. Weil dem so ist, stellt die Art und Weise, wie eine zivilisierte Gesellschaft mit ihren psychisch kranken Mitgliedern umgeht, nicht allein ein zentrales Thema für die institutionalisierte Caritas dar. Vielmehr geht es hier durchaus um eine Probe aufs Exempel, wie weit bei jedem Einzelnen die christliche Liebe zum Nächsten reicht.

3. Theologisch-ethische Orientierung: im Verbund einer „solidarischen Karawane“

Der Redlichkeit halber darf an dieser Stelle nicht übergangen werden, dass die biblisch-christliche Tradition selbst über Jahrhunderte hinweg an gesellschaftlichen Phänomenen der Abwertung, Stigmatisierung und Ausgrenzung psychisch kranker Menschen wirkmächtig beteiligt war. Der Glaube an Dämonen sowie die Vorstellung, dass Krankheit eine Folge von Sünde sei, ließ zumal psychisch Kranke als von bösen Mächten und Gewalten Besessene oder durch und durch der Sünde verfallene, höchst zwielichtige Subjekte erscheinen. Nicht selten galten bereits Kinder mit auffallenden physischen Anomalien oder psychischen Störungen als sog. „Wechselbälger“, d.h. als von bösen Mächten gegen das gesunde Kind in der Wiege ausgetauschte, gleichsam vom Satan untergeschobene Wesen.²² Zweifellos traurig und erschütternd sind dieser dämonisierende Blick und seine fatalen Folgen für das Leben vieler Generationen psychisch kranker Menschen bis herauf in die jüngere Vergangenheit.

²¹ Vgl. Martina MERTEN, Psychisch Kranke: Gewalt als Hilferuf, in: Deutsches Ärzteblatt 100 (2003), PP 456f.

²² Vgl. Andreas LOB-HÜDEPOHL, Behindernde Bilder „versehrten“ Lebens – von der Notwendigkeit einer befreienden Theologie der Versehrten, in: Arndt T. MAY / Caspar SÖLING (Hg.), Gesundheit, Krankheit, Behinderung. Gottgewollt, naturgegeben oder gesellschaftlich bedingt?, Paderborn 2006, 65-81, hier 68.

Allerdings stellt es auch ein historisches Faktum dar, dass bereits im 12., 13. und 14. Jahrhundert christliche Spitäler mit eigenen Abteilungen für psychisch Kranke eingerichtet wurden²³ und zumal der Orden der Alexianer-Brüder sich ab dem 16. Jahrhundert vorrangig der Betreuung der sog. „Geisteskranken“ widmete, denen die Ordensbrüder in ihren Klöstern ein Zuhause gaben.

„Typisch, vor allem in den Klöstern der Alexianer in den südlichen Niederlanden und dem späteren Belgien, war die persönliche Beziehung zwischen Bruder und Patient. So war es [...] üblich, dass Brüder und Patienten gemeinsam die Mahlzeiten einnahmen und die Freizeit zusammen verbrachten.“²⁴

Unbestritten kommt vor allem der Philosophie der Aufklärung das Verdienst zu, dass psychische Krankheiten überhaupt als solche erkannt und psychisch Kranke entdämonisiert bzw. nicht mehr als unverständige oder gar wilde Tiere angesehen wurden. Aber zur Geschichte der Psychiatrie gehört ebenso die Tatsache, dass lange bevor der französische Psychiater Philippe Pinel (1745-1826) im Jahr 1793 angeblich als erster für die „Befreiung der Geisteskranken von ihren Ketten“ (im Pariser Spital Bicêtre) gesorgt hat,²⁵ es christliche Ordensleute waren – neben den erwähnten Alexianern sind noch die Lazaristen²⁶ und die Barmherzigen Brüder des Hl. Johannes von Gott²⁷ zu nennen –, die ihren psychisch kranken Zeitgenossen die Ketten abgenommen und sie als Kinder Gottes wahr- bzw. angenommen hatten.

Von fundamentaler Bedeutung war, ist und bleibt in diesem Zusammenhang, dass der Respekt vor der besonderen Würde jedes einzelnen Menschen das Denken und Handeln prägt. Auf die zu Beginn dieses Beitrags zitierte Frage in Psalm 8,5 „Was ist der Mensch, dass du (Gott) an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ setzt der Psalmist als Antwort: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ (Ps 8,6). Das christliche Verständnis der Menschenwürde gründet dabei vor allem in der biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit, verbunden mit der Überzeugung, dass der Mensch jenes Wesen ist, in dem Gottes Herrlichkeit im

²³ Vgl. Kurt HEINRICH, Psychiatrie, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm KORFF, Lutwin BECK u. Paul MIKAT, Gütersloh 2000, 76-94, hier 77.

²⁴ Léon VAN LIEBERGEN, Korrespondenz über die Gesundheitsorge, in: Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart (Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn), hg. von Christoph STIEGEMANN, Petersberg 2015, 579-580, hier 580.

²⁵ Vgl. Kurt HEINRICH, Psychiatrie (s. Anm. 23), 78.

²⁶ Gegründet als Ordensgemeinschaft vom Hl. Vinzenz von Paul im Jahr 1625.

²⁷ Anerkannt als Ordensgemeinschaft im Jahr 1571.

Rahmen der ganzen sichtbaren Schöpfung auf eine schlechthin ausgezeichnete Weise zur Darstellung kommt. Und noch etwas ist aus theologischer Perspektive für die Rede von der „Würde des Menschen“ ganz entscheidend: das Geschehen der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Denn in Jesus Christus hat Gott den Menschen und seine menschliche Natur in einmaliger Weise angenommen und bejaht. Kann es eine größere Bejahung der menschlichen Natur geben, als dass Gott selbst diese annimmt, mit allem was zu ihr gehört?

Der Mensch hat Würde; ihm entspricht es, um seiner selbst willen da zu sein und geachtet zu werden, wie dies der berühmte Philosoph der Aufklärung, Immanuel Kant, in der zweiten Unterformel seines „kategorischen Imperativs“, der sog. „Selbstzweckformel“, hervorgehoben hat: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner eigenen Person als in der Person, eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“²⁸ Dieses „Um-seiner-selbst-willen-da-sein“ gilt unabhängig davon, ob der jeweilige Mensch nun kraftstrotzend und erfolgreich im Leben steht oder ob er mit den Herausforderungen und Belastungen seines Daseins ohne die Unterstützung anderer kaum zurechtkommt. Zur Würde des Menschen gehört es ebenso, endlich zu sein, aufeinander angewiesen und der gegenseitigen Hilfe bedürftig zu sein. Menschen sind keineswegs nur und in erster Linie selbstbestimmte und eigenverantwortliche Individuen, sie sind ebenso Wesen der Beziehung und der Gemeinschaft, deren Würde darin besteht, dass sie sich der eigenen Kontingenz, d. h. ihrer Endlichkeit, ihrer individuellen Grenzen und Bedürftigkeit, bewusst sind.

Nimmt man diese soziale Einbindung und den damit verbundenen Auftrag zur Mitmenschlichkeit ernst, dann heißt das auch, immer wieder neue Formen der Solidarität zu entwickeln, die dem Einzelnen positiv dazu verhelfen, sein Leben in der modernen Gesellschaft gelingend zu gestalten. Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“²⁹ aus dem Jahr 2013 sehr anschaulich die Herausforderungen dargestellt, die darin liegen, mit anderen Menschen zusammen zu leben, einander zu begegnen und teilzuhaben am Leben bzw. am Glauben der anderen. Er spricht von dem Leitbild einer „solidarischen Karawane“³⁰ und davon, wie zielführend es für den an Jesus Christus glaubenden Menschen ist, aus sich selbst herauszugehen, um sich mit den ande-

²⁸ Immanuel KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 429.

²⁹ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2013.

³⁰ Ebd., Nr. 87.

ren zusammenzuschließen.³¹ Das Evangelium – so der Papst – lädt „uns immer ein, das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt.“³²

Bei der Einbindung in eine „solidarische Karawane“ geht es im Wesentlichen darum, die menschlichen „Lebensbeziehungen“³³ zu stärken, weil ein Individuum ganz und gar auf sich allein gestellt im Verlauf der abenteuerlichen, Kräfte zehrenden und mitunter gefahrvollen Reise des Lebens gar nicht überlebensfähig ist. Zu den Elementen solcher tragfähiger Lebensbeziehungen gehören insbesondere das Empfangen und das Weitergeben von Liebe, denn nur geliebt und liebend können Menschen ihre Identität finden und annehmen. Von wesentlicher Bedeutung ist es dabei, Möglichkeiten zum offenen Gespräch anzubieten, in dem Probleme, Sorgen und Ängste ohne Scheu artikuliert werden können. Und ebenso unabdingbar ist das Haben, Geben und Sich-Nehmen von Zeit, damit tatsächlich der eigene Lebensweg mit dem Weg des anderen zu einem gemeinsamen Unterwegssein verbunden werden kann.³⁴

Das Vorhaben, eine solidarische Karawane zu bilden, wird maßgeblich getragen und gefördert durch die erklärte Bereitschaft, sich dem einen Wohl aller gemeinsam verpflichtet und sozusagen gemeinsame Sache machen zu wollen. Erfahrungsgemäß bringt dies dann selten nur eine singuläre Veränderung oder Verbesserung von Lebenslagen und Standpunkten mit sich. Bei sämtlichen Beteiligten werden vielmehr wichtige Prozesse der persönlichen Entwicklung initiiert, und zwar dergestalt, dass ein neues, konturiertes und zugleich differenziertes Konzept der menschlichen Würde sowie der einmaligen Berufung jedes einzelnen Gefährten in der Weggemeinschaft heranreift: Wahres Menschsein, Würde und seine Sendung für andere findet der Mensch keineswegs nur unter den Voraussetzungen möglichst uneingeschränkter Agilität, Leistungsfähigkeit, Autonomie und Autarkie, sondern ebenso im Annehmen und Aushalten vielfältigster Grenzen und physisch-psychischer Schwäche sowie in der Abhängigkeit von fremder Hilfe. Kranke und behinderte Menschen leisten in dieser Hinsicht sogar – was freilich nicht funktionalistisch missverstanden werden darf – einen wichtigen Dienst an den Gesunden, indem sie angesichts eines tendenziell unbarmher-

³¹ Vgl. ebd., Nr. 87.

³² Ebd., Nr. 88.

³³ Klaus-Peter JÖRNS, Nicht leben und nicht sterben können. Suizidgefährdung – Suche nach dem Leben, Freiburg / Basel / Wien 1979, 62.

³⁴ Vgl. ebd., 93-107.

zigen Gesundheits- und Leistungsideals unserer modernen Gesellschaft das Bewusstsein für den wahren Wert und die umfassende Würde eines jeden Menschen wach halten. Und zwar insofern, als gerade auch kranke und versehrte Menschen – wie dies der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff zu recht betont – eine gesellschaftlich eminent wichtige Aufgabe wahrnehmen. Sie erinnern nämlich ihre gesunden und leistungsstarken Mitmenschen zu deren eigenem Wohl daran, dass niemand vor Krankheit und Hilfsbedürftigkeit gefeit ist und dass es ausdrücklich zur Würde von uns Menschen gehört, sich von Allmachtsphantasien zu verabschieden und als endliche Wesen in den je eigenen Grenzen leben zu dürfen.³⁵

4. Konkretion „Arbeitsleben“: Potentiale und Kräfte nicht ungenutzt lassen

Wenn es um den Zusammenhang von psychischer Krankheit und Erwerbstätigkeit geht, dann dreht sich die öffentliche Diskussion hierzulande meist um die Thematik der besonderen psychischen Belastungen durch problematische Arbeitsbedingungen. Und in der Tat führen Zeitdruck, Stress, ständige Verfügbarkeit, Überstunden sowie ungesicherte Beschäftigungsverhältnisse in einem nicht geringen Ausmaß dazu, dass Arbeit krank macht. Doch es wäre unverhältnismäßig, nur solche negativen Zusammenhänge zwischen Arbeit und menschlicher Psyche zu betonen, denn nicht minder besteht auch in einem positiven Sinne zwischen Arbeit und menschlicher Psyche eine wichtige Verbindung: In vieler Hinsicht schützt Arbeit durchaus vor psychischen Erkrankungen, insofern sie den Tag strukturiert, Kontakte schafft, Stabilität verleiht und ein Gefühl von Selbstwert vermittelt. Psychologische Beobachtungen an arbeitslosen Menschen haben den österreichischen Psychiater und Begründer der Logotherapie Viktor E. Frankl dazu bewogen, den Begriff der „Arbeitslosigkeitsneurose“³⁶ zu etablieren, deren charakteristisches Moment eine lähmende Apathie darstellt:

„Die Arbeitslosen werden zunehmend interesselos, und ihre Initiative versandet immer mehr. Ihre Apathie ist nicht ungefährlich. Sie macht diese Menschen nämlich unfähig, die helfende Hand zu ergreifen, die sich ihnen entgegenstrecken mag. Der Arbeitslose erlebt die Unausgefülltheit seiner Zeit als eine innere Unausgefülltheit, als eine Unausgefülltheit seines Bewusstseins. Er fühlt sich unnütz, weil unbeschäftigt.“³⁷

³⁵ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg 2009, 343.

³⁶ Viktor E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Zehn Thesen über die Person*, Wien ¹¹2005, 169.

³⁷ Ebd., 170.

Allerdings hebt Frankl zugleich hervor, dass das Schicksal der Arbeitslosigkeit keineswegs zwingend zu einer Neurose führen muss. Menschen, die nicht unmittelbar beruflich, jedoch in einer anderen Art und Weise – etwa durch soziales (ehrenamtliches) Engagement, vielseitige kulturelle oder künstlerische Interessen bzw. Aktivitäten usw. – hinreichend beschäftigt sind, können selbstverständlich ein hohes Maß an Sinn und Erfüllung in ihrem Leben auch ohne eine Erwerbstätigkeit finden.³⁸ In der Tat wäre es ein trauriger Kurzschluss, den Sinn des menschlichen Lebens in der Berufsarbeit aufgehen zu lassen und damit am Ende noch jeden arbeitslosen Menschen in dem fatalen Eindruck zu bestärken, unnützlich oder überflüssig inmitten der modernen Leistungsgesellschaft zu leben.

Aus der Perspektive einer katholischen Soziallehre bleibt insofern ganz ähnlich festzuhalten, dass die Arbeit durchaus nicht der einzige Daseinsgrund des Menschen ist – die Arbeit ist schließlich für den Menschen und nicht umgekehrt der Mensch für die Arbeit da.³⁹ Zugleich steht aber ebenso deutlich die besondere Bedeutung von Arbeit bzw. Erwerbstätigkeit für die menschliche Würde, den Ausdruck der Person und das soziale Eingebundensein vor Augen:

„Unabhängig davon, ob ihr objektiver Wert eher groß oder eher klein ist, ist die Arbeit wesentlicher Ausdruck der Person, ist ‚actus personae‘. [...] Die menschliche Arbeit besitzt auch eine ihr wesentlich zugehörige soziale Dimension, denn die Arbeit eines Menschen und die Arbeit anderer Menschen greifen auf natürliche Weise ineinander.“⁴⁰

Nahtlos schließen sich hier wiederum Überlegungen des Schweizer Philosophen und Schriftstellers Peter Bieri an, der in seinem Buch „Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde“⁴¹ betont, dass Arbeit neben materieller Selbstständigkeit, auf die man zurecht stolz sein kann, vor allem dem menschlichen Grundbedürfnis nach Anerkennung dient. Und zwar Anerkennung im Sinne der „Möglichkeit, sich in der Wertschätzung der anderen zu spiegeln und dadurch ein Gefühl für den eigenen Wert zu bekommen. Darum geht es auch, wenn einer arbeiten möchte, um Teil einer Gemeinschaft zu sein und etwas zu einem Vorhaben beizutragen: Der Wunsch nach solcher Zugehörigkeit ist der Wunsch, durch die eigene Leistung als wertvolles Mitglied der Gemeinschaft gebraucht und anerkannt zu werden. Auch das ist eine Erfahrung der Würde.“⁴²

³⁸ Vgl. ebd., 171f.

³⁹ Vgl. u. a. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Nr. 272.

⁴⁰ Ebd. Nr. 272f.

⁴¹ Peter BIERI, Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde, München 2013.

⁴² Ebd., 87f.

Wertvolle Unterstützung in dieser Richtung leisten bereits vielfältige Arbeitsprojekte der institutionalisierten Caritas. Von Hilfen im Rahmen der Beratungsdienste über Wege der Ausbildung in außerbetrieblichen Einrichtungen bis hin zu Arbeitstrainingsplätzen für psychisch kranke Menschen stehen eine ganze Reihe von Möglichkeiten zur Verfügung, um das pointiert formulierte Motto „Stell mich an, nicht ab“ einer Caritas-Kampagne für Langzeitarbeitslose aus dem Jahr 2013 tatsächlich mit Leben zu erfüllen. Innovativ und zukunftssträchtig ist in diesem Kontext zum Beispiel auch die im Caritasverband Schaumburg-Bliès (Diözese Trier) angesiedelte Arbeitstrainingsmaßnahme, welche psychisch kranken oder beeinträchtigten Menschen die Rückkehr bzw. den Einstieg in einen regulären Arbeitsalltag erleichtern soll. Dazu werden die entsprechenden Personen zunächst für eine Dauer von maximal zwei Jahren im Rahmen eines betrieblichen Praktikums Schritt für Schritt wieder an die Anforderungen des Erwerbslebens herangeführt und dabei von Mitarbeitern der Caritas unterstützt. Am Ende eines solchen Arbeitstrainings steht dann im Idealfall die Vermittlung in ein sozialversicherungspflichtiges Arbeitsverhältnis.⁴³

Wie weit allerdings nach wie vor das Ideal von der Realität entfernt ist, verdeutlicht der schon erwähnte Sachverhalt, dass über 50 Prozent der schwer bzw. chronisch psychisch kranken Menschen arbeitslos sind, 20 Prozent haben einen geschützten Arbeitsplatz in einer Behindertenwerkstatt und nur zehn Prozent gehen einer regulären Erwerbstätigkeit nach.⁴⁴ Dass die Integration in den sog. ersten Arbeitsmarkt offensichtlich kaum gelingt, lassen auch steigende Zahlen psychisch Kranker in den Behindertenwerkstätten vermuten: Während etwa im Jahr 2006 noch 17% der Beschäftigten dort psychisch kranke Menschen waren, betrug deren Anteil im Jahr 2013 bereits 20%.⁴⁵ Neben den wichtigen Bemühungen, Menschen mit psychischen Erkrankungen für die reguläre Arbeitswelt fit zu machen und so ihre vorhandenen Potentiale zu aktivieren, wird man sich in Zukunft wohl noch mehr darum bemühen müssen, in einer umgekehrten Richtung die Konditionen der Arbeitswelt so zu verändern, dass eben nicht nur die Kräfte des gesunden und agilen „Erfolgsmenschen“ geweckt und gebraucht werden können.

Kurz gesagt: Nicht allein die Wiedereingliederung psychisch Kranker in bestehende Strukturen (Stichwort „Integration“) ist zielführend, sondern ebenso die Umgestaltung der Strukturen in dem Sinn, dass sie den Erfordernissen von

⁴³ Vgl. <http://www.caritas-neunkirchen.de/69411.html> (zuletzt aufgerufen am 29.06.2017).

⁴⁴ Vgl. Petra BÜHRING, Arbeit für psychisch Kranke. Ungenutzte Potentiale, in: Deutsches Ärzteblatt 111 (2014), A 110.

⁴⁵ Ebd.

psychisch kranken Menschen besser entsprechen (Stichwort „Inklusion“).⁴⁶ Denn auf der Basis des im Jahr 2006 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, der sog. UN-Behindertenrechtskonvention, gilt es künftig ganz generell einen Perspektivenwechsel vorzunehmen, der darin besteht, Behinderung nicht unhinterfragt als ein reines Defizit zu betrachten und stattdessen die Besinnung auf je eigene Stärken und Fähigkeiten in den Vordergrund zu stellen. Der Berliner Sozialpädagoge Jan Stähr konstatiert folglich:

„Menschen mit psychischen Erkrankungen sind zwar oftmals in ihrer beruflichen Leistungsfähigkeit eingeschränkt, sie verfügen aber trotzdem über individuelle Ressourcen und Begabungen, die eine Bereicherung im Arbeitsleben sind. [...] Der Zugang zu Hilfen zur Teilhabe am Arbeitsleben muss entsprechend dem im Einzelfall bestehenden Bedarf an Unterstützung und Förderung barrierefrei möglich sein und auch niedrigschwellige und motivierende Angebote zur Entwicklung und Entdeckung von Neigungen und Fähigkeiten umfassen.“⁴⁷

Nimmt man das oben vorgestellte Bild von der „solidarischen Karawane“ wirklich ernst, dann kann es nie darum gehen, einzelne Reisegefährten, die mit Schwierigkeiten welcher Art auch immer zu kämpfen haben, einfach zurückzulassen oder notgedrungen doch als zusätzlichen Ballast mitzuschleppen. Allein schon im Interesse der ganzen Unternehmung „Karawane“ muss vielmehr die Förderung bzw. die Wiederherstellung einer möglichst eigenständigen, selbstverantwortlichen und aktiv mitwirkenden Lebensführung aller Beteiligten den Vorrang haben.

5. Schlussbemerkung: Caritas – eine „professionelle Irritationsverhinderung“?

Der Psychiater und Theologe Manfred Lütz hat einst die kirchlichen Verbände Caritas und Diakonie als „professionelle Irritationsverhinderung“⁴⁸ bezeichnet. Seiner Auffassung nach haben sich hierzulande die christlichen Gemeinden schon lange so sehr verbürgerlicht, dass man ganz selbstverständlich auch ein normales, angepasstes Verhalten erwarte und sich nicht gerne durch das Ungewöhnliche irritieren lasse. Zwar lebten heute immer weniger psychisch kranke Menschen in den alten Großpsychiatrien außerhalb der Städte, sondern im Sinne der „gemeindenahen Psychiatrie“ vielfach vor Ort in den Bürgergemeinden,

⁴⁶ Vgl. Jan STÄHR, Psychisch kranke Menschen im Arbeitsleben. Strukturelle Probleme der Teilhabe und Lösungsansätze, in: Soziale Arbeit 62 (2013), 323-328, hier 328.

⁴⁷ Ebd., 327f.

⁴⁸ Manfred LÜTZ, Umgang mit psychisch Kranken in der Gemeinde, in: Lebendige Seelsorge 51 (2002), 163-166, hier 163.

um dort an allen Lebensvollzügen so weit als möglich selbstständig teilnehmen zu können. Tatsächlich aber verhalte es sich so, dass meist ganz und gar unbeabsichtigt wiederum so etwas wie „professionelle Ghettos“⁴⁹ entstehen, in denen es psychisch Kranke nur mit ihresgleichen sowie mit Sozialarbeitern, Sozialtherapeuten, Psychologen, Heilerziehern usw. zu tun bekommen. Lütz schreibt:

„So leben diese Menschen zwar mitten unter uns, was ein großer und verdienstvoller Fortschritt ist, aber eben doch in einer eigenen Welt, die auf vertrackte Weise Normalität wieder kaum vorkommen lässt. [...] Damit tritt der paradoxe Effekt ein, dass eine weitere Perfektionierung des Hilfesystems die subtile Absonderung psychisch Kranker eher verstärkt. So droht gemeindenahe Psychiatrie ab einem gewissen Punkt gegen ihre eigene Intention zu wirken.“⁵⁰

Nun kann es sicher nicht darum gehen, die professionelle Arbeit in den sozialpsychiatrischen Zentren, in den Wohnprojekten oder beschützten Werkstätten mehr und mehr durch die Bemühungen von engagierten Laienkräften in den Gemeinden vor Ort abzulösen. Die Gefahren einer unprofessionellen Hilfe und eines Dilettantismus, der verheerend wirken kann, sieht auch Manfred Lütz. Seine Frage aber, wie es denn tatsächlich um die Aufgeschlossenheit von christlichen Gemeinden mit Blick auf ihre psychisch kranken Mitglieder steht, scheint durchaus berechtigt. Sind die Gemeinden Orte, in denen sich auch psychisch kranke Menschen und ihre Angehörigen angenommen fühlen und Möglichkeiten zur Teilhabe finden? Oder hält man in der Tat lieber Abstand – weil man ja nichts falsch machen will; weil man unsicher ist, was man sagen soll; weil es schlicht und einfach viel bequemer ist, nach Professionalität zu rufen, wo vielleicht oft nur etwas mehr Menschlichkeit gefordert wäre?

„Mittendrin draußen“, das bereits erwähnte Motto zum Caritas-Jahresthema „psychisch krank“ im Jahr 2002 beschreibt leider immer noch recht zutreffend die Situation und Erfahrung von psychisch kranken Menschen in der modernen Gesellschaft. Es ist und bleibt daher ein Grundgebot christlicher Nächstenliebe, Vorbehalte und Barrieren zu überwinden und jeden anderen Menschen als ein wertvolles „Du“ zu achten. Gerade christliche Gemeinden können sich in dieser Hinsicht als Orte unbedingter und ungeteilter Anerkennung erweisen, wenn psychisch Kranke und überhaupt Menschen mit ihren jeweiligen Beeinträchtigungen dort ihren selbstverständlichen Platz haben. Ihre zweifellos auch in mancher Hinsicht herausfordernde Präsenz, mühsame Integration und Inklusion wird am Ende doch dazu führen, dass diffuse Vorbehalte oder Ängste abgebaut werden und durch die Begegnung in alltäglichen Gelegenheiten jene „Lebensbe-

⁴⁹ Ebd., 164.

⁵⁰ Ebd., 165.

ziehungen“ gestärkt werden, die für eine gelingende menschliche Existenz unverzichtbar sind. Was Karl Jaspers einmal im Kontext seiner Überlegungen zur „Idee des Arztes“ formuliert hat, lässt sich ohne Weiteres auch auf das professionelle Engagement von Frauen und Männern im Bereich der institutionalisierten Caritas sowie die solidarische Beziehungskultur in Kirche und Gesellschaft ganz allgemein übertragen:

„Das Dasein eines vernünftigen Menschen mit der Kraft des Geistes und der überzeugenden Wirkung eines unbedingt gütigen Wesens weckt im anderen, und so auch im Kranken, unberechenbare Mächte des Vertrauens, des Lebenwollens, der Wahrhaftigkeit, ohne dass darüber ein Wort fällt. Was der Mensch dem Menschen sein kann, erschöpft sich nicht in Begreiflichkeiten.“⁵¹

⁵¹ Karl JASPERS, Die Idee des Arztes [1953], in: DERS., Der Arzt im technischen Zeitalter, München ²1999, 7-18, hier 18.

Einblick in die aktuelle Jugendforschung

Abstract: Modern day youths have grown up digital and connected to a much greater extent than any preceding generation. Their relationship to religion is characterized by individualization and the dissolution of traditions. Religion to them mainly means institutions and church organisations. They show an attitude of distancing themselves from a “clerical manner of speech” and “insecurity” as far as determining their position towards religion is concerned. They could be called religious fabricators of meaning. Fitting the religious into one’s own biography is replacing the stabilizing role of religion. What they need, therefore, is religious accompaniment and to be enabled to find orientation in life and towards meaning by religious education.

„Das ist die zentrale Aufgabe religiöser Bildung und Erziehung heute: jungen Menschen zu erschließen, welche Dimensionen in ihnen angelegt sind. Ihnen zu zeigen, dass das Sich-Öffnen für die Gottesfrage den Menschen nicht einschränkt, sondern ihn frei und groß macht“, so Kardinal Marx.¹ Ein Zitat, das herausfordert! Aber entspricht es unserer Erfahrung? Lassen sich Jugendliche noch für Kirche und Glauben gewinnen? Neuere Jugendstudien machen darauf aufmerksam, dass der Entkirchlichungsprozess weiter voranschreitet, sowohl in Ost- als auch in Westdeutschland.

Digital Natives, Millenials, Generation Y, Generation Z oder wie man die „heutige aufwachsende Jugend“ noch bezeichnen möchte – sie wächst digitaler und vernetzter auf als alle Generationen davor. Dass sich das auch auf das Verhalten gegenüber der Gesellschaft und der Religion massiv auswirkt, ist nichts Neues mehr. Forschungen zur Sozialisation Jugendlicher haben Hochkonjunktur. Da ist die Rede vom „Individualisierungsschock“ für Kinder und Jugendliche, von alarmierender Jugendgewalt oder von der „verlorenen Zukunft“ für Mädchen und Frauen. Zugleich wird ein dramatischer „Absturz in die Moderne“ (H. Wiesenthal) diagnostiziert und „Ehrlichkeit als die neue Coolness“² der Jugend in Deutschland bezeichnet. In den verschiedenen Jugendstudien lassen sich auf den ersten Blick gegenläufige Tendenzen beobachten, die einerseits den

¹ Reinhard MARX, Weshalb sind für mich religiöse Erziehung und Bildung wichtig?, in: Joachim THEIS (Hg.), *Reli aus gutem Grund*, München 2012, 158-162, 159.

² So Horst W. OPASCHOWSKI, Zukunftsforscher: Jugendliche finden Ehrlichkeit cool (DPA), in: <http://www.sueddeutsche.de/news/leben/gesellschaft-zukunftsforscher-jugendliche-finden-ehrllichkeit-cool-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-160723-99-789274> (Zugriff 13.12.2016).

Entkirchlichungsprozess beschreiben und andererseits zeigen, dass den Jugendlichen religiöse Fragen und Glaube mehrheitlich wichtig sind.

Vordergründig ist die Beschreibung der Jugendkultur und ihrer religiösen Verortung oft widersprüchlich. Das liegt zum einen am Gebrauch unterschiedlicher Begrifflichkeit, zum anderen an der Vorgehensweise der empirischen Studien. Immer öfter werden neue Kriterien und tendenziös gewonnene Studienbelege zur Diagnose herangezogen. Und natürlich fühlen sich auch die einzelnen Individuen unwohl bei einer solchen Einordnung. Sie pochen mit Recht auf ihre Anders- und Einzigartigkeit. Dennoch sind solche vereinfachenden Kategorisierungen wie die Milieulogik sinnvoll, weil sie zur Diskussion und zur Aktion herausfordern.

Von daher möchte ich mich der Thematik im Sinne des pastoraltheologischen Dreischritts annähern. Zunächst werde ich einen Blick auf aktuelle Ergebnisse der empirischen Jugendforschung werfen, um dann im zweiten Schritt nach den übergreifenden Trends und Bewegungen bezüglich Religion und Religiosität zu fragen. Ein dritter Gang stellt sich zum Abschluss die Frage nach möglichen Elementen einer Handlungstheorie für eine Pastoral von, mit und für die Generation Z.

1. Die Generation Z – allgemeine Daten

Was bedeutet dieser seltsame Buchstabe Z? Damit ist eine zeitliche Einordnung gemeint, die eine grobe Einteilung der Jugendgenerationen beschreibt:

1933–1945: „Veteranen/Matures“

1946–1964: „Boomers“

1965–1976: „Generation X“

1977–1998: „Generation Y“

1999–heute: „Generation Z“

In den USA spricht man eher von „Net Generation“ oder „Digital Natives“, denn die jungen Leute von heute sind vor allem eines: vernetzt. Sie sitzen an Smartphones, iPads und Hightech-Computern, kommunizieren über soziale Netzwerke, spielen in virtuellen Welten und teilen Fotos, Videos, Musik und überhaupt ihr ganzes Leben.

Beschrieben wird die Generation Z, mit der ich mich vor allem auseinandersetzen werde, als: „individualistisch, alleine und hypermobil“. Sie ist die erste Generation, die vollständig mit dem Internet aufwächst. Dennoch gehört sie zu der „Gruppe an Generationen“, welche eine reale Wurzel besitzt.

„Die Welt der Generation Z ist noch digitaler als die der Ypsilon. Ihre Vertreter haben nicht mehr nur ein Leben, sondern viele: auf Instagram, Snapchat, Tumblr, Vine und Tinder [...]! Außerdem haben sie mit ihren 5.000 bis 10.000 Followern auf Twitter einen mindestens vierstelligen Freundeskreis sowie modische Hightech-Accessoires wie Tablets und Internet-TV statt Maus und Tastatur.“³

Da die Menschen mit dem Internet aufwachsen, verläuft auch ihre Kommunikation zum größten Teil über das Internet. Zwar gibt es noch weiterhin die Interaktion als Grundform der Kommunikation; aber diese wird immer stärker durch die virtuelle Kommunikation durchdrungen, „kolonialisiert“ (J. Habermas) und überwuchert. Aufgrund der digitalen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen haben sich die Bedingungen des Aufwachsens und die Lebenssituationen von Kindern und Jugendlichen stark gewandelt. Dieser Wandel ist durchaus in unseren Alltagserfahrungen gegenwärtig, wobei vor allem auch deren Widersprüchlichkeit und Ambivalenz in Erscheinung treten. Und doch können einige grundlegende Veränderungen in den Aufwachsensbedingungen festgestellt werden.

So geht es – überraschenderweise – den Jugendlichen nicht in erster Linie um Spaß und Lebensfreude, wie noch in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts. Jugendliche von heute sind bereit, sich zu engagieren und zu helfen. „Der Ego-Kult gehört der Vergangenheit an.“ Bei Katastrophen sind die 14- bis 24-jährigen mitunter schneller da als die Feuerwehr.

Bei aller Verschiedenheit setzen fast alle Jugendlichen auf traditionelle Werte wie Sicherheit, Pflichtbewusstsein, Familie oder Freundschaft. Aber sie tun es nicht auf traditionelle Weise, sondern leben ein individuelles Werte-Patchwork. Gemeinsam lastet auf allen Jugendlichen ein Zukunftsdruck: Schnell zum Schulabschluss kommen, nicht lange rumtrödeln, flexibel sein, den richtigen Zeitpunkt für die spätere Familienplanung erwischen. Wie sie jedoch damit umgehen, ist zwar in der Regel erfolgsoptimistisch, aber in der Strategie sehr unterschiedlich – mit Ausnahme der sozial Benachteiligten.

Die Millennials sind nicht verlässlich. Frei und unabhängig zu sein, ist ihnen ausgesprochen wichtig. Dagegen ist für die wenigsten Bindungsfähigkeit ein wichtiger Wert (27%). Man kann die Jugend als relativ bindungs-, kritik- und konfliktscheu beschreiben. „Diese drei Begriffe – Konfliktfähigkeit, Kritikfähigkeit und Bindungsfähigkeit – stehen bei den Jugendlichen am Ende der Werteskala. Das überrascht schon“, findet Opaschowski.

³ <http://future.artetv.de/generation-x-y-z-und-danach/pressespiegel-generation-x-y-z-und-danach> (Zugriff 25.07.2016).

1.1 Ausgewählte Ergebnisse der Jugendstudien und Kirchenmitgliedschaftsstudien

1.1.1 Zur Alltagsreligiosität Jugendlicher

In Deutschland leben ca. 54 Millionen Christen. Knapp 26 Millionen Katholiken bilden nahezu ein Drittel der deutschen Bevölkerung (29,6%) und rund 28,2% beträgt der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder. Während 1970 knapp vier Prozent der Bürger in der BRD ohne Konfession lebten, sind es heute je nach Schätzung zwischen 33 und 37% (36,6%). Die Tendenz ist steigend. Rund fünf Prozent der deutschen Bevölkerung sind Muslime (DBK.de). Orthodoxe Kirchen haben ca. 1.200.000 und andere Kirchen 860.000 Mitglieder. Es zeigt sich für Deutschland ein gespaltenes Bild, denn die alten sind von den neuen Bundesländern zu unterscheiden. In religiöser Hinsicht begegnen sich in Ost- und Westdeutschland zwei völlig unterschiedliche Religionskulturen.⁴ In der früheren DDR sind 63% der Jugendlichen konfessionslos. Im Westen nur 15%. Zugleich ist im Osten für mehr als zwei Drittel der Glaube an Gott unwichtig.⁵

Wenn die Jüngeren ihre Einstellungen beibehalten, sieht die Zukunft der (katholischen und evangelischen) Kirche nicht rosig aus. Die meisten Jugendlichen stehen ihrer Kirche zu mehr als zwei Dritteln (64%) gleichgültig oder ablehnend gegenüber, und der höchste Anteil der fest oder zumindest kritisch mit ihrer Kirche Verbundenen ist unter den 60-jährigen und Älteren (70%) zu finden.⁶

Maria Widl weist auf drei differente religiöse Jugendkulturen hin:

„Die Religiosität der westdeutschen Jugendlichen wird als ‚Religion light‘ bezeichnet. Ein großer Teil der Jugendlichen ist zwar grundsätzlich religiös orientiert, aber meist von Kirche, ihren Lehren und Werten entfernt. Dem gegenüber steht der ‚ungläubige Osten‘. Hier spielt Religion kaum eine Rolle im Alltag und nur ein geringer Teil ist religiös – der allerdings in starker Ausprägung. Die dritte religiöse Kultur ist die ‚echte Religion der Migranten‘ mit der stärksten inhaltlichen Zustimmung zu ihren Glaubensgemeinschaften und Kirchen. Die Gruppe ist geprägt von islamischen und christlich-orthodoxen Jugendlichen, aber auch von katholischen und evangelischen

⁴ Vgl. Jugend 2000 (13. Shell Jugendstudie), hg. von DEUTSCHE SHELL-AKTIENGESELLSCHAFT, Opladen 2000, Bd. 1, 158.164.179f.

⁵ Vgl. Thomas GENSICKE, Die Wertorientierungen der Jugend (2002-2015), in: SHELL DEUTSCHLAND HOLDING GmbH (Hg.), Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch (17. Shell Jugendstudie), Frankfurt a. M. 2017, 237-277.

⁶ Vgl. <https://fowid.de/meldung/einstellung-katholiken-kirche-und-glauben-2002-und-2009> (Zugriff 13.12.2016).

Migranten, meist aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion⁷ und aus Osteuropa (bes. Polen).

1.1.2 Religiöse Praxis von Jugendlichen

Die praktizierte und gelebte Religiosität der Generation Z bewegt sich zwischen den Indikatoren „wenig“ und „sehr wenig“. Dabei fällt auf: Die Werte über praktische Kenntnisse aus dem Bereich des Brauchtums im Kirchenjahr und die Vertrautheit mit „Kasualien“ wie Taufe, Erstkommunion oder Trauung liegen deutlich höher als die Werte zur alltäglichen religiösen Praxis (Gottesdienst, Gebet, Gemeindeleben) oder zum Grundwissen (Bibel). Möglicherweise haben die beiden erstgenannten Bereiche einen stärkeren Lebensbezug. „90 Prozent der deutschen Katholiken sparen sich die Sonntagsmesse und sehen darin – anders als der Katechismus – keine schwere Sünde“, stellt Ebertz fest. „Und aus anderen Untersuchungen wissen wir, dass der Gottesdienstbesuch bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland gegen Null tendiert.“⁸

Lediglich 38% aller evangelischen und katholischen Jugendlichen in Deutschland finden es wichtig, an Gott zu glauben.⁹ Nur 39% der 16-29-jährigen Katholiken glauben daran, dass Gott die Welt erschaffen hat. An den dreifaltigen Gott der Christen – Vater, Sohn und Heiliger Geist – glauben nur noch 44% der 16-29-jährigen Katholiken. Würden alle jungen Katholiken das Glaubensbekenntnis sprechen, würden mindestens 56% von ihnen lügen!¹⁰

Die katholische Kirche hat also ein massives Nachwuchsproblem. Und das ist europaweit so, sogar in Polen, Irland oder Italien zeigen sich Erosionen. Laut der Kirchenstatistik der Deutschen Bischofskonferenz für das Jahr 2015 sind Rückgänge bei den Sakramenten Erstkommunion und Firmung zu verzeichnen: Zur Erstkommunion gingen 178.746 Kinder (2014: 188.342) und zur Firmung 154.261 Jugendliche und junge Erwachsene (2014: 161.715).

⁷ Maria WIDL, Zwischen Religionslosigkeit und Rekonfessionalisierung, Einige Schlaglichter einer religionssoziologischen Analyse, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 13/2 (2014) 27-34, 28. Vgl. Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck (15. Shell-Jugendstudie), hg. von SHELL DEUTSCHLAND HOLDING GmbH, Frankfurt 2006, 221.

⁸ So der Soziologe Michael EBERTZ, KNA: Soziologe: Kirche hat massives Nachwuchsproblem, in: www.katholisch.de, 16.07.2016.

⁹ Vgl. 17. Shell-Jugendstudie 2015 (s. Anm. 5).

¹⁰ Allensbacher-Archiv. IfD-Umfrage 7032 vom Oktober 2002. Zit. nach: Thomas VON MITSCHKE-COLLANDE, Schafft sich die katholische Kirche ab? Analysen und Lösungen eines Unternehmensberaters, München 2012, 26.

1.1.3 Kirchliches Leben

Unter Religion verstehen Jugendliche meist Institutionen und kirchliche Organisationen. Diese haben kaum Berührungspunkte mit ihrer Erfahrungswelt. Kirche wird als individuell wenig leb- und erfahrbar angesehen. Das macht sie in deren Augen statisch, langweilig und emotional unattraktiv.

Nur die eher kirchennahen ‚konservativ-bürgerlichen‘ Milieus sehen in der Kirche noch eine Autorität und moralische Instanz.¹¹ Diese entspricht ganz ihrer hierarchischen Perspektive. Etwa 13% der Jugendlichen gehören dieser familien- und heimatorientierten Gruppe an. Sie stellen Religion und Religionszugehörigkeit nicht in Frage. Für sie steht der Glaube über ihnen, ist eine stabile Stütze und Autorität. Dabei gehören Glaube und Kirche zusammen. „Es ist gefährlich, sich religiös zu outen“, sagte Steffen Kaupp vom Evangelischen Jugendwerk in Württemberg in der Themeninsel „Glaube und Religion“. Die eigene christliche Einstellung werde daher von den Jugendlichen gleich wieder relativiert. Den Dreiklang „institutionelle Zugehörigkeit – persönlicher Glaube – aktives Mitwirken“ gebe es am ehesten noch im bürgerlich-konservativen Milieu. „Sonst sind das drei getrennte Zahnräder.“¹²

1.1.4 Konfessionen

Zudem zeigt sich in den untersuchten aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen deutlich, dass die Konfessionen bei den Jugendlichen immer mehr an Bedeutung verlieren.¹³ Vieles deutet darauf hin, dass es heute zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen im Blick auf Religiosität und Kirchlichkeit keine nennenswerten Unterschiede mehr gibt.¹⁴ Sowohl die Sinus Jugendstudie 2012, das Projekt „Sinus-Studie, Evangelisch in Baden-Württemberg“¹⁵ als auch

¹¹ So die Sinus-Milieus-Studien (2005/2012/2013/2016).

¹² <http://ejwue.de/aktuell/news/jugendliche-im-grossen-strom> (Zugriff 06.03.2017).

¹³ Vgl. Joachim THEIS, Zum Verhältnis von Jugend und Ökumene – oder: Warum es ein solches gar nicht gibt, in: ZENTRAALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN (Hg.), Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. 96. Deutscher Katholikentag Saarbrücken 24-28. Mai 2006, Kevelaer 2007, Dokument 3154.

¹⁴ Vgl. Joachim THEIS, Biblische Texte verstehen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Stuttgart u. a. 2005, 261f.

¹⁵ Vgl. http://www.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/elkwue/dokumente/landessynode/12_herbsttagung/berichte-reden/TOP20_Bericht_OKR_Hempelmann.pdf, 28.11.2012 (Zugriff 18.12.2016).

religionssoziologische Studien von Gert Pickel¹⁶ belegen diese Beobachtung. Jugendliche sind – in fast allen unterschiedlichen Lebenswelten – ihrer Kirche nur selten verbunden. Konfessionelle Grenzen – so zeigt sich – separieren weniger als unterschiedliche soziale Lebenswelten. Milieus zeigen klarer, wie Jugendliche über Glaube und Religion denken und sich dazu verhalten.

Ein Blick auf verschiedene Jugendstudien bestätigt, dass die Teilnahme der Jugendlichen am kirchlichen Leben massiv abnimmt.¹⁷ Hubert Knoblauch verweist darauf, dass nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland, etwa in der Schweiz, Italien und den USA, die Kirchlichkeit der Jugendlichen rückläufig ist.¹⁸ Ebenso geben Ziebertz, Kalbheim und Riegel an, dass in Westeuropa die kirchliche Praxis Jugendlicher schwach ist, in Osteuropa ist sie dagegen noch stärker ausgeprägt.¹⁹

Das trifft auch auf die Selbsteinschätzung durch Jugendliche zu. Fragt man diese, wie sie ihr persönliches Verhältnis zu ihrer Kirche beschreiben würden, so hat nur noch einer von sieben Jugendlichen eine positive Einstellung zu seiner/ihrer Kirche. Obwohl die Eltern noch Mitglied in einer Kirche sind und die religiöse Sozialisation vordergründig vorhanden ist, wächst die Kirchendistanz massiv. Der Zenit dieser Entwicklung ist erst bei jungen Erwachsenen²⁰ zu finden. Die Jugendlichen, auch wenn sie sich für Religion interessieren, fühlen sich von einer oft nur medial vermittelten Institution Kirche nicht mehr angesprochen.

Allerdings wird gegenüber der traditionellen Verkörperung der Kirche durch Kirchenleitung wie Bischöfe und Papst der Bezug zur konkreten Gemeinde anders gewertet. Der Grund hierfür könnte sein, dass die konkrete Gemeinde Er-

¹⁶ Vgl. Gerd PICKEL, Zwischen religiöser Indifferenz und militantem Atheismus. Adressaten religionspädagogischen Handelns und Denkens jenseits von verfasster und individueller Religion, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12/1 (2013) 1-94.

¹⁷ Vgl. Andreas FEIGE / Ingrid LUKATIS / Wolfgang LUKATIS, Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Auf der Suche nach Antworten. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, Berlin 1987, 111; Fred-Ole SANDT, Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen, Münster u. a. 1996 (zugleich Diss. Univ. Hamburg 1996), 15f.; THEIS, Biblische Texte verstehen (s. Anm. 14), 194.

¹⁸ Vgl. Hubert KNOBLAUCH, Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009, 71f.

¹⁹ Vgl. Hans-Georg ZIEBERTZ / Boris KALBHEIM / Ulrich RIEGEL, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Freiburg / Gütersloh 2003, 133f.

²⁰ Bis zu 29-jährigen (im Blick auf evangelische Befragte).

fahrungen ermöglicht, die die persönliche Ausübung von Religiosität unterstützt. Dabei wird die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem eigenen Glauben und der Kirche beibehalten.²¹

Zwar haben die Jugendlichen kritische Positionen gegenüber der institutionell verfassten Religion, aber nur in seltenen Fällen werden sichtbare Konsequenzen gezogen, wie etwa Kirchenaustritt, Abmeldung vom Religionsunterricht usw. Die Haltung der Generation Z ist, so eine Umfrage der Evangelischen Kirchen Deutschlands, „weniger durch dezidierte Ablehnung von Religion und Kirche als vielmehr durch Distanz zu einem ‚kirchlich geprägten Sprachduktus‘ und ‚Unsicherheit‘ in der religiösen Standortbestimmung gekennzeichnet.“²² Darauf hat erst kürzlich Erik Flügge mit seinem Buch „Der Jargon der Betroffenheit: Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt“²³ aufmerksam gemacht.

2. Ausleben der Religiosität – Umgang mit Religion

Mit Beck²⁴ ist zwischen Religiosität und Religion zu differenzieren. Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion weist auf eine subjektive Form des Glaubens hin. Vor allem Jugendliche stellen sich ihren eigenen Gott aus einem „spirituellen Baukasten“ zusammen. Sie sehen sich nicht mehr verpflichtet, der Kirche zu folgen. Ihre Religiosität bzw. das, was sie daraus machen, „ist die subjektive Form des Glaubens, ist der Hinweis darauf, dass inzwischen viele Menschen ihre Form, ihre Vorstellung von Transzendenz und ihre Vorstellung auch von Religiosität bis zu einem gewissen Grad selbst basteln, sozusagen aus einem spirituellen Baukasten, den sie sich aus verschiedenen religiösen Traditionen zusammensetzen und in dem sie ihr eigenes Gottesbild, eben ihren eigenen Gott zusammenstellen, dem sie sich verpflichtet fühlen.“²⁵ Religion dagegen ist gekennzeichnet durch ein definiertes Gottesbild, bestimmte religiöse Glaubenssätze und Praktiken, die von den organisierten Kirchen vorgegeben sind.

²¹ Vgl. THEIS, *Biblische Texte verstehen* (s. Anm. 14), 192ff.

²² Bernd SCHRÖDER, *Die Religion der Schülerinnen und Schüler. Jugendkultur und Religionsunterricht*, in: Michael WERMKE / Gottfried ADAM / Martin ROTHGANGEL (Hg.), *Religionsunterricht in der Sekundarstufe II. Ein Kompendium*, Göttingen 2006, 146-166, 157.

²³ Eric FLÜGGE, *Der Jargon der Betroffenheit: Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

²⁴ Vgl. Ulrich BECK, *Jenseits von Stand und Klasse?*, in: DERS. / Elisabeth BECK-GERNSEHEIM (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in den modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994, 43-60; vgl. Ulrich BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986.

²⁵ Ulrich BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, 245.

Diese Überlegungen lassen sich auch durch Erkenntnisse über den Glauben an einen persönlichen Gott verdeutlichen. Waren es 2006 noch 30% der Jugendlichen, die an einen persönlichen Gott glauben, so sind es nach neuesten Befunden nur noch 26%.²⁶

2.1 Individualisierung

Der Begriff der „Individualisierung“ wurde von dem Soziologen Ulrich Beck²⁷ als eines der wichtigsten Stichworte gesellschaftlichen Wandels in die Diskussion eingebracht. Die vorliegenden Befunde verdeutlichen, dass sowohl Jugend als auch Religion als kulturelle Phänomene „in einem engen Wechselverhältnis zum jeweiligen Strukturierungs- und Differenzierungsgrad der Gesellschaft“²⁸ stehen. Im Blick auf das Individuum konkretisiert sich dies im Prinzip der Individualisierung als der zunehmenden Selbstbestimmung des Individuums.²⁹ Industriegesellschaftliche Standards (kirchliches Milieu, Klasse, Schicht, Geschlechterrolle usw.) lösen sich auf. An ihre Stelle tritt die Herausforderung, die eigene Lebensform selbst zu planen und zu konstruieren.³⁰ „Die ‚Normalbiographie‘ wird zur ‚Wahlbiographie‘. Bildlich gesprochen gibt es für lebenspraktisches Handeln keinen festen Rahmen und keine notwendigen Beziehungsmuster mehr, die das Ganze zusammenhalten.“³¹ Jugendliche müssen also gleichzeitig eine stabile Ich-Identität entwickeln und eine modale Persönlichkeitsstruktur aufbauen. Dieser Modernisierungsdruck hat für die Jugendlichen zwei Seiten: Zum einen befreit er sie aus institutionell vorgegebenen Zwängen und schafft neue Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung,³² zum anderen „kommt es zu massiven Verlusten an identitätssichernden Orientierungen und Bindungen“³³. Möglicherweise ist dieser ambivalente sozialgeschichtliche Vorgang gerade heute für Jugendliche, die mit dieser „Wahlfreiheit“ überfordert sind, eine zu große Herausforderung.

²⁶ Vgl. hierzu die 15. und 17. Shell-Jugendstudie 2006 und 2015 (s. Anm. 7 u. 5).

²⁷ Vgl. BECK, Risikogesellschaft (s. Anm. 24).

²⁸ Albrecht SCHÖLL, Jugend und Religion, in: Yvonne KAISER u. a. (Hg.), Handbuch Jugend. Evangelische Perspektiven, Opladen / Berlin / Toronto 2013, 155-166, 156.

²⁹ Vgl. Ulrich BECK, Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Reinhard KRECKEL (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen 1983, 35-74, 58.

³⁰ Vgl. SCHÖLL, Jugend und Religion (s. Anm. 28), 156.

³¹ Ebd.

³² Traditionen sollen nicht mehr binden. Die Kehrseite dieser Optionserweiterung ist Li-gaturenverlust.

³³ SCHÖLL, Jugend und Religion (s. Anm. 28), 156.

Sie wird dann zur Bedrohung, wenn sie zu simplen Lebensantworten führt, die der komplexen Situation nicht entsprechen. Dies gilt aktuell auch für Flüchtlinge aus den arabischen Ländern. Kultur- und Identitätsverlust einerseits und Identitätssuche in einer pluralistischen und individualistischen Gesellschaft andererseits können einen kulturellen Schock bewirken, der dazu veranlassen kann, in fundamentalistisch ausgerichteten religiösen Gruppen vermeintliche Sicherheit und Orientierung zu suchen.

Denn alle vorliegenden Jugendstudien belegen, dass das Bedürfnis nach Sinnfindung ein übergreifendes Kennzeichen der Generation Z ist. Die jungen Postmodernen sind auf der prinzipiellen Suche nach Sinn.³⁴ Sie sind herausgefordert, die damit zusammenhängende Lebensaufgabe der Sinnstiftung zu beantworten und die eigene Biographie als Lernbiographie zu konstruieren und zu rekonstruieren.³⁵ Dabei wird die Ermöglichung/Vermittlung der Kompetenz, mit Unsicherheiten umzugehen, nach gültigen Modellen der eigenen Lebensgestaltung zu suchen und die eigene Biographie als sinnvoll zu erleben, zu einer bedeutsamen Herausforderung nicht nur der christlichen Kirchen, sondern auch der islamischen Religionsgemeinschaften in Europa.

2.2 Biographisierung der Religion

Der Anspruch, das eigene Leben zu gestalten bzw. es gestalten zu müssen, betrifft natürlich auch die Religion bzw. die Religiosität der Jugendlichen im engeren Sinn. Von daher fragen die Jugendlichen nach der Relevanz der Religion für bedeutsam erscheinende Lebenspassagen. Übergänge im Lebenslauf, die Anlass zum Rückblick und zur Bilanzierung sowie zur Entwicklung von Zukunftsperspektiven geben, treten an die Stelle von vorgegebenen institutionellen Mustern, wie Firmung oder Konfirmation.³⁶ Da dadurch der Religion eine stärker reflexive (und weniger eine stabilisierende) Funktion zukommt, rückt die Frage nach ihrer Plausibilität in den Blick. Ob Jugendliche in diesen Prozessen auf kirchliche Angebote zurückgreifen, ist nicht mehr eine Frage der Tradition, sondern

³⁴ Marc CALMBACH, *Wie ticken Jugendliche?* 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, hg. von SINUS Markt- und Sozialforschung GmbH, Düsseldorf 2012, 77.

³⁵ Vgl. Arno COMBE, *Brauchen wir eine Bildungsgangforschung? Grundbegriffliche Klärungen*, in: Matthias TRAUTMANN (Hg.), *Entwicklungsaufgaben im Bildungsgang*, Wiesbaden 2004, 48-63.

³⁶ Vgl. Albrecht SCHÖLL, „Einfach das Leben irgendwie nicht verpennen.“ Zur Funktion religiöser Deutungsmuster in der Adoleszenz, in: Karl GABRIEL (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 112-119, 115; vgl. SCHÖLL, *Jugend und Religion* (s. Anm. 28), 158.

der Wahl. Insofern werden Aneignung und Auswahl religiöser Überzeugungen nicht mehr bei den Kirchen angesiedelt, sondern sind in die Individualität der Subjekte verschoben. Auch der christlich bzw. kirchlich orientierte Jugendliche bestimmt seine Sinnsuche selbst und wird zum religiösen Sinnkonstrukteur seiner Lebenswelt.³⁷ Der „spirituelle Baukasten“, aus dem sich die Jugendlichen ihre Religion/ihren Gott zusammenstellen,³⁸ ist biographiebezogen und durch Aspekte der Plausibilität in der eigenen Lebensgeschichte geprägt. Der Jugendliche wird zum Sinnbastler oder zum religiösen Touristen.³⁹ Lebenssinn wird nicht länger aus Religionen (oder anderen Weltanschauungssystemen) alleine abgeleitet, sondern ganz lebenspraktisch selbst zusammengesucht. Es gilt das Motto: „Jeder Einzelne muss für seinen Glauben selbst sorgen!“

Das hat zur Folge, dass auftauchende religiös besetzte Sinndeutungen veränderlich sind und nicht als zeitlos und allgemeingültig angesehen werden.

„Wenn Menschen in bestimmten Phasen ihres Lebens der Religion Bedeutung zuweisen, dann nicht immer, um die Bedeutung des Religiösen an sich [!] zu belegen, sondern um damit die Relevanz der bedeutsam erscheinenden biografischen [!] Passagen hervorzuheben.“⁴⁰

Die Biographisierung des Religiösen löst die Stabilisierung durch Religion ab.⁴¹ Damit ändert sich auch die Funktion von Religion für Jugendliche:

Einerseits: Der Typus des Gemeindemitglieds, das sich in einem lebenslangen Treueverhältnis seiner Gemeinde zugehörig fühlt, verschwindet. Er wird abgelöst von einem Typus von Jugendlichen, der bei Bedarf oder für einen bestimmten Zweck in der Kirche aktiv wird, wie wir 2015 während der Flüchtlingsproblematik gesehen haben. Solches Engagement ist projektartig und zeitlich befristet.

Andererseits: Je nach Lebenslage und Situation bestimmt der Jugendliche jeweils neu, was für ihn Religion oder religiös bedeutet. Insofern bietet Religion einen Möglichkeitsraum, in dem es zu religiösen Verwirklichungen kommen

³⁷ Vgl. Carsten GENNERICH, Religiöses Lernen als Sinnkonstruktion. Bedingungsstrukturen in Schule und Gemeinde, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 9 (2010) 85-99, 85f.

³⁸ Vgl. Ulrich BECK (Hg.), Kinder der Freiheit. Wider das Lamento über den Werteverfall, Frankfurt a. M., 9-33.

³⁹ Vgl. Marc CALMBACH u. a., Wie ticken Jugendliche? (s. Anm. 32), 336.

⁴⁰ Albrecht SCHÖLL, Jugend, Religion, in: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet (permanenter Link zum Artikel); <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100085/> (Zugriff 12.12.2016).

⁴¹ Vgl. Matthias SELLMANN, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt a. M. 2007, 422.

kann, aber nicht muss.⁴² An die Stelle der Kirchen (der institutionell verfassten Religion) treten religiöse Symbolisierungen durch das Individuum selbst.⁴³

2.3 Abwendung von einem kirchlich-institutionell geprägten Glauben: Enttraditionalisierung

Wie nie zuvor sind die Einzelnen in ihrer Lebensgestaltung auf sich selbst gestellt.⁴⁴ Damit wird eine weitere Konsequenz der Individualisierung deutlich, nämlich die der Enttraditionalisierung. Sie ist gekennzeichnet durch „einen Verlust von als selbstverständlich erlebten und gesicherten Lebensformen und Überzeugungen: Die Welt verliert an Eindeutigkeit und Klarheit.“⁴⁵

Enttraditionalisierung und mit ihr die Aufhebung des „Sinn-Daches“ sind deshalb markante Kennzeichen der Generation Y und Z. Die Jugendlichen der Generation Z sind – wie schon ihre Eltern – sozusagen dazu verurteilt, ihr Lebensstil-Paket selbst zusammenzustellen. Sie befinden sich dabei in einer sehr schwierigen Situation. Durch Internet und Web 2.0 haben sich die Sinnangebote unüberschaubar vervielfacht. So wird dieser Prozess, mit dem aus dem „kol-

⁴² Vgl. Joachim MATTHES, Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis* H. 2 (1992) 129-142. Andreas FEIGE, Die „Religiosität“ von Jugendlichen: Was eigentlich ist die Frage? Eine wissenssoziologische Analyse prototypischer empirischer Arbeiten und eine Skizze für ein theoretisch fundiertes Konzept empirischer Forschung, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 11/1 (2012) 95-127, 114-119. Online unter: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2012-01/> (Zugriff 13.12.2016).

⁴³ Ein Beispiel für ein individuell zusammengestelltes Patchwork: „Für mich ist das, was ich in Gott sehe, ohnehin nicht nur in der Kirche zu finden. Ich kann mir außerhalb der Kirche meinen Glauben so zusammenstellen, wie ich ihn möchte und wie er mir persönlich am ‚glaubhaftesten‘ erscheint. Ja, ich gebe zu, das mag ein wenig klingen, wie die Wahl des besten Handytarifs. Aber warum nicht? Meine Grundüberzeugung setzt sich auch aus vielen Parametern zusammen. Vernunft ist eine(r) der wichtigsten davon. Und mit der lässt sich viel Gutes erstellen, unter anderem auch ein sinnstiftender individueller Glaube. Vorschriften möchte ich mir dabei von der Institution Kirche nicht machen lassen. Zumal diese aus der Bibel abgeleitet werden, die, um meine Akzeptanz zu erhöhen, in weiten Teilen umgeschrieben werden müsste. Mit Verlaub: Das ist des Aufwands zu viel. Also bleibt es für mich am praktikabelsten, mir meinen Glauben so zusammenzustellen, wie ich ihn für vernünftig halte. Auch ohne die Institution Kirche ist er immer bei mir. Im Büro. Im Auto. Zu Hause. Kurz: in jeder Lebenslage. Und das reicht mir.“ Stephan FRITZSCHE, „Mein Glaube braucht die Kirche nicht.“ <http://www.ndr.de/kultur/kulturdebatte/Kommentar-Wir-brauchen-Kirche-mehr-denn-je,wozukirche110.html> (Zugriff 26.07.2016).

⁴⁴ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft* (s. Anm. 24), 217.

⁴⁵ Detlef POLLACK / Gert PICKEL, Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29/3 (2000) 244-248, 244.

lektiven spirituellen Baukasten“ heraus die Konstruktionen des eigenen Gottes zusammengestellt werden, häufig für den einzelnen Menschen nicht mehr überschaubar. Er muss sich nun stets neu entscheiden, wie seine ganz persönlichen Antworten auf die großen und kleinen Fragen des Lebens aussehen. Bei einem solchen Lebensgefühl kann man nur versuchen, sich so lange wie möglich geschickt und lernbereit als „anpassungsfähiger und flexibler Mensch“ durchzuschlagen. Man muss hinnehmen, dass das eigene Leben keine lineare Aufwärtsbewegung mehr ist, sondern unter Umständen kreuz und quer dahintreibt. An Organisationen wie Kirchen als Sinnvermittler, die für stabile Verhältnisse sorgen, glaubt man immer weniger; stattdessen verhält sich der Einzelne in eigener Glaubenssache und wird zu einer wackeligen „Ich-AG“. So kann man ihn als amöbenhaften „Sinnbastler“ bezeichnen. Solche religiösen Nomaden ändern ständig ihre Gestalt und sind nicht mehr in einem stimmigen Sinn-Kosmos „zu Hause“. Sie sind darauf angewiesen, die Utopien ihres individuellen Lebens selber immer wieder neu zu entwerfen, die Geographie für ihre Orientierung in der Gesellschaft selber abzustecken und die Spielleitung über ihre Biographie, ihre Individualität selbst zu übernehmen.⁴⁶

Doch Bastelbiographien sind nicht Ausdruck kritischer Reflexion, sondern im Gegenteil Ausdruck von Unsicherheit und Unabgeklärtheit religiöser Vorstellungen und vielleicht auch von Anfang an ein Kennzeichen christlicher Gemeinden – siehe Paulus und seine Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichen Parteien in Korinth.

2.4 Entscheidungszumutungen (bzw. -zwang) versus Freiheit

Mit der Vermehrung von Wahlmöglichkeiten und individuellen Lebensentwürfen ist aber zugleich die Belastung gestiegen, mit diesem Mehr an Optionen auch sinnvoll umzugehen. Diese große Vielzahl von immer wiederkehrenden (Lebens-)Entscheidungen setzt das Individuum nun unter einen „Entscheidungszwang“.⁴⁷ Die Befreiung aus einem engen religiösen Lebenskorsett hat zwar zu vielen (möglichen) Chancen der Lebensplanung geführt und eine Vielfalt der Optionen eröffnet – zugleich aber ist das eigene Leben „entzaubert“. Insbesondere dann, wenn Lebensentscheidungen nicht gelingen, ist das Resultat nicht ein Mehr an Freiheit, sondern umgekehrt eine umso größere Abhängigkeit von Strukturen, die man nicht durchschaut. Das führt in eine paradoxe Situation, die an den

⁴⁶ Dementsprechend spricht auch die Deutsche Bischofskonferenz von patchworkartigen Bastelbiographien.

⁴⁷ Vgl. BECK, Risikogesellschaft (s. Anm. 24), 206.

Jugendlichen wahrgenommen werden kann. Sie wollen ihre Individualität zeigen und tun das, indem sie bestimmte Musik hören und entsprechende Kleidung tragen, indem sie die Events aufsuchen, bei denen sie sie selbst sein wollen und sind dabei doch nur Konsumenten einer Erlebnisindustrie – auch einer religiösen Erlebnisindustrie.

Dies hat manchmal auch einen recht obskuren Glaubensausdruck zur Folge. Man bedient sich im Supermarkt der religiösen Weltanschauungen. Man bezeichnet sich zwar nicht als religiös, ist sich aber sicher, dass Verstorbene als „Schutzengel“ wiederkommen; man glaubt an die Wiedergeburt, geht auf Wallfahrt, besucht Esoterik-Messen, praktiziert Yoga und Zen-Meditation – und wenn nötig, lässt man sich das Seelenheil auch etwas kosten.

Der Verlust von Gewissheiten hat jedoch nicht das Bedürfnis nach prosozialen und religiösen Werten verdrängt. Die Wünsche nach Ehrlichkeit (77% der 14- bis 24-Jährigen) und Selbstständigkeit (69%) stehen hoch im Kurs. Es folgen Freundlichkeit (67%), Selbstvertrauen (64%) und Hilfsbereitschaft (61%). Solche Werte sind für ein gutes Zusammenleben unverzichtbar.⁴⁸ Die um die Jahrtausendwende Geborenen – Opaschowski nennt sie die Millennials – wollen die Welt vielleicht ein wenig besser machen, aber sonst fast genauso leben wie ihre Eltern.

2.5 Individualisierung versus Standardisierung

Die Individualisierungsthese wird häufig explizit gegen die Säkularisierungsthese gestellt und mit der hoch anspruchsvollen Aussage versehen, dass es zu einer „Gewichtverschiebung“ und zu einem „Bedeutungswandel“ des Christentums komme. Als gäbe es unter dieser Annahme in der Gegenwart keinen Rückgang an Religion, sondern es komme lediglich zu Positionsverlusten der Kirchen bei gleichzeitigem Aufschwung nicht-institutionalisierter Religionsformen, also nur zu einem Formenwandel des Religiösen. „Religiöse Orientierungen [...] müssen im Prinzip vom Einzelnen selbst definiert und ausgewählt werden.“⁴⁹

Weil aber der Einzelne so viele zugemutete Entscheidungen gar nicht auf sich allein gestellt zu bewältigen vermag, kommt dem sozialen Milieu eine wichtige Funktion zu. Individualisierung findet unter bestimmten soziokulturellen Bedingungen des Individuums statt. Vieles spricht heute dafür, dass Jugendliche

⁴⁸ So der Hamburger Zukunftsforscher Horst W. OPASCHOWSKI, Zukunftsforscher (s. Anm. 2).

⁴⁹ Michael KRÜGGELER, Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Alfred DUBACH / Roland CAMPICHE (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich / Basel 1993, 93-132, 93.

ihren gesellschaftlichen Ort nicht zuletzt auch durch ihre Milieuzugehörigkeit und ihren Lebensstil kennzeichnen. Oft symbolisieren sie dies durch ihre Kleidung, ihren Musikgeschmack, aber auch durch ihre Einstellung zur Schule und ihre Haltung zur institutionalisierten Religion!

„Ich persönlich glaube an gar nichts, weder an Gott noch an sonst irgendwen oder irgendwas. Was jetzt andere Jugendliche darüber reden, weiß ich nicht; es ist mir auch eigentlich egal. Dennoch fällt mir auf, dass im Religionsunterricht sich einige Leute anders geben als sonst. Es könnte also schon sein, dass einige zwar sagen, dass sie an nichts glauben und Gott für Schwachsinn halten, es aber eigentlich gar nicht so meinen und sich in Wirklichkeit mehr Gedanken darüber machen, als es den Anschein hat.“ (Alexander, 17 Jahre)⁵⁰

Milieustudien zeigen, dass die Zugehörigkeit zu sozialen Milieus die jeweilige Selbstdefinition und Alltagspraxis der Jugendlichen stark beeinflusst. Soziale Milieus spiegeln sich in der Öffentlichkeit und prägen unsere postmoderne Dienstleistungsgesellschaft. Sie betreffen unmittelbar die „Würde des Menschen“. Die Menschen, die einer bestimmten Lebenswelt angehören, denken und verhalten sich relativ gleich; Menschen, die verschiedenen Lebenswelten angehören, denken und handeln oft unterschiedlich: Sie kaufen gleichartige bzw. andersartige Konsumgüter, schauen ähnliche bzw. verschiedene Fernsehprogramme, haben gleiche bzw. andere Familienbilder, gehen sonntags in den Gottesdienst oder nicht.

Daher geht Individualisierung auch mit einer neuen Standardisierung einher. Das, was die Jugendlichen als ihre eigene, authentische religiöse Entscheidung ansehen, ist also tatsächlich oft eine Kombination und eben auch weitgehend eine sich wiederholende Kombination von religiösen Bausätzen, die im soziokulturellen Umfeld bzw. in den Weltreligionen bereitgestellt werden. Wir haben es also gleichzeitig mit einer Standardisierung und einer individuellen Kombinatorik zu tun.

3. Vorsichtige Bemerkungen zur Handlungstheorie

Die strukturelle Pluralisierung⁵¹, also die fortschreitende Ausdifferenzierung der Lebenswelten (in Schule, Politik, Freizeit, Mobilität, Medien usw.) birgt die

⁵⁰ Waldemar VOGELGESANG, „Ich muss auch beim Glauben meine Linie finden!“ – Jugend und Religion in einer individualisierten Gesellschaft. Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe „Jugendforschung im Dialog“ der Forschungsgruppe INSIDE/CESIJE an der Universität Luxemburg (12. Juli 2007), <http://www.waldemar-vogelgesang.de/> (Zugriff 16.12.2016).

⁵¹ „In der theologischen Gegenwartsdeutung ersetzt der Pluralismusbegriff die Säkularisierungsthese.“ Peter BIEHL, Die Wiederentdeckung der Bildung in der gegenwärtigen Religi-

Gefahr, dass der moderne Mensch oft die Erfahrung von Unübersichtlichkeit, von Ohnmacht und von Kommunikationslosigkeit macht. Identitätsstiftende, fest vorgegebene Zugehörigkeiten, wie dies die großen Kirchen geben konnten, verlieren – wie gesehen – an Bedeutung. Hier springt dem Einzelnen das Überangebot an medialen Informationen mehr oder weniger hilfreich zur Seite. Insbesondere das Internet stellt ein schier unerschöpfliches Reservoir an religiösen und lebenskundlichen Ratschlägen und Rezepten zur Verfügung. Es gibt buchstäblich für jede noch so seltene Frage der Lebensgestaltung und -führung Internetforen. Dort tauschen sich Betroffene und – oft selbsternannte – Experten aus und bieten „Sinnfindung“ an. „Diese wissenschaftliche Rundum-Beratung der Person ist an die Stelle der früheren Traditionen getreten. [...] Welchem der vielen und oft konträren Ratschläge jemand freilich folgt, muss er letztlich immer noch selbst entscheiden.“⁵²

Daraus erwachsen Unsicherheit, Sprachlosigkeit und Unverständnis zwischen den einzelnen Milieus. Es ist die Herausforderung, dieser gesellschaftlichen Entwicklung zum Trotz Jugendliche zu befähigen, sich mit dem Mitmenschen verständigen zu können, mit den Lebensformen und Wertvorstellungen gestern, heute und morgen vertraut zu sein und sich mit einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft sinnvoll auseinanderzusetzen.⁵³ Der gesellschaftliche Auftrag der Kirche ist also nicht nur die Vermittlung von religiösen Fakten und kirchlichem Wissen, sondern auch die Stärkung des Individuums als Teil der Gesellschaft.

3.1 Das Spektrum religiöser Gemeinschaften hat sich spektakulär erweitert

(1) Angesichts der massiven konfessionellen Abkehr stehen dennoch die Katholiken keineswegs allein da, wenn es um die Kommunikation der Glaubensbotschaft geht. Sie sind auch nicht einem Milieu allein zuzuordnen! „Ihr seid das Licht der Welt.“ (Mt 5,14a) Dieser Satz ist allen Gläubigen zugesagt. Die milieübergreifende Zusammenarbeit der Christen aller Konfessionen ist heute

onspädagogik. Ein Literaturbericht, in: DERS. / Karl Ernst NIPKOW (Hg.), *Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive*, Münster 2003, 111-152, 139.

⁵² Uwe SCHIMANK, in: <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/137995/individualisierung-der-lebensfuehrung?p=all> (Zugriff 27.07.2016).

⁵³ Vgl. dazu SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen* (Die deutschen Bischöfe, 80), Bonn 2005; *Der Religionsunterricht in der Schule*, in: Ludwig BERTSCH (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg / Basel / Wien 1976, 113-152.

mehr denn je herausgefordert. Darüber hinaus ist das Gespräch mit allen Religionen im interreligiösen Dialog zu suchen.

(2) Die Verschiebung in den Zugehörigkeitsgewichten in Deutschland belegt eine Ausweitung nichtchristlicher Religionen in Westeuropa. Auch die Zunahme der Konfessionslosen stellt „einen weiteren Aspekt wachsender Pluralität in Deutschland dar“.⁵⁴ Dieser zeigt sich unter anderem darin, dass nur noch ein mehr oder weniger großes Wissen und ein mehr oder weniger großer Erfahrungsschatz in Sachen christlicher Religion vorhanden ist. Es wird immer schwieriger dazu einzuladen, sich einmal zumindest „probeweise“ auf Denkfiguren, Ausdrucksformen oder gar Zustimmung zu christlichen Gehalten einzulassen.

(3) Es gilt zu akzeptieren, dass Menschen religiös „unmusikalisch“ sind und säkular leben.

3.2 Individuelle Pluralisierung

Neben die strukturelle Pluralisierung tritt die individuelle Pluralisierung. Im Zuge des Differenzierungsprozesses in den verschiedenen Lebensbereichen kommt es auch zu einer Vervielfältigung der Beziehungsmöglichkeiten des Einzelnen. Besondere Bedeutung haben in diesem Zusammenhang seit den letzten Jahrzehnten die zunehmende Mobilität (Globalisierung) und die neuen sozialen Räume des Internets. Problematisch ist dabei die Fragilität dieser Beziehungen. Dies zeigt sich auch darin, dass Sinnsuche und Sinnfindung zu verbindenden Themen der Jugendwelten werden. Sinnfindung und Sinnggebung werden zu Aufgaben, die der Einzelne zu leisten und subjektiv zu gestalten hat.

Hier bietet sich ein Anknüpfungspunkt im christlichen Brauchtum und in der Spendung der Kasualien. Sie können als die zwei Formate der Kontaktnahme (nicht nur) von Jugendlichen mit Kirche dienen. Hier besteht die Chance, ins Gespräch zu kommen. Natürlich nur dann, wenn diese nicht oberflächlich gestaltet, kommerzialisiert und von lokalen Gruppen in ihrem Sinne instrumentalisiert werden. Daher kann es der Praxis heute nicht nur darum gehen, den Glauben (der Kirche) einfach nur zu verkünden oder ihn im Sinne einer Sender-Empfänger-Vorstellung weiterzugeben. Dabei stellt sich auch die Frage, was Internet und Digitalisierung für Religion und besonders das Christentum bedeuten. Welche Veränderung ergeben sich daraus für Theologie und pastorale Praxis – nicht nur im methodischen Sinn? Gegen die Erfahrung der Fragilität der Be-

⁵⁴ Gert PICKEL, Konfessionslose – das ‚Residual‘ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12/1 (2013) 12-31, 17.

ziehung muss das Eingebettetsein in eine verlässliche christliche Gemeinschaft, trotz und inklusive individueller Freiheit, erfahren werden können.

In diesem Kontext wird die Jugendarbeit herausgefordert, die Bedeutung von stabilen, glaubwürdigen Beziehungen aufzuzeigen und Jugendliche so bei der Frage nach der Sinnfindung bzw. -gebung zu begleiten. Jugendliche brauchen Begleitung und Befähigung durch religiöse Bildung, um aus dem vielfältigen Sinnstiftungsangebot (verschiedener Religionen und Weltanschauungen) kritisch reflektierend auswählen zu können.

3.3 Umgang mit Vielfalt: Die Herausforderung der Pastoraltheologie und Religionspädagogik

3.3.1 Interreligiöse Herausforderung: Begegnung mit der Vielfalt der Religionen

Zunächst gilt es festzuhalten, dass die vielfältige Begegnung mit Religionen prinzipiell offen ist, aber auch ein Doppelgesicht hat:

Einerseits hat man trotz der verschiedenen Religionszugehörigkeit den Glauben gemeinsam. Im Wissen um die Unterschiede und die Gegensätze erkennt man sich wechselseitig als Glaubende an und praktiziert das auch entsprechend. Solche dialektischen Begegnungen können einen fruchtbaren interreligiösen Dialog ermöglichen. Dessen Wirkung kann möglicherweise dazu beitragen, den eigenen Glauben in einem neuen Licht zu sehen und damit stärker und nachhaltiger zu praktizieren.

Andererseits ist genau dieser Grundsatz „ich glaube“ wiederum die Voraussetzung dafür, dass die Welt in die richtigen und die falschen Gläubigen aufgeteilt wird. Diese Aufspaltung ist daher so brisant, weil plötzlich aus Andersgläubigen „Ungläubige“ werden. Dies dient religiös-fanatischen Terroristen zur Legitimation, denn sie entwickeln mit dieser Unterscheidung den Anspruch, dass ihr eigener Gott ihnen die moralische Rechtfertigung für terroristische Attentate an den Ungläubigen gibt. Beispiele können aus der jüngsten europäischen Geschichte nur zuhauf angeführt werden. Sowohl der Terror von Al Qaida und ISIS (Islamismus) auf der einen Seite als auch rechtspopulistische Bewegungen mit ihren islamophoben und fremdenfeindlichen Strömungen auf der anderen Seite sind hierfür Beleg.

„Jede Religion hat eine Würde“, sagte Papst Franziskus im Februar 2015 (auf dem Flug zur philippinischen Hauptstadt Manila). Gemeinsam gilt es, diese Würde zu entdecken als Chance, den eigenen Glauben mit neuen Augen zu sehen und den „Fremden“ mit Respekt und christlicher Nächstenliebe zu begegnen. Dies fordert auch, Konflikt- und Kritikfähigkeit als zutiefst christliche Kompetenzen neu zu entdecken.

3.3.2 Gesellschaftliche Herausforderung: Begegnung mit der Vielfalt (der Milieus)

Eine deutliche Abgrenzung der Lebenswelten weist auf eine Tendenz hin, die von der gesellschaftlichen Mitte nach unten zeigt. Aus den Be- und Anmerkungen der Untersuchungsteilnehmer der Sinus-Milieus-Studie geht hervor, dass gerade Jugendliche aus der Mittelschicht Angst vor dem eigenen sozialen Abstieg und vor Überfremdung haben. Deswegen versuchen sie, sich nach unten hin abzugrenzen. „Sie werfen ihren benachteiligten Altersgenossen auch vor, nicht genügend leistungsbereit zu sein“, so Marc Calmbach.⁵⁵

Dagegen müssen soziale Gerechtigkeit, Gleichheit und Partizipation in unserer komplexen gesellschaftlichen Realität das christliche und pastorale Handeln kennzeichnen. Mit den Jugendlichen unterschiedlicher Lebenswelten gilt es, gemeinsam die prägenden christlichen Traditionen neu zu entdecken. Papst Franziskus ermutigte dazu, als er die Jugendlichen auf dem Weltjugendtag in Krakau am 28. Juli 2016 aufforderte, „sich allen entgegenzustellen, die behaupten, es könne sich nichts ändern“. In gesellschaftlichen Debatten engagierte junge Menschen nannte er „ein Geschenk des Himmels“. Wörtlich sagte der Papst: „Es ist schön und es tröstet mein Herz, euch so rebellisch zu sehen.“ Die Kirche wolle von ihnen lernen, „wieder neu auf die Barmherzigkeit des himmlischen Vaters zu vertrauen“.⁵⁶

Es zeigt sich, wie wichtig es sein wird, Jugendliche einzuladen, sich einmal zumindest „probeweise“ auf Denkfiguren und Ausdrucksformen christlicher Gehalte einzulassen.

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und trägt sie als solches unablässig.“⁵⁷

Da sich dieses Gefüge stetig verändert und weiter entwickelt, ist Katechese darauf verwiesen, immer wieder neu zu lernen, was es heißt, sich ganz der Sorge Gottes anzuvertrauen, um Christus mit allen Sinnen in der Welt zu entdecken.

⁵⁵ Typische Aussagen von Jugendlichen zu diesem Thema: „Leute aus niedrigerem, unterem Stand, die sich verhalten, als wären sie sonst wer. Das sind zum größten Teil Ausländer, die sich so verhalten, als könnten sie alles und die ganze Welt beherrschen.“ „Ich würde die Hartz IV-Leute, die jetzt einfach zu Hause sitzen und keine Lust zu arbeiten haben, dazu verdonnern, arbeiten zu müssen.“ „Die Hartz IV-Empfänger kriegen das Geld in den Arsch geschoben.“ (http://wiki.dpjw.org/sowa/sites/default/files/Sinusstudie_Ergebnisse.pdf)

⁵⁶ Deutsche Presse-Agentur vom 28. Juli 2016.

⁵⁷ Vat. II., LG 8.

ELISABETH HURTH

Der gottlose Priester

Die Krise der Kirche und ihrer Diener in der
Romanliteratur der Gegenwart

Abstract: Jeremia's godless priest is wicked and violates God's law (Jer 23, 11). The godless priest in recent literature battles with his faith in God and is often no longer able to firmly believe in him. The godless priest feels forsaken by a God who cannot be experienced in life and does not seem to be a sustainer and perfecter of the world any more. The godless priest questions the validity of the sacrament and doubts that God acts in history. But although the godless priest is exposed to a world without divine providence, he still longs for God's "signs and wonders" (Joh 4, 48).

Februar 2016. Thomas Frings, Großneffe des bekannten Kölner Kardinals und Pfarrer der Gemeinde Heilig-Kreuz in Münster, macht seine Beurlaubung als Priester öffentlich. An Ostern verabschiedet sich Frings von seiner Gemeinde und zieht sich in ein Kloster zurück. Dieses Ereignis ist nichts Ungewöhnliches, wohl aber die Begründung. Frings fasst seine Beweggründe in einer öffentlichen Stellungnahme zusammen, die unter dem Titel „Kurskorrektur“ in der Presse und in sozialen Netzwerken große Aufmerksamkeit auf sich zieht – vor allem auch deshalb, weil Frings offen Kritik an einer Kirche übt, die trotz ihres eklatanten Bedeutungsverlusts die Zukunft „immer noch nach dem Modell der Vergangenheit“ gestaltet.¹ Mit Folgen: „Kirche [bedient] zu viel Tradition und [weckt] zu wenig Sehnsucht“ (2).

Der Bezug zum eigentlich Christlichen, zum gelebten Glaubensbekenntnis spielt nach Frings in Zeiten, in denen „eine sehr praktische und finanzielle Sicht auf die Kirche“ dominiert, kaum noch eine Rolle (ebd.). Am augenfälligsten wird dies, so Frings, im Verständnis der Sakramente. Weil traditionelle „Lernorte des Glaubens“ zunehmend wegbrechen, fehlt das „Grundgerüst“, das man zum Feiern des Gottesdienstes und zum Empfang der Sakramente braucht (2,3). Mehr noch: Immer mehr Menschen wollen, so Frings' ernüchternde Diagnose, gar nicht mehr zu einer solchen „Mitfeier“ der Sakramente „hingeführt“ werden (2). Es wächst vielmehr eine „Servicementalität“, nach der – in völliger „Ahnungslosigkeit“ über die eigentliche Bedeutung der Sakramente – ein Gottesdienst zur

¹ Thomas FRINGS, „?Kurskorrektur!“, in: https://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/verlautbarung_thomas_frings_1.pdf. Alle nachfolgenden Belege im Text.

Erstkommunion „serviceorientiert, fehlerlos, auf hohem Niveau ‚geliefert‘ werden soll“ (3).

Als Priester, der einen solchen Service anzubieten hat, erlebt sich Frings „vermehrt in einer Funktion des Bedienens von Traditionen und als Verfügungsmasse einer Kirche, die auf allen Ebenen mehr an ihrer Vergangenheit arbeitet als an ihrer Zukunft“ (4). Dem entspricht, dass viele Priester sich „für die Zukunft“ wünschen, dass „alles wieder so ist wie vor 30 Jahren“ (1). Doch der Blick zurück offenbart: Selbst in den vermeintlich guten alten – noch (teilweise) volksgläubig geprägten – Zeiten finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass das, was Frings anprangert, nur allzu bekannte Problemlagen sind.

Literatur kann an dieser Stelle ein Indikator sein für den tiefgreifenden Wandel der Kirche und ihrer Diener. Literatur nimmt die „Zeichen der Zeit“ gleichsam seismographisch wahr (Mt 16,3). Die Zeitdiagnose der Literatur ist dabei in Sachen Priester und Kirche oft schonungslos. Zentrale Kritikpunkte von Frings' Klageschrift werden in literarischen Darstellungen des priesterlichen Dienstes vorweggenommen. Den von Frings kritisierten Ausverkauf der Sakramente trifft man vor allem in Romanen an, in denen das priesterliche Amt an eine funktionale Sichtweise geknüpft ist, in der die gnadenhaft-sakramentale Begründung des priesterlichen Dienstes zurücktritt. Bezeichnenderweise wird aber auch der Priester selbst nicht mehr erfahren und gesehen als jemand, der aus dieser sakramentalen Verwurzelung heraus lebt.

Service und Sakrament

Der „praktischen“, „finanziellen“ Sicht auf Kirche, die Frings anprangert, entspricht in Andreas Maiers Roman *Wäldchestag* (Frankfurt a. M. 2002) das Verständnis des Priesters als Serviceleister, der nicht als Berufener wahrgenommen wird, sondern vielmehr als Pragmatiker gilt, der auch aus finanziellen Motiven heraus handelt. So erzählt Maier in seinem Roman von Mutmaßungen der Gemeinde, nach denen bequeme, handfeste Vergünstigungen die eigentliche Motivation des Priesters seien:

„Im Grunde hat er das allerbequemste Leben, kennt jede Menge Menschen, futtert sich überall durch, hält hier und da eine Messe, wird bis zu seinem friedlichen Ende von der Kirche versorgt, hat sich um Rente und Lebensversicherungen und Steuerklärungen gar nicht zu sorgen, und alles das wird schon ein gewichtiges Wörtchen mitgeredet haben, als sich der Becker überlegt hat, gehe ich jetzt zur Kirche und werde Priester oder nicht“ (109).

Der Priester ist für die Gemeinde ein Unberufener, der aus vernünftigen, versorgungstechnischen Gründen den Priesterberuf anstrebt und an keiner Stelle als

Gottesdiener erkennbar wird, der Menschen eine frohe Botschaft zu verkünden hat.

Die Gemeinde wünscht sich einen Pfarrer, der menschlich und authentisch ist. Doch der Priester lässt es an Menschenliebe fehlen und distanziert sich von seinen Pfarrkindern. Man wirft ihm vor, er „verschanze“ sich in seiner Sakristei und trage die Nase hoch (302). Der Priester setzt diesen Vorwürfen nichts entgegen, aber er verweist auf seine eigene Vorbildrolle und die der Kirche. „Man müsse“, so der Priester, „den Menschen, das sei Aufgabe der Kirche, in jedem Augenblick Vorbilder geben, gerade heute. Und sei es nur, dass man den Menschen sagt, [...] sie sollten einander nicht vergessen und füreinander da sein, sie sollten sich mit gegenseitiger Wertschätzung begegnen“ (110).

Dass der Priester diese Vorbildrolle nicht ausfüllt und vorlebt, gehört zum Versagen des Priesters in Maiers Roman. Der Roman zeigt jedoch auch die Grenzen dieses auf Vorbildlichkeit angelegten Seelsorgemodells. Der Priester kann nicht zur Begegnung mit Gott in Glaube und Liebe führen, wenn er selbst keine Erfahrungen mehr mit Gott hat. Der Priester kann nicht verkünden, was ihn selbst nicht betrifft. Dort, wo der Priester nicht aus einer lebendigen Gotteserfahrung heraus handelt, bleibt nur Routine, eine „heilige Maskerade“.²

Frings' Klageschrift gilt einer Kirche, die sich mit ihrer Rolle als Wohlfahrts-einrichtung abfindet und ihre Diener zu Mitarbeitern eines Serviceunternehmens macht, in dem Sakramente oft nur noch Folklore sind. Hinter dieser Kritik verbirgt sich ein vergleichsweise „hohes“ Priesterbild. Der Priester wird als jemand gesehen, der im Sakrament die heilstiftende Wirklichkeit des Herrn gegenwärtig, greifbar und sichtbar macht. Literatur als „notwendige Provokation und ein unentbehrlicher Seismograph für Theologie und Kirche“ verweist aber auch darauf, dass viele Priester dieses hohe Priesterbild nicht leben (können) und ihnen die Glaubensgewissheit zunehmend abhanden kommt.³ An der Gestalt des „gottlosen Priesters“, wie ihn die Literatur beschreibt, wird offenbar, dass der Gottesglaube auch bei den Menschen schwindet, die zum Gottesdienst berufen sind.

Gott in Jesus Christus zu verherrlichen zum Heil der Menschen, macht, so das Zweite Vatikanische Konzil, das eigentlich gottesdienstliche Leben des Priesters aus (vgl. PO 2). Ein Priester, der ohne Gott lebt, verliert auch die Bindung an sein sakramentales Amt. Das Ohne-Gott-Sein steht und fällt also letztlich mit dem Verständnis des Sakraments. Das Sakrament ist ein Ort der Begegnung mit

² Vgl. den gleichnamigen Roman von Olov HARTMANN, *Heilige Maskerade*, Frankfurt a. M. o.J.

³ Henning SCHROER, Art. „Literatur und Religion“, in: TRE 21 (1991), 304.

Gott. Es ist die Zusage, dass Gott sich dem Menschen hinschenkt und hingibt. Die Ansprüche, wie sie etwa die Gemeinde in Maiers Roman an den Priester stellt, zeigen jedoch, dass Sakramente zunehmend lediglich als Symbole gelten, die keine „reale“ Wirkung mehr haben und in einen anthropologischen Kontext gestellt werden. Entscheidend ist nicht die Bedeutung sakramentaler Vollzüge an sich, sondern die Frage, wie der Priester durch sein Wirken und seine Person selbst Bedeutung erlangt. Die individuellen, subjektiven Fähigkeiten sind also ausschlaggebender als die objektive sakramentale „Befähigung“ (2 Kor 3,5).

In dem Maße, in dem das, was der Priester „ist“ und tut, sich vom sakramentalen Amt löst, verändert sich auch das Priestersein an sich. Der Priester ist nicht mehr jener Diener, der für Christus steht, „an seiner statt“ handelt und Christus sakramental-zeichenhaft vergegenwärtigt (2 Kor 5,20). Das Amt gilt nicht länger als Vikariat für Jesus Christus. In Zeiten einer verdunstenden Alltagsfrömmigkeit, in denen Sakramente als Wohlfühlrituale dienen, erwartet man vom Priester, dass er die großen Augenblicke im Leben des Menschen „schön“ macht und verziert. Studien, wie sie vor allem der Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner vorgelegt hat, belegen, dass auch Priester selbst diesen Service bereitwillig erbringen. Dies trifft vor allem auf Priester zu, die ihr Amtsverständnis nicht mehr primär von der Christusrepräsentation her begründen, sondern ihre Sendung vielmehr gemeindebezogen verstehen.⁴ Damit hängt das priesterliche Amt zunehmend von den Fertigkeiten des Priesters ab. Der Glaube, dass der Priester „dazu nicht von sich aus fähig ist“ sondern vom Herrn „fähig gemacht“ wird, „Diener des Neuen Bundes zu sein“, tritt zurück (2 Kor 3,5-6).

„Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Der Priester vollzieht seinen Dienst, doch dabei handelt er letztlich nicht selbst, sondern Christus durch ihn. Der Priester hat Teil am Amt Jesu Christi, eine Teilhabe, die ihm im Weihesakrament geschenkt wird. Dort, wo die Sakramentalität des priesterlichen Dienstes und das Gnadengeschenk Gottes immer bedeutungsloser werden, wird auch der priesterliche Dienst gnadenlos. Der Priester sieht sich Erwartungshaltungen und Ansprüchen ausgesetzt, die ihn ganz auf sich selbst verweisen.

Paulus ist überzeugt, dass er nur das zu tun vermag, was Christus durch ihn „in Wort und Tat bewirkt hat“ (Röm 15,18). Wenn aber das eigene Tun als eigene Leistung gedeutet wird, wenn es nicht mehr um das geht, was um Gottes

⁴ Vgl. Paul M. ZULEHNER, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie „Priester 2000“, Ostfildern 2001, 82-83. Vgl. auch Johannes RÖSER, „Die frommen Illusionen der Servicekirche“, in: Christ in der Gegenwart (Sonderdruck, Kirche Ja – Glauben Nein?), Freiburg 2016, 3.

willen gilt, der durch den Priester wirken will, wird alles wirkungslos und leer. Ohne die sakramentale Gegenwart Jesu Christi ist der Priester beziehungslos zu Gott und kann Menschen auch nicht zu einer Beziehung zu Gott hinführen.

Der gottlose Priester, wie ihn die Romanliteratur zeichnet, erlebt mit der Entfremdung vom Sakrament eine Glaubenskrise, einen Glaubensverlust. Es kommt dabei zu einer „Gottlosigkeit“ im mehrdeutigen Sinn. Der Priester ist ohne Gott, er wird Gott los (Röm 1,18; Tit 2,12). Aber der Priester fühlt sich auch gottlos. Gottes Zuwendung, seine Gegenwart und sein Heilshandeln sind in einer heillosen Welt weder sichtbar noch erfahrbar. Gott selbst scheint den Menschen und seine Welt vergessen zu haben.

Das verlorene Geheimnis des Glaubens

In zahlreichen autobiographisch gefärbten Romanen um die fragwürdigen Zustände in kirchlichen Erziehungsanstalten verarbeiten Schriftsteller etwas, was Peter Handke in seinem Roman *Die Wiederholung* (Frankfurt a. M. 1986) als „Entzauberung“ des Sakraments beschreibt (33). Diejenigen, die berufen sind, Gottes Heilshandeln im Sakrament erfahrbar zu machen, dienen einem kirchlichen System, das von Herzenskälte, Unterdrückung und Gewalt bestimmt ist. „Gewalt“, so heißt es in Paul Ingendaays Internatsroman *Warum du mich verlassen hast* (München 2006), „gehört zur katholischen Kirche wie Hostie und Weihrauch“ (277). In dieser Kirche, so der desillusionierte Ich-Erzähler, gilt die „Ordnung“ vielfach nur um der Ordnung willen, und die „die Ordnung halten sollen, wissen selber nicht, was Ordnung ist“ (331).

Peter Handke zeigt, wie eine solche Verselbständigung des Ordnungsdenkens das Geheimnis des Glaubens zerstört. In Handkes Roman fühlt sich der Zögling eines klösterlichen Knabeninternats wie in „Gemeinschaftshaft“ (33). Sie liegt in der Verantwortung von Geistlichen, deren Gefühlskälte und Berechnung sie zu autoritären Verwaltern des Glaubens, nicht aber zu Glaubensdienern werden lassen. Diese Verwalter des Glaubens begegnen dem Zögling zu keiner Zeit als „Seelsorger“ im eigentlichen Sinn (ebd.). Sie machen ihn vielmehr in dem dunklen „Glaubensverlies“ zu einem „Krüppel“ (35, 47).

In dem Glaubensverlies, geprägt von Unterdrückung und Zwang, erscheint dem Zögling das Priestertum nie als „Bestimmung“. Keiner der „zuständigen Geistlichen“ weiß sich wirklich berufen (33). Das Sakrament der Eucharistie wird veräußerlicht und die Zusage pervertiert, dass die Wandlung in Gottes Handeln gründet, in seiner gnadenvollen Hingabe. „Das Geheimnis, welches (das) Sakrament noch in der Dorfkirche ausgestrahlt hatte, wurde hier von morgens bis abends entzaubert“ (ebd.). Das Wunder der „Verwandlung“ findet nicht

statt: „Selbst am Altar, bei der täglichen Messe, verwandelten [die Aufseher] sich nicht in die Priester, zu denen sie doch einmal geweiht worden waren, sondern füllten jede Einzelheit der Zeremonie aus in der Rolle des Ordnungshüters“ (ebd.). Diese „Ordnungshüter“ bringen ihren Einfluss und ihre Macht zur Geltung, nicht aber die Macht Gottes.

Auch dem Priester in Thomas Hürlimanns *Das Holztheater* (Zürich 1997) geht es mehr um das eigene Tun als um eine innere Beziehung zu Gott, um die Bindung an ihn. Der Priester lebt ganz aus sich heraus und will über das Sakrament verfügen. In einer „streng katholischen Welt“, so der Ich-Erzähler im Rückblick auf seine Zeit in einer Klosterschule, hatte „alles [...] seine Ordnung und diese war von Gott, nicht von den Menschen gemacht“ (60, 64). Der Priester „herrschte über beide Welten – er verwandelte den Wein in das Blut des Herrn“ (64). Dass der Priester hier in erster Linie nicht als „Wandler“, sondern als „Herrscher“ auftritt – „über das Volk erhöht“ –, entspricht dem weltfernen, durchreglementierten Leben, unter dem der Ich-Erzähler in der Klosterschule leidet (ebd.). Es ist eine von „Dogmen und Normen“ bestimmte Welt, in der die Eucharistie zu einem leeren, „überholten Ritual“ verkommt (60, 64). In einer angstbesetzten Umgebung, in der jeder, der gegen „religiöse Gebote [verstößt]“, „strengsten“ Strafen ausgesetzt ist, wird dem Ich-Erzähler das Wunder der „Verwandlung“ schließlich ganz fremd (14,64). „Eines Tages“, so der Erzähler, „verlor ich [...] das Geheimnis des Glaubens“ (64).

Die Hauptfigur in Christoph Peters' Roman *Wir in Kahlenbeck* (München 2012) findet erst gar keinen Zugang zu diesem Geheimnis. Carl Pacher ist Zögling auf einem bischöflichen Internat, in dem er weder lieben noch glauben kann und beides auch nicht erlernt. In dem Gottesdienst, mit dem der Roman einsetzt, spricht der Priester die eucharistischen Wandlungsworte. Aber aus Carls Sicht wandeln sich Brot und Wein nicht in Fleisch und Blut Jesu Christi. Gott bewirkt keine Wandlung. Carl ist voller „Zweifel“, er spürt Gottes Gegenwart nicht (16). Die „Zeichen“, die er erbittet, bleiben aus (ebd.). Carl vermag den Glauben nicht zu „bekennen“, geschweige denn zu leben (15). Selbst als er bei einer Bergbesteigung fürchtet, abzustürzen und sein Leben zu verlieren, „schafft“ er es nicht, auf Gott zu vertrauen und sich ihm „zu überantworten“ (180).

Carl fehlt etwas – das Leibhaftige des Glaubens. Dass Gott sich ihm im Sakrament konkret und leibhaftig zuwendet, ist für Carl gerade nicht erfahrbar. Der gnädige Heilswille Gottes gegenüber dem Menschen wird Carl in der Eucharistie an keiner Stelle offenbar. Im Gegenteil, Carls (Gefühls-)Leben ist vielmehr bestimmt vom Gnadenlosen, Unerlösten und Schuldhaften. Carl ist überzeugt, „weniger als ein Nichts“ zu sein (17).

Carls Gefühl der Nichtswürdigkeit wird von Geistlichen des Internats befördert, die das Ziel, „Christus gleichförmig zu werden“, selbst nicht mehr leben können (262). Dort, wo der Priester nicht von Christus her und auf ihn hin handelt, wird die heilsschaffende Wirklichkeit des Herrn nicht gegenwärtig. Ohne eigene Erfahrungen mit Gottes Gegenwart kann der Priester auch anderen nicht dabei helfen, Gott im Hier und Jetzt zu entdecken.

Carls „Herz ist kalt“ – so heißt das desillusionierende Fazit am Ende des Romans (499). Die Priester und Ordensleute des Internats tragen zu dieser Herzenskälte bei, indem sie den Zöglingen ein religiöses Korsett anlegen, das einer Verbotskultur folgt. Danach ist „alles, was mit der Liebe zu tun hat, [...] Tod-sünde“ (221). Wer aber nicht lieben kann, dem erschließt sich auch nicht das Geheimnis des Glaubens. Wer nicht lieben darf, findet nicht zur Mitte der christlichen Botschaft von einem Gott, der Liebe „ist“ (1 Joh 4,8). Wenn Gottesdiener selbst unfähig sind, das zu leben, was sie verkünden, wird an ihnen auch nicht sichtbar, was es bedeutet, von Gott bedingungslos geliebt zu sein.

In Frank Witzels Roman *Die Erfindung der Roten Armee Fraktion durch einen manisch-depressiven Teenager im Sommer 1969* (Berlin 2015) hängt der Ich-Erzähler an den überkommenen Geboten und Ritualen der katholischen Kirche, auch wenn er nicht zu glauben vermag. Als Messdiener, der „Insasse“ eines Konvikts wird, ist der jugendliche Ich-Erzähler gut-katholisch sozialisiert. Er weiß um die Heiligkeit der Hostie als „Leib des Herrn“ (16). Der Ich-Erzähler weiß auch, dass die, die die „Hostie schänden, [...] das ganze Christentum verhöhnern“ (17). Obwohl der Ich-Erzähler selbst nicht an die Wirksamkeit des Sakraments glaubt, bewundert er jenen jungen Märtyrer, der die Hostie vor heidnischen Jugendlichen beschützt und sich vor seinem gewaltsamen Tod selbst die Heilige Kommunion spendet, um „damit den Leib des Herrn vor Verunglimpfung [zu bewahren]“ (17f.).

Der junge Märtyrer opfert sein Leben für das Geheimnis des Glaubens, er bewahrt das „Heilige“ der Kommunion. Dass eben dieser Kommunion noch eine ganz andere Funktion zukommen kann, ist dem Ich-Erzähler nur allzu genau bewusst. Er berichtet vom Missbrauch des Sakraments durch Mädchen und Frauen, die den Empfang der Kommunion dazu benutzen, „sich darzustellen“ (170). Ein Sakrament, das lediglich der Selbstpräsentation dient, ist leer, Auswuchs des „Nichts“, dem sich der Ich-Erzähler im Konvikt ausgesetzt sieht (81). Das, was in der Wandlung geschieht, ist für den Ich-Erzähler ebenfalls Teil dieses Nichts, der Sinnlosigkeit. Die Wandlung bewirkt bei vielen Menschen nichts. Nach der Wandlung „[passiert] gar nichts“ (156).

Die Gebote des Glaubens beruhen, so der Ich-Erzähler, auf der „Angst vor der Sünde“ (81). Der Priester ist gleichsam „Anwalt“ dieser Angst. Er nutzt das

Sakrament, um den Empfänger zu prüfen und „um herauszufinden, ob [dieser] ohne Sünde [ist]“ (186). Dass die Gabe des Sakraments nicht zu trennen ist von der Erlösungstat Jesu Christi, dass wir Gottes Heilsangebot „annehmen“ oder aber ablehnen können, hat der Ich-Erzähler „noch nie [...] wirklich [gehört]“ und wird ihm auch nicht vom Priester vorgelebt (158).

Das entzauberte Sakrament

„Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“, sagt der johanneische Christus (Joh 15,16). Diese Erwählung, diese Bindung an Christus bricht die Fixierung auf das eigene Ich auf. In Evelyn Schlags Roman *Die göttliche Ordnung der Begierden* (Salzburg/Wien 1998) will der Priester dagegen seinen Dienst ganz aus eigener Kraft erfüllen und setzt auf seine eigene Leistung. Im Gottesdienst dieses Priesters geht es nicht mehr um die sakramentale Vergewärtigung des Herrn, um sein konkretes und leibhaftiges In-Erscheinung-Treten. Entscheidend ist nicht die Geltung des Sakraments an sich, sondern das, was der Priester tut, um sich selbst zur Geltung zu bringen. Der Priester feiert so letztlich sich selbst und nicht den Herrn. Der Priester „genießt“ das Gefühl des Herausgehobenseins und spielt die Rolle des „stolzen Abgesandten“ Gottes aus (9).

Diesem Priester, der die Eucharistie zu seinem „Werk“ macht, wird das Wirken Gottes im Sakrament fremd. Das Wunder der „Verwandlung“ entzieht sich ihm. Der Priester ist nicht mehr eucharistiefähig. Er starrt auf die Hände, „die sich mit der weißen Scheibe erhoben. Das ist mein Leib, den ich für euch hingegeben habe, sagte ich. Es wurde nicht sein Leib. [...] Gott hielt still, trat nicht ein in den Gedanken, der das Wunder bewirkte. Die Oblate [...] war nichts als diese weiße Scheibe, ausgestanzt aus einem Bogen, mehr Papier als Brot“ (14). Resigniert legt der Priester die Hostie in die vergoldete Schale zurück und „beugt [...] das Knie vor dem Tisch mit den Utensilien eines Zauberers“ (ebd.). Die eucharistische Wandlung erscheint hier als eine Art „Schauspiel“, als das Werk eines „Zauberers“, dessen Zauberkünste plötzlich versagen.

Auch in Markus Orths' Roman *Corpus* (Frankfurt a. M. 2002) wird das Sakrament zu einem Schauspiel. Orths erzählt von zwei Kindern, Paul und Christof, die in einem Schuppen spielerisch eine Messe zelebrieren. In diesem Spiel ist Christof Zelebrant, Paul „Messdiener und Gemeinde zugleich“ (11). Die Messknaben werden von Christofs Schwester Lisa beobachtet, die den Eltern von dem Schauspiel erzählt. Christof und Paul wollen sich dafür an Lisa rächen. Sie füllen Gips ins Mehl, um mit Moltofill-Pfannkuchen Lisa den bevorstehenden Geburtstag zu verderben. Der Streich hat schreckliche Folgen: Christofs Vater,

der die Pfannkuchen gierig verschlingt, stirbt einen qualvollen Tod. Christof fühlt sich schuldig am Tod des Vaters und wird diese Schuld ein Leben lang nicht mehr los. Er entscheidet sich für den Priesterberuf als Ausweg, obwohl er sich dazu nicht berufen fühlt.

Aber so wie er als Kind in der nachgespielten Messfeier das eucharistische Sakrament auf den Verzehr einer Oblate reduzierte, die er sich von einer Makrone kratzte, so erschließt sich Christof auch als Priester nicht die sakramentale Gegenwart Jesu Christi. Die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi ist für ihn eine bedeutungslose Zeremonie, weil er das Körperliche, Sinnliche von der „Teilhabe am Leib Christi“ trennt (1 Kor 10,16). Christof vermag nicht zu seinen homoerotischen Erfahrungen zu stehen, er verleugnet seinen Körper. Dass der Körper den Menschen auf die Welt verweist, aber auch auf eine Beziehung zu Gott, gerät dabei in Vergessenheit.

Für Christof ist die Liebe Gottes etwas ganz und gar Unkörperliches. So kann er als Priester das Sakrament auch nicht wirklich spenden und kraft des Sakraments Menschen auf den „Leib“ rücken. Christof verliert jegliche „Gewissheit“. Er wartet auf eine „innere Stimme“, aber der Ruf Gottes bleibt aus (35). Die Gottesferne, die tiefe innere Leere führt auch zur spirituellen Leere seines priesterlichen Dienstes. Weil Gott „fehlt“, sucht Christof nach Ersatz, um diese Leere zu füllen. Für Christof ist es ein „geistliches“ Leben nach Vorgaben, Normen und Zwängen. Er folgt dem „Bild, das man entworfen hatte“ – ein Bild, in dem die Gottesbeziehung nicht mehr vorkommt (36).

Der Dorfpfarrer Schmiedebach in Markus Feldenkirchens Roman *Keine Experimente* (Zürich/Berlin 2013) grenzt sich von „Theologen-Singsang“ und „Verlegenheitssprüchen für faule Pfarrer“ bewusst ab und will für Menschen „da [...] sein“ (95). Aber auch dieser Vorzeigepfarrer hat etwas von jenem „Zauberer“, von dem Evelyn Schlags Roman erzählt. Das ihm anvertraute Sakrament der Eucharistie deutet Schmiedebach als ein Ritual mit Theatralik. „Religion ist immer auch ein bisschen Theater“, so ist Schmiedebach überzeugt (97). Dass die Selbsthingabe Jesu Christi in der Eucharistie durch den Priester gegenwärtig wird, ist für Schmiedebach denn auch nur ein Schauspiel und „eher symbolisch gemeint“ (ebd.).

Schmiedebach ist kein Priester von Christus her, er vertraut auf sich selbst, auf sein Können. Er setzt auf das, was man „sieht“, auf den sichtbaren Erfolg (vgl. Hebr 11,1). Aber gerade weil der sichtbare Erfolg zunehmend ausbleibt, stürzt der Priester schließlich in tiefe Ratlosigkeit. Er hat keine Antworten parat, er weiß „selbst nicht mehr weiter“, nachdem seine priesterliche Lebensform durch die Beziehung zu einer Frau in Frage gestellt worden ist (394).

Auch Feldenkirchen profiliert einen Geistlichen, der nicht mehr daran glaubt, dass er als Amtsträger das priesterliche Handeln Jesu Christi repräsentiert. Feldenkirchen stellt keine Alternative zu dieser Form des Priesterseins vor, verweist jedoch auf überholte, weltfremde kirchliche Strukturen. Am Ende bleibt der Priester in einer „ergrauten“ Kirche zurück, deren „Verfall“ nicht zu „stoppen“ ist (395).

Glaubensverlust

In Petra Morsbachs Roman *Gottesdiener* (Frankfurt a. M. 2004) wird ein gewisser Isidor Rattenhuber, der unter der Lieblosigkeit seiner Eltern ebenso leidet wie unter seinem anhaltenden Stottern, von der Kirche „gerettet“. Die Priesterweihe ist „Höhepunkt seiner persönlichen Errettungslegende“, die da lautet: „Armer Bauernbub wird im Passauer Dom in würdevollster Zeremonie zum Diener Gottes geweiht“ (113). Isidor weiß, was er der Kirche verdankt. Sein Stottern verliert sich beim Lesen von Texten aus dem Messbuch. Aber die Kirche, von der Isidor gerettet wird, ist nicht die Kirche, die er in seiner Gemeinde im bayrischen Bodering antrifft. Das kirchliche Leben, wie es Morsbach vorstellt, entspricht der von Frings’ beschriebenen Servicementalität. Die Gemeinde leistet sich mit Isidor einen „Verbindungsmann zum Himmel“, der als Verwalter der Sakramente Geburten und Beerdigungen religiös verziert (42). Die Gemeindeglieder legen Wert auf diese Verzierung – „unsre Oma is uns dös wert“ –, ansonsten aber nehmen sie ihren Pfarrer nicht in Anspruch (ebd.). Selbst an Weihnachten muss Isidor hinnehmen, dass die Botschaft der Heiligen Nacht bei seinen Schäfchen nicht ankommt. „Anstatt der Ankunft des Erlösers zu gedenken, reiben sie sich an ihrer Unerlöstheit auf“ (24).

Isidor weiß, dass die Gemeinde in ihm primär einen sakramentalen Dekorateur des Lebens sieht und die Sakramente nicht wirklich *als* Sakramente empfängt und versteht. Bei seiner Priesterweihe ist Isidor überzeugt, dass das Sakrament die Gemeinschaft mit Jesus Christus vermittelt. Aber er stellt fest, dass die Mitfeiernden kein Interesse an dieser Gemeinschaft haben, „Sie feiern [nur] sich“ (115). Der „Verbindungsmann zum Himmel“ soll auf Erden für die Gemeinde Serviceleistungen anbieten, die Verbindung zum Himmel ist dabei letztlich nicht entscheidend.

Isidor muss schmerzlich erkennen, dass eine alltagsferne, lebensfremde Kirche den neuen Göttern einer entchristlichten Welt nichts entgegenzusetzen vermag. Nach dem Gottesdienst gibt man sich dem Alkohol in einer Kneipe hin, nach der Beichte hat man Sex mit anderen Partnern, nach einer Beerdigung schaltet man den Fernseher ein. So wie die Lehre der Kirche den Alltag der Men-

schen nicht mehr prägt und erfasst, so „leer“, so routinemäßig wird auch das Glaubensleben des Priesters. Isidor vereinsamt, resigniert zunehmend und erlebt „krasse Misserfolge“ (25). Die Sakramentenpastoral scheidert. Isidor versucht vergeblich, „die Leute spirituell aufzuladen“ (24).

Dem „Verbindungsmann zum Himmel“ kommt schließlich der „Gott im Himmel“ in entscheidenden Augenblicken abhanden. Isidor vertraut auf Gottes Gegenwart, und doch muss er erfahren, dass er auf seine Gebete nicht die „geringste Antwort“ erhält. „Er redete an eine Wand hin. Entweder war er Gott gleichgültig oder es gab gar keinen Gott. Es gab keinen Gott“ (67).

Isidor ist von der Vernünftigkeit des Glaubens überzeugt und hält ihn doch im Laufe seines langen Priesterlebens immer wieder für eine „Täuschung“ (ebd.). Diese Deutung des Glaubens als Täuschung geht mit einer tiefen Enttäuschung einher. Es ist die Enttäuschung darüber, dass die sakramentale Gegenwart Gottes nicht nur der Gemeinde verschlossen bleibt, sondern zusehends auch dem Priester selbst.

Gottlosigkeit

In Ulrich Harbeckes Roman um einen gottlosen Priester verliert die Hauptfigur ihren Glauben in der Feier der Auferstehung Jesu Christi. Das Christentum der Gemeinde dieses Priesters ist lauwarm. Ihr Glaube ist Routine, der Sakramentenempfang läuft ritualmäßig ab.⁵ Im Ostergottesdienst ist denn auch zunächst alles wie immer. Das, was am Ostermorgen gefeiert wird, hat in der Gemeinde mehr mit einem „frommen Andachtsbildchen“ zu tun als mit der „grausigen Härte“ des Todes Jesu und dem „Skandal seiner Auferstehung“ (10). Die Gemeinde strahlt nichts Frohbotschaftliches aus. Der „frohe Glaube“ ist „verblasst“, alles ist zur „Gewohnheit“ geworden – auch für den Priester (ebd.). Er hält seine Predigt ohne jedes Konzept, er ist nicht vorbereitet, erst recht nicht auf das, was ihm plötzlich widerfährt.

Die „Nacht der Auferstehung“, so predigt der Priester, „bedarf keiner Erklärung“. Sie ist und „bleibt bis zum Ende das ungeheure Rätsel. [...] Eine offene Frage“ (11). Genau an dieser Stelle bricht der Priester seine Predigt ab. Mitten im Satz, „ohne den Hauch einer Vorwarnung“ verliert er seinen Glauben (12). Alles, was den Priester bisher getragen hat, fällt in sich zusammen. Es ist nichts mehr da, worauf der Priester seinen Glauben an Gott bauen könnte. „Gott“, so

⁵ Vgl. Ulrich HARBECKE, *Der gottlose Pfarrer*, Düsseldorf 2005 (überarbeitete Neuauflage), 10. Alle nachfolgenden Belege im Text.

die neue Gewissheit des Priesters, „war nicht tot, denn er hatte nie gelebt. Er hatte nie existiert“ (ebd.).

Der Priester beendet den Gottesdienst abrupt und teilt der Gemeinde mit, dass er nicht mehr an Gott glauben könne und er beim Bischof um seine Entlassung bitten werde. Die Gemeinde bleibt ratlos und verstört zurück. Sie ist sich bewusst, dass die Kirche kein „sicherer Fels in der Brandung“ mehr ist, der Halt und Orientierung bietet (16). Die „feste Außenhaut der ‚Braut Christi‘“ ist vielmehr „durchlöchert“ (ebd.). Aber dass der Priester selbst nunmehr zu diesen Auflösungserscheinungen beiträgt, erscheint unfassbar und ungeheuerlich.

Der Kardinal, der den Glaubensverlust des Priesters nicht hinnehmen will, weiß, wie brandgefährlich die „Affäre“ um den gottlosen Priester werden kann. Der Kardinal fürchtet nicht weltfremde Theologen und ihre unlesbaren Studien, wohl aber einen Priester, der den Grund seines Glaubens verloren hat. Der Priester dagegen kann mit seiner Gottlosigkeit gut leben. Er „braucht“ keinen „ersten Bewegter“, keinen „Schöpfer-Gott“, um das Leben zu genießen und sich an der Natur zu erfreuen (33). Zu seiner Überraschung stellt er fest: Alles im Leben geht auch ohne Gott seinen Gang.

Die Gemeinde reagiert nach anfänglicher Schockiertheit und Empörung ebenfalls anders als erwartet. Sie beschließt, dass der Priester bleiben soll, „ob er nun an Gott glaubt oder nicht“ – für die Kirchenleitung „ein schwerer Störfall“ (43, 54). Man verordnet dem Priester einen Klostersaufenthalt zur geistlichen Erneuerung. Aber er findet selbst an diesem Ort nicht zum Glauben an Gott zurück. In der Gemeinde erntet der Priester immer mehr Zustimmung, ist man doch auch hier überzeugt: „Des Glaubens Bestes ist der Zweifel“ (61). Die Gemeinde lässt den Priester nicht fallen, sie weiß: „[Er] ist einer von uns“ (77). Die Gottlosigkeit des Priesters wird zum Auslöser für kritische Anfragen an die Kirche. Man nimmt ihre Lehren nicht mehr hin, man wagt nunmehr auch, Zweifel zu äußern und diese öffentlich zu machen.

Der Priester bewirkt so etwas in der Gemeinde. Durch seine Gottlosigkeit entdeckt die Gemeinde den Glauben neu – einen Glauben, der mehr ist als schale Gewohnheit und Routine. Das Gemeindeleben wird offener, mitmenschlicher, herzlicher. Diese neue Offenheit entspricht einem Traum, den der Priester eines Nachts träumt: Der Papst höchstpersönlich lädt den Priester zu einem Festmahl mit vielen Gästen ein. Sorgen und Zweifel sind unerwünscht. Die Gäste werden eingesperrt, die Türen streng bewacht. In einer Predigt vor der Gemeinde legt der Priester seinen Traum aus. Er deutet ihn als die Geschichte von der Scheinheiligkeit des kirchlichen Machtapparats, der fehlenden Freude des Glaubens und der Wirkungslosigkeit der Sakramente. Die Konsequenzen, die der Priester daraus zieht, sind ebenso eindeutig wie provokant. Die Türen, so der

Priester, sind offen und unbewacht. „Jeder kann die Kirche verlassen“ (115). Doch das Gegenteil tritt ein. Die, die die Kirche verlassen wollen, träumen (wieder) den Traum von der Kirche Jesu Christi. Diese Kirche ist eine Kirche der Armut und Ohnmacht – einer Ohnmacht, hinter der sich die „durchdringende Kraft“ der Liebe verbirgt (156).

Diese Kraft der Liebe trägt zu einem Glaubenswandel in der Gemeinde bei. Der Kaplan, Vertreter einer traditionellen Seelsorge, sieht sich plötzlich einer Gemeinde gegenüber, die Inhalte seiner Predigten hinterfragt und ihm widerspricht. Ihr Glaube ist nicht länger eine „Sedimentschicht aus Floskeln, Geschichten und Sentenzen“ (ebd.). Die Gemeinde prüft vielmehr genau, „was wirklich dran [ist]“ am Glauben, ihrem eigenen und dem des Kaplans (157).

Der Priester, der seine Gemeinde am Ende auf Geheiß der Kirchenleitung verlassen muss, weiß, dass es auf ihn nicht mehr ankommt, denn seine Gemeinde vertraut nicht mehr den Vorgaben der „Amtskirche“, sie vertraut unmittelbar der Botschaft Jesu Christi (161). Dieses Vertrauen ist das eigentlich „Wunderbare“ des Glaubens. Ein sterbender alter Freund des Priesters rechnet mit der Möglichkeit, dass es Gott nicht gibt. „Aber manches ist so wunderbar, dass es schon reicht, irrtümlich daran geglaubt zu haben“ (144).

Abscheu vor Gottes Wort

In Harbeckes Roman findet die Gemeinde durch die Gottlosigkeit des Priesters zur Frohbotschaft des Evangeliums zurück. In Pascal Merciers Roman *Nachtzug nach Lissabon* (München 2006) ist eine solche Rückkehr nicht mehr möglich. Der Roman erzählt vom Aufbruch eines ungewöhnlichen Helden, der auf der Suche nach sich selbst ist. „Der Tag“, so lautet der erste Satz des Romans, „nach dem im Leben von Raimund Gregorius nichts mehr so sein sollte wie zuvor, begann wie zahllose andere Tage“ (13). Diese Einleitung weist auf Abbrüche und Aufbrüche. Der Lateinlehrer Gregorius lässt plötzlich das Gewohnte und Vertraute hinter sich. Als Philosoph des Lebens – und nicht nur als Lehrer – lernt Gregorius das Leben mit all seiner Geheimnishaftigkeit, aber auch Abgründigkeit neu kennen. Nach einer wundersamen Begegnung mit einer jungen Frau reist er überstürzt nach Lissabon. Dort begibt er sich auf eine Spurensuche nach dem Arzt, Schriftsteller und Revolutionär Amadeu de Prado. Prados Buch „Ein Goldschmied der Worte“ wird für Gregorius zur Richtschnur seines neuen Lebens und stellt alles auf den Kopf, was er bisher für wahr gehalten hat.

In Lissabon, jener Stadt, die nach dem verheerenden Erdbeben im Jahr 1755 ein Symbol für verlorene Glaubensgewissheit ist, wird Gregorius' Glaube erschüttert. Gregorius erfährt, dass auch Prado den Glauben an Gott in Frage

stellt. Ein einschneidendes Ereignis verändert alles, was Prado als Arzt sein will, und lässt ihn an seiner Berufung zweifeln. Nachdem ein Attentat auf einen bekannten Massenmörder verübt worden ist, rettet Prado dem verhassten Mann das Leben. Fortan wird Prado als Verräter verurteilt, er verliert bei seinen Patienten jegliches Ansehen. Prado ist sich seiner Motive selbst nicht sicher. Dass ein Massenmörder auf Grund seines ärztlichen Eingreifens weiter Verbrechen begehen kann, ist für Prado ein belastender Gedanke, der ihn nicht mehr loslässt. Der zerquälte Versuch einer Selbstrechtfertigung seines ärztlichen Handelns scheitert. Man kann dem Leben, so ist Prado schließlich überzeugt, keinen höheren Sinn beilegen. Das Leben ist „unvollständig“ und „unerfüllt“ (242).

Im Roman gilt Prado, der auf einer katholischen Ordensschule erzogen wurde, als „gottloser Priester“ (139, 145, 147, 203). Diesen gottlosen Priester treibt der Zwiespalt zwischen der ästhetischen Schönheit des Glaubens und der „Grausamkeit“ der Kreuzesbotschaft auf eine Weise um, die auf andere „gotteslästerlich“ wirkt (199, 237). In Prados Abschlussrede an der Ordensschule mit dem bezeichnenden Titel „Ehrfurcht und Abscheu vor Gottes Wort“ kommt dieser Zwiespalt am deutlichsten zum Vorschein. Prado betont in seiner Rede, dass er ohne die poetische Bedeutung und Kraft von Gottes Wort nicht leben könne. Er „[braucht] die Heiligkeit von Worten, die Erhabenheit großer Poesie“ (203). Rückblickend beschreibt Prado, wie er als Messdiener die „Schönheit“ der Worte Gottes geradezu geliebt habe (200). Doch diese Worte sind letztlich nur „betörend“ (ebd.). In einer Welt, „in der man den Körper [...] verteufelt“, stiftet das, was im „Schein der Altarkerzen“ geschieht, keine Teilhabe am Leib Christi (198, 200). Das Geschehen im „Schein der Altarkerzen“ kann nicht Ausdruck der Gnade Gottes sein, denn dieser Gott „knechtet“ sein Geschöpf und will nur dessen „Gehorsam“ (200).

So anziehend die „Poesie des göttlichen Wortes“ ist, sie lässt sich nicht vereinbaren mit der „Grausamkeit“ von Gottes Wort (199). Sie tritt nach Prado in der Auslieferung des Sohnes durch einen Schöpfergott hervor, der in der Abraham-Isaak-Erzählung nichts von seiner vermeintlichen Allgüte erkennen lässt. Dass Gott „von Abraham [verlangt], den eigenen Sohn zu schlachten wie ein Tier“, belegt, so Prado, die Barmherziglosigkeit und letztlich den unterschwelligem Sadjismus der Erlösungsbotschaft (ebd.). Sie ist Beweis für die „Hässlichkeit“ der Worte eines zornigen und gewaltträchtigen Gottes. Das schöne, erhabene Antlitz Gottes wird durch seine Unmenschlichkeit entstellt. Gott ist, so Prado, ein „lebensferner, freudloser“ Gott, der Menschen „Zumutungen“ aussetzt, sie gnadenlos prüft und sie in „seiner Allgegenwart [...] Tag und Nacht beobachtet“ (200, 201). Dieser Gott schenkt dem Menschen kein Heil. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Opfertodes Jesu kann keine Antwort auf den Heilswillen

Gottes sein, denn Gott „stürzt“ den Menschen – wie Hiob – „ohne Grund ins Unglück“ (199).

Nach biblischem Zeugnis hat Jesus Christus durch seinen unschuldigen Tod die Sühne für die Sünden des Menschen bewirkt. Gott hat Jesus Christus dazu bestimmt, Sühne zu leisten – „wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25). Das Sühneopfer ist nach Prado die Tat eines Gottes, der seinen Geschöpfen die „Würde“ nimmt und sie erniedrigt (200). Der Mensch ist, so der johanneische Christus, „Sklave der Sünde“ (Joh 8,34). Er befindet sich im Zustand der Gottesferne. Für Prado bedeutet dies, dass Gott seinem Geschöpf nicht traut, dass er ihm nichts zutraut. Der Mensch selbst kann kein angemessenes Sühneopfer leisten. Die Liebe, die der Mensch Gott schuldig ist, vermag er nicht selbst zu erbringen, der Sohn erbringt sie mit seinem Tod. Der Mensch aber bleibt, so Prado, „gramgebeugt“ und gedemütigt zurück (ebd.). Das Kreuz ist nicht Ausdruck der Liebe Gottes, sondern seiner Strafgerechtigkeit. Der Glaube, dass Jesus unsere Strafe auf sich nimmt und die Welt mit Gott versöhnt, ist in Merciers Roman nicht vereinbar mit einer Welt, die aus dem „Heilsplan Gottes“ gleichsam herausgefallen ist (1 Tim 1,4).

Gottvergessenheit

Der gottlose Priester in Merciers Roman sagt sich von einem Gott los, der sein Geschöpf „verhöhnt“ und es „sündenbeladen“ der „Würdelosigkeit der Beichte“ aussetzt (201, 200). Mit „dem Aschenkreuz auf der Stirn“ soll es „dem Grab entgegengehen, in der tausendfach widerlegten Hoffnung auf ein besseres Leben an Seiner Seite“ (200). Der Priester in Daniel Kehlmanns Roman *F* (Hamburg 2013) ist ohne Hoffnung auf irgendetwas. Er findet nicht zu Gott. Gott ist einfach „nicht da“ und scheint die Welt der Macht des Zufalls zu überlassen (105).

Kehlmanns Roman setzt ein mit einem außeralltäglichen Ereignis im Leben einer scheinbar glücklichen Familie. Der erfolglose Schriftsteller Arthur Friedland besucht mit seinen beiden Söhnen Eric und Iwan und deren Halbbruder Martin die Vorstellung eines Hypnotiseurs. Der ebenso zurückhaltende wie skeptische Arthur erliegt den Künsten des Hypnotiseurs und gesteht seinen mangelnden Ehrgeiz sowie seine beschämende Erfolglosigkeit öffentlich ein. Der Hypnotiseur beschwört Arthur daraufhin, sich von nun an zu bemühen. „Egal, was es kostet“ (43).

Die gestrenge Anweisung des Hypnotiseurs bleibt nicht ohne Folgen. Arthur lässt seine Familie unmittlbar nach der Vorstellung im Stich und setzt seine schriftstellerische Tätigkeit fort, diesmal mit Erfolg. Sein Roman „Mein Name sei Niemand“ um einen jungen Mann, dessen Name lediglich mit „F“ angegeben

wird, avanciert zu einem Bestseller – wohl auch deshalb, weil er eine Selbstmordwelle auslöst, die große mediale Beachtung findet. Der Roman destruiert jeglichen Sinn des Lebens. Die Welt ist scheinhaft, sie gibt vor, etwas zu „sein“, und ist doch letztlich nur von Leere und Projektionen unseres Geistes bestimmt. In dieser Welt lohnt es sich nicht, zu leben und sich für etwas einzusetzen oder sich mit ganzem Herzen einer Sache zu widmen. So entpuppt sich F schließlich als handlungsunfähiger, egoistischer Anti-Held, der – seiner selbst überdrüssig – jedes Ich für eine „Täuschung“ erklärt (89).

Täuschung und Betrug prägen auch das Leben von Arthurs Söhnen. Martin wird ein ungläubiger Priester, der bezeichnenderweise die Heiligengeschichte seines Namenspatrons pervertiert, indem er einem lästigen Bettler Fußstritte verpasst. Eric wird Finanzberater, der, nachdem er das Vermögen seiner Kunden verzoockt hat, sein Scheitern mit diversen Zins- und Schuldenspekulationen zu verschleiern versucht und aus lauter Angst in eine Medikamentensucht abrutscht. Iwan wiederum wird ein Künstler, dessen Malereien ihm nichts einbringen und der sich auf Kunstfälscherei einlässt, um Anerkennung zu erlangen.

Blickt man auf das Leben der drei ungleichen Brüder, liegt es nahe, das vieldeutige „F“-Wort als „Fälschung“ zu deuten – als Signum von Lebenswegen, die auf Lebenslügen beruhen. Vor allem das Schicksal des Priesters lässt in Kehlmanns Roman jedoch noch eine andere Deutung zu. Martin wird Priester, ohne berufen zu sein und ohne an Gott glauben zu können. Der Schüler Martin hat keinen Erfolg bei Mädchen und muss zahlreiche Demütigungen hinnehmen. Rückblickend ist der Priester überzeugt, dass dies „Zufälle“ waren. Es gibt keine Vorherbestimmung, „es gibt kein Fatum“ (65). Es bleibt nur die Trauer darüber, dass man das, was man sich für sein Leben wünscht, verfehlt.

Der Priester wird spiel- und fresssüchtig und spielt – sogar im Beichtstuhl – mit dem Rubik-Würfel, den ihm sein Vater geschenkt hat. Dass Gott selbst in der Gabe des Sakraments gegenwärtig ist, vermag der Priester nicht zu glauben. Er behilft sich mit dem phrasenhaft wiederholten Satz „Das ist ein Mysterium“, um sich dem Bekenntnis zum Glauben zu entziehen (62). Dem Priester bleibt das Geschenk des Glaubens fremd. Er erfährt sich nicht als beschenkten Menschen. Sein geistliches Leben steht vielmehr unter dem Diktat des „Müssens“. Dieses Diktat des „Müssens“ bestimmt auch das Verhältnis des Priesters zur Eucharistie. „Man muss [...] glauben“, eine „Oblatenscheibe werde zum Körper eines gekreuzigten Mannes [...]. So ist es vorgeschrieben. Man kann es nicht glauben. Man muss, man kann nicht“ (57f.). Obwohl der Priester selbst nicht glauben kann, gibt er vor, gläubig zu sein. Die eucharistische Wandlung unterliegt so dem Schein und folgt dem „großen F“ (364). Die Eucharistie wird gleichsam zur Fiktion und zu etwas „Mechanischem“ (57).

Das eucharistische Sakrament ist die Liebesbezeugung eines gnädigen Gottes. Sie verweist auf eine Dimension von Wirklichkeit, die all das übersteigt, was Menschen sich erdenken können. Der Priester in Kehlmanns Roman geht auf eine Weise lieblos und gnadenlos mit sich selbst um, dass er zu dieser Wirklichkeit keinen Zugang findet. Der Priester will die „Sache mit Gott“ selbst „hinbekommen“ (76). Er gibt sich „Mühe“, er will es „schaffen“ (ebd.). Der Priester vertraut dabei einmal mehr auf das, was man tun „muss“. „Man musste nur [...] mehr beten. Man musste üben“ (77).

Nach biblischem Zeugnis offenbart Gott sich in der Geschichte, *er* ergreift die Initiative. Der Mensch kommt durch eigene Leistung und Anstrengung nicht zu Gott. Gott kommt vielmehr auf den Menschen zu und gibt sich ihm hin. Der Priester in Kehlmanns Roman erfährt den Glauben nicht als Gabe. Er ist für den Priester eine anstrengende Prozedur. Er setzt alles daran, damit „der Glaube sich [einstellt]“ und will den Glauben gleichsam erzwingen (76). Doch je mehr er sich anstrengt, desto mehr scheint sich Gott von ihm zu entfernen. Der Priester sehnt sich nach „Zeichen und Wundern“ Gottes und fordert diese Zeichen ein (Joh 4,48). Doch Gott gibt ihm kein „Zeichen“, der Priester „spürt“ ihn nicht (105, 104).

Im christlichen Vorsehungsglauben steht hinter allem, was auf der Welt geschieht, kein willkürliches Schicksal, sondern ein guter „Plan“, eine Verheißung (Röm 8,28; Eph 1,11). „Gott besitzt die Macht, zu tun, was er verheißen hat“ (Röm 4,21). Er überlässt die Welt nicht sich selbst. In Kehlmanns Roman dagegen bleibt der Wunsch des Priesters nach der Gewissheit einer „Fügung“, die nichts Zufälliges an sich hat, unerfüllt (77). Die Welt, wie sie der Priester erlebt, folgt nicht Gottes Plan. In der Welt zeigt sich nicht das „vorsehende“ Handeln Gottes (Weish 14,3).

Vorsehung als Gottes Fürsorge und Anteilnahme an seiner Schöpfung unterliegt in Kehlmanns Roman vielmehr dem großen „F“. Sie wird zur „Farce“. Der Zusammenhang von Gottes Vorsehung und Zuwendung ist nicht erfahrbar und auch nicht erkennbar. Die Welt ist unheil, gottvergessen. Sie lebt gottvergessen, und sie ist gottvergessen, da Gott selbst seine Schöpfung im Stich zu lassen scheint. Seine Gegenwart im eucharistischen Sakrament ist ein „Fake“, das Sakrament an sich ein wirkungsloses Ritual, ein „Firlefanze“. Gottes „Treue“ (1 Kor 1,9; 2 Kor 1,18) steht abgrundtiefe Sinnlosigkeit gegenüber, seinem Plan zum Heil, zur „Rettung“ der Welt (1 Joh 4,14) der unberechenbare Zufall, der die göttliche „Fügung“ und Vorsehung außer Kraft setzt. Dem gottlosen Priester entspricht nunmehr eine Welt ohne Gott.

KLEINER BEITRAG

ALEXANDER MERKL

Amoris laetitia

Anmerkungen aus moraltheologischer Sicht

Abstract: The post-synodal apostolic exhortation „Amoris Laetitia” published by Pope Francis in April 2016 can be seen as a summary of the synodal process on marriage and family. The article seeks to positively acknowledge this document and wants to discuss a number of selected topics like cohabitation, theology and practice of marriage or the dimensions of marital love.

Nachdem die ordentliche Bischofssynode zu einigen Themen von Ehe und Familie im Oktober 2015 ihre Ergebnisse in Form einer abschließenden Stellungnahme (sog. *Relatio synodi*) vorgelegt hatte, veröffentlichte Papst Franziskus in Reaktion hierauf am 8. April 2016 ein nachsynodales apostolisches Schreiben mit dem Titel ‚Amoris laetitia’¹ (AL) – Freude der Liebe. Erweitert um eigene Schwerpunktsetzungen, Interpretationen und Positionen fasst Franziskus darin nochmals die Ergebnisse des vorangegangenen synodalen Prozesses mit päpstlicher Feder zusammen. Es ist dem Papst dabei ein wichtiges Anliegen, sein Schreiben als Teilabschnitt des gesamten und reichhaltigen ‚synodalen Weges’² zu sehen. Wiederholt betont er dies (AL 4/7). Das päpstliche Schreiben bildet damit den (vorläufigen) Schlussstein eines knapp dreijährigen Reflexions- und Diskussionsprozesses innerhalb der katholischen Kirche. Dieser hatte Ende 2013 mit der Versendung des ersten Fragebogens an die Ortskirchen zu Themen von Ehe und Familie begonnen, hatte in der außerordentlichen Bischofssynode 2014 einen ersten Höhepunkt gefunden und war (wiederum inhaltlich mit einem zweiten Fragebogen gestützt) im Jahr 2015³ mit der ordentlichen Synode zu einem Ende geführt worden. Die Synoden legten zwei Abschlusstexte vor, die Franziskus in vielen Teilen seines Schreibens aufgreift.

Mannigfache Reaktionen, vielfältige Erfahrungsberichte, kontroverse Analysen und fachliche Empfehlungen aus allen Disziplinen der Theologie resultierten aus diesem Prozess. Die ersten Bewertungen von ‚Amoris laetitia’ gehen dabei bisweilen deutlich

¹ FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* (VAS 204), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bonn 2016.

² Für eine Einordnung und Zusammenfassung des ‚synodalen Weges’ vgl. Michael SIEVERNICH, Die Bischofssynode zur Familie, in: *StZ* 234 (2016) H. 2, 87-98, bes. 89-91, ebenso wie Thomas LAUBACH, Und sie bewegt sich doch? Die Bischofssynode(n) zur Familie, in: *LebZeug* 71 (2016) H. 1, 14-24.

³ Vgl. Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bonn 2015.

auseinander.⁴ Wird einerseits die Offenheit und Wirklichkeitsnähe des Schreibens ausdrücklich gewürdigt, so wird andererseits das Fehlen klarer und pastoral-praktikabler Vorgaben bemängelt. Es wird vom Bruch mit der Lehrtradition (R. Spaemann⁵ in einem Interview mit CNA Deutsch) ebenso wie von einem unveränderten Fortbestehen der kirchlichen Normen gesprochen (H. Wolf⁶ in der SZ vom 10. April 2016). Erzbischof Heiner Koch fasst die ersten Reaktionen und Erkenntnisse wie folgt zusammen:

„Ja, Papst Franziskus ändert etwas, aber es ist nicht die kirchliche Lehre von Ehe und Familie. Wer eine neue Doktrin erwartet hatte [...], wurde zunächst enttäuscht. Aber auch diejenigen, die meinen, der Papst müsse angesichts von Krisenphänomenen die rechte Lehre einschärfen und deutlich abgrenzen, finden in ‚Amoris Laetitia‘ ihre Erwartungen nicht erfüllt. Papst Franziskus geht andere Wege, die er sowohl gegenüber den Zeitumständen als auch gegenüber der Lehre und Tradition der Kirche für angemessen hält.“⁷

Insgesamt sei die anfängliche Resonanz auf das päpstliche Dokument dennoch recht verhalten gewesen, wie Karl Kardinal Lehmann in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau vom 8. Mai 2016 feststellte: „Umso mehr müssen sich jetzt die Theologen an den Universitäten und die Fachpublikationen des Textes annehmen. [...] Bislang enttäuscht mich die Zurückhaltung der Theologen.“⁸ Diese Beobachtung fordert, obgleich mittlerweile die Zahl der Beiträge deutlich zugenommen hat,⁹ immer noch heraus. Der vorliegende Beitrag will sich dieser Forderung in besonderer Form annehmen. Biographisch motiviert, will der Autor einige Themen von ‚Amoris laetitia‘ in den Fokus rücken, die als Schnittmenge der Interessen eines Moraltheologen und Ehemannes verstanden werden können. Dass es sich damit um einen subjektiven Zugang handelt, ist

⁴ Vgl. dazu die Schilderung von Andreas R. BATLOGG, Viel zu weit oder viel zu wenig? Beobachtungen zu ersten Reaktionen auf das nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ von Papst Franziskus, in: www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=4671688 [16.08.2016].

⁵ Vgl. Robert SPAEMANN, Ein Bruch mit der Lehrtradition, in: de.catholicnewsagency.com/story/exklusiv-ein-bruch-mit-der-lehrtradition-robert-spaemann-uber-amoris-laetitia-0730 [25.05.2016].

⁶ Vgl. Hubert WOLF, Radikal barmherzig, in: www.sueddeutsche.de/kultur/amoris-laetitia-radikal-barmherzig-1.2942745 [29.05.2016].

⁷ Heiner KOCH, Amoris Laetitia. Eine Erläuterung, in: StZ 234 (2016) H. 6, 363-373, 367.

⁸ Karl LEHMANN, Schwarz-Weiß-Denken ist mir zuwider, in: www.fr-online.de/panorama/kardinal-karl-lehmann--schwarz-weiss-denken-ist-mir-zuwider-,1472782,34198554.html [27.05.2016].

⁹ Vgl. u. a. Stephan GOERTZ / Caroline WITTING (Hg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie? (Katholizismus im Umbruch 4), Freiburg i. Br. 2016; Julia KNOP / Jan LOFFELD (Hg.), Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, Regensburg 2016; Wort der DEUTSCHEN BISCHÖFE, „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche.“ Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von *Amoris laetitia*; Herbert SCHLÖGEL, In Beziehung: „Amoris laetitia“, Bischofssynode und Kurienreform, in: StZ 235 (2017) H. 5, 325-335.

evident. Die dementsprechende Lesart, die ohne Zweifel nicht den Anspruch hat, dem päpstlichen Schreiben in dessen Gänge gerecht zu werden und sicherlich selektive Züge aufweist, will mit dieser methodischen Vorannahme an den Text herantreten und zur eigenen Lektüre sowie auch zur eigenen Lesart einladen. Im Gesamt geht es dem Beitrag um eine positive Würdigung von ‚Amoris laetitia‘, nicht um Polemik, Kritik oder Provokation.

Dieses Vorhaben klammert daher äußerst kontrovers diskutierte Themen wie den Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen, die kirchliche Auseinandersetzung mit der ‚Gender-Ideologie‘ und die Bewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, die auch im Schreiben selbst (verhältnismäßig) wenig Platz einnehmen, bewusst aus. Stattdessen sollen drei Betrachtungspunkte, die für viele gegenwärtige Paarbeziehungen von existentieller Bedeutung sind, im Anschluss an die Theologie von Papst Franziskus in ‚Amoris laetitia‘ in den Blick genommen werden: Der Umgang mit nichtehelichen Lebensgemeinschaften, eine Theologie und Praxis der Ehe sowie einige Dimensionen ehelicher Liebe.

„Sogenannte ‚irreguläre‘ Situationen“ (AL 297) – Unterscheidung ist gefordert

Eine „erste Bewährungsprobe“¹⁰ für viele junge Paare, die heute (noch) eine Ehe anstreben, ist das Eingehen einer ‚nichtehelichen Lebensgemeinschaft‘¹¹ (NEL), wobei noch weitere Begriffe wie ‚Ehe auf Probe‘ in diesem Kontext begegnen. Sie alle stehen für jenes häusliche Zusammenleben, das zwar von einem fortgeschrittenen Bindungscharakter, zugleich jedoch auch von einer relativen Offenheit für eine mögliche Trennung und von fehlender Institutionalisierung geprägt ist. Da es sich um zerbrechliche Beziehungen handle, denen die nötige Entschlossenheit, die Kraft klarer Entscheidung und ein öffentliches Bekenntnis fehle, könne die Kirche diese Lebensform „nicht billigen“ (KEK II, 383). Die sexualethische Leitlinie, dass der Geschlechtsverkehr nur in einer sakramental geschlossenen Ehe erfolgen darf,¹² verstärkt dieses Urteil nur noch, soll hier aber nicht weiter vertieft werden.¹³

¹⁰ Klaus DEMMER, *Angewandte Theologie des Ethischen* (SThE 100), Freiburg 2003, 150. Erwähnenswert ist hier der Hinweis von Bernhard FRALING, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn u. a. 1995, 196-197: „[D]ie Kirche schreibt in parallelen Fällen vor endgültiger Bindung durchaus längere Zeiten der Probe regelrecht vor, so z. B. vor den Ewigen Gelübden in den Ordensgemeinschaften [...]“

¹¹ Dieses Thema zu reflektieren ist deswegen wichtig, da u. a. aufgrund der gestiegenen sozialen Akzeptanz und der veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen die Zahlen nichtehelicher Lebensgemeinschaften stetig zunehmen. Dem Mikrozensus (www.destatis.de) der Jahre 2011 (2.732) und 2014 (2.833) folgend kann gegenwärtig von ca. 2,8 Millionen nichtehelichen Lebensgemeinschaften in Deutschland ausgegangen werden. Dies entspricht einem Zuwachs von 52% gegenüber dem Jahr 1996.

¹² Dem Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2353) folgend sind nichteheliche Lebensgemeinschaften daher als „Unzucht“ zu bezeichnen.

¹³ Vgl. Gerhard MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken*, Bd. 2: Handlungsfelder, Würzburg²2016, 113.

In ‚Amoris laetitia‘ wendet sich auch Papst Franziskus den außerehelichen Lebensformen zu. Im achten Kapitel ordnet er sie und somit auch die NEL den „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“¹⁴ (AL 297) zu, will jedoch zugleich jeden moralischen Rigorismus und jede Pauschalisierung im Umgang mit ihnen vermeiden. Dies bringt er bildhaft in Worte: „Daher darf ein Hirte sich nicht damit zufrieden geben, gegenüber denen, die in ‚irregulären‘ Situationen leben, nur moralische Gesetze anzuwenden, als seien es Felsblöcke, die man auf das Leben von Menschen wirft“ (AL 305). Das kirchliche und pastorale Handeln habe sich, so der Papst weiter, im Blick auf solch irreguläre Situationen vielmehr um deren Eingliederung, nicht um deren Ausgrenzung zu bemühen. Dabei sei die Komplexität der verschiedenen Beziehungen zu berücksichtigen, was insbesondere Unterscheidung (AL 296-301) erfordere.

Dies macht die ethische Urteilsfindung sicher nicht einfacher, vielmehr komplizierter. Die Moraltheologie aber reflektiert hierfür seit längerem ein breites Spektrum an Kriterien innerhalb der Sexual- bzw. Beziehungsethik¹⁵, das es möglich macht, an der Vorrangstellung der Ehe festzuhalten (AL 52), gleichzeitig jedoch Lebensformen wie NEL im Sinne des pastoralen Grundsatzes der Unterscheidung wertschätzend und differenziert zu begegnen: Welche Haltung der Partner gegenüber der Ehe manifestiert sich (grundsätzlich ablehnend oder bejahend)? Mit welcher Entschiedenheit ist die NEL auf die Ehe hin ausgerichtet? Wie lange dauert die Beziehung bereits an? In welchem Maße übernehmen die Partner füreinander Verantwortung? Wie treu sind sich die Partner? Von Partnerschaft zu Partnerschaft werden diese kriterienorientierten Fragen zu unterschiedlichen Antworten führen, die wiederum auf unterschiedliche Beziehungsqualitäten schließen lassen und ethisch entsprechend differenziert zu bewerten sind.¹⁶

Obgleich also eine Lebensform (noch) nicht dem objektiven Ideal entspreche, für die NEL ist das die Ehe, sei es möglich und nötig, so der Papst, diese als eine prozesshafte Bewegung auf eine immer vollkommeneren Verwirklichung des Ideals zu begreifen und sie dementsprechend unterschiedlich zu würdigen. Er weist in diesem Zusammenhang auch auf die (nicht unumstrittene) theologisch-ethische Grundfigur der ‚Gradualität‘¹⁷ (AL

¹⁴ Wobei die Formulierung ‚sogenannt‘ und die Apostrophierung des Begriffs ‚irregulär‘ eine gewisse Reserviertheit des Papstes gegenüber dieser (ohnehin vieldiskutierten) Begrifflichkeit erkennbar werden lassen.

¹⁵ Vgl. für den innerhalb dieses Themenfeldes stattfindenden Paradigmenwechsel von einer ‚versagens- und verbotsorientierten‘ Denkweise hin zu einer ‚fähigkeits- und gelingensorientierten‘ Betrachtung: Franz-Josef BORMANN, Von der ‚Verbotsmoral‘ zur christlichen ‚Liebeskunst‘, in: Konrad HILPERT (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 454-472, hier 455; Martin LINTNER, Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Brixen 2012; Konrad HILPERT, Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik, Darmstadt 2015.

¹⁶ Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken (s. Anm. 13), 116-120.

¹⁷ Vgl. vertiefend Daniel BOGNER, Was meint und wobei hilft „Gradualität“? Eine Begriffsklärung zur Familiensynode 2015, in: StZ 233 (2015) H. 7, 599-610.

295) hin, die jedoch keinesfalls mit einer Gradualität des Gesetzes¹⁸ verwechselt werden dürfe. Mit ihr rückt der Papst vielmehr die „Prozesshaftigkeit in der moralisch-religiösen Selbstbildung und Lebensführung“ bzw. die Möglichkeit der „stufenweisen Annäherung an die Verwirklichung sittlicher Werte und an das moralische Ideal“¹⁹ verstärkt in den Blick. Die objektiven Forderungen bleiben bestehen. Sie verpflichten weiterhin als ein verbindlicher Maßstab, dem die Menschen in ihrer gegenwärtigen Situation jedoch oftmals nur teilweise und noch nicht in vollem Umfang entsprechen (können). Abschließend dürfte somit in diesem Kontext das wichtig sein, was Franziskus in der Nummer 132 schreibt:

„Wegen der Ernsthaftigkeit, die diese öffentliche Verpflichtung der Liebe besitzt, darf es keine übereilte Entscheidung sein, doch aus demselben Grund darf man sie ebenso wenig auf unbestimmte Zeit verschieben. Sich gegenüber einem anderen Menschen ausschließlich und endgültig zu verpflichten, birgt immer ein gewisses Maß an Risiko und Wagnis.“

Theologie und Praxis der Ehe

Dort, wo sich das gemeinsame Zusammenleben bewährt hat, wird dieses Wagnis oft eingegangen. Paare entscheiden sich nach einer NEL für die Ehe und versprechen einander, sich unbeding und unwiderruflich aneinander zu binden. Papst Franziskus will zu diesem Schritt ermutigen. Dies wird über das gesamte Schreiben hin deutlich.

Innerhalb seiner Ehe-Theologie stechen insbesondere drei Aspekte ins Auge. Zum Ersten hält der Papst an dem (nicht unumstrittenen) Begriff des Ideals²⁰ fest. Er weist jedoch auf die Gefahr eines falschen und übertriebenen Idealismus hin, der nicht nur die Ehe als Institution, sondern auch die Ehepartner überfordere (AL 34/36). Zum Zweiten betont Franziskus, dass es sich bei einer Ehe gewiss nicht um einen festen und belastenden Zustand oder gar ein „Fertigprodukt“ (AL 218) handle. Das gegenseitige Ja-Wort sei vielmehr erst der Beginn eines dynamischen Wachstums- und Entwicklungsprozesses (AL 37). Indem er ausführlich auch auf die herausfordernden Krisen (AL 232-238) des Ehelebens hinweist, gelingt es dem Papst zum Dritten ein sehr realistisches und erfah-

¹⁸ Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (VAS 33), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 72011, Erstaufl. 1981: „Daher kann das sogenannte ‚Gesetz der Gradualität‘ oder des stufenweisen Weges nicht mit einer ‚Gradualität des Gesetzes‘ selbst gleichgesetzt werden, als ob es verschiedene Grade und Arten von Geboten im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Mensch und Situation verschieden.“ (FC 34)

¹⁹ Jochen SAUTERMEISTER, *Das Prozesshafte in der Lebensführung. Zum Prinzip der Gradualität im Kontext der Familiensynode*, in: *HerKorr* 69 (2015) H. 5, 229-233, 231.

²⁰ Kritisch hierzu wie zum Schreiben insgesamt Andreas WOLLBOLD, *Ermutung zur Seelsorge. „Amoris Laetitia“ bringt keine Änderung des Lehrgebäudes*, in: *HerKorr* 70 (2016) H. 6, 13-14, 14: „Präzision aber, das muss leider eingeräumt werden, ist die Stärke vom ‚Amoris laetitia‘ nicht. In die theologische Begründung schleichen sich mehr als einmal Ungenauigkeiten ein. Begriffe wie ‚Ideal‘ für die Ordnung der Ehe sind unscharf und laden zu Fehlinterpretationen (hier etwa: Ideal als Zielgebot) ein.“

rungsnahe Bild der Ehe zu entwerfen. Ausdrücklich richtet sich Franziskus gegen eine Wegwerf-Kultur, gegen eine Kultur des Provisorischen im Beziehungsleben. Vielmehr seien allgemeine und persönliche Krisen als (fraglos mühe- und anspruchsvolle) Gelegenheiten der Reifung wahrzunehmen und gemeinsam zu meistern: „Jede Krise bedeutet eine Lehrzeit, die erlaubt, die Intensität des miteinander geteilten Lebens zu vertiefen oder zumindest einen neuen Sinn in der Eheerfahrung zu finden“ (AL 232). So könne jede Krise wie ein neues ‚Ja‘ an den Partner wirken: „Nachdem sie gelitten und vereint gekämpft haben, können Ehegatten erfahren, dass es der Mühe wert war, weil sie etwas Gutes erreicht, gemeinsam etwas gelernt oder weil sie das, was sie haben, besser zu schätzen wissen“ (AL 130).

Neben diesen mehr theoretischen Hinweisen im Rahmen seiner Ehe-Theologie unterlässt es der Papst jedoch nicht, die Eheleute (im Wissen um die Einzigartigkeit jeder ehelichen Gemeinschaft) gleich einem ‚Eheratgeber‘ mit sehr praktischen Hinweisen für das Gelingen ihres täglichen Zusammenlebens zu unterstützen. Er schließt hierzu an der ästhetischen Erfahrung der Liebe an und weist davon ausgehend auf die enorme Bedeutung eines würdigenden Blicks hin, denn „[v]iele Verwundungen und Krisen entstehen, wenn wir aufhören, uns anzuschauen“ (AL 128). Überdies brauche es regelmäßig wertschätzender Worte, positiver Körpersprache und kleiner wie großer Gesten (AL 133), die der gegenseitigen Liebe immer wieder neu Ausdruck verleihen. Besonders die Kunst des Dialogs, wachsam und geduldig zu sein im Sprechen wie im Zuhören, sei gefragt, so der Papst: „Der Dialog ist eine bevorzugte und unerlässliche Form, die Liebe im Ehe- und Familienleben zu leben, auszudrücken und reifen zu lassen. [...] Die Art, zu fragen, die Form, zu antworten, der verwendete Ton, der Moment und viele andere Faktoren können die Kommunikation bestimmen“ (AL 136). Das größte Geschenk sei es überdies, einander Zeit zu schenken, ein rar gewordenes Gut, um gemeinsame Alltagsroutinen zu entwickeln: „Es bedarf der Zeit, um miteinander zu sprechen, um sich ohne Eile zu umarmen, um Pläne miteinander zu machen, um einander zuzuhören, einander anzusehen, einander zu würdigen, um die Beziehung zu stärken“ (AL 224). Nicht nur für Eheleute sind diese Empfehlungen und Ratschläge bedenkenswert, sondern grundsätzlich für jede liebevolle Beziehung.

Dimensionen ehelicher Liebe

Dies aber wirft eine andere Frage auf: Was meint ‚Liebe‘? Wodurch zeichnet sich die Liebe zwischen zwei Ehepartnern aus? Wie lässt sie sich charakterisieren? Gewiss hat jeder Mensch eine persönliche Vorstellung davon, was Liebe für ihn bedeutet. Doch gerade dort, wo eine konkrete Antwort auf die gestellten Fragen verlangt wird, stellt sich nicht selten die Erkenntnis ein, wie schwer der Begriff ‚Liebe‘ inhaltlich zu greifen ist. Franziskus selbst beklagt gar, dass die ‚Liebe‘ oftmals entsteht oder – wie schon sein Vorgänger Benedikt XVI. in seiner Enzyklika ‚Deus caritas est‘²¹ (DC) Nr. 17 anmerkt –

²¹ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (VAS 171), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn ⁶2008, Erstauffl. 2006.

auf ein bloßes Gefühl reduziert werde, das sie gewiss auch, aber eben nicht nur sei. Dies bewegt ihn dazu, der Darstellung und Entwicklung seiner Theologie der (ehelichen) Liebe ein eigenes Kapitel (AL 89-164) zu widmen, das er selbst als zentralen Teilabschnitt bezeichnet (AL 6). Er nimmt seinen Ausgang beim Hohelied der Liebe (1 Kor 13,4-7) und liefert eine überaus weitgreifende Auslegung der paulinischen Textpassage.

Schnell wird dabei deutlich, wie vielschichtig und facettenreich die Liebe im Denken des Papstes ist. Sie ist eine feste Haltung (eine theologische Tugend), ein Versprechen. Sie ist Tat und Entscheidung. Sie ist Vertrauen: „Die Liebe vertraut, lässt Freiheit, verzichtet darauf, alles zu kontrollieren, darauf zu besitzen, zu beherrschen“ (AL 115). Darüber hinaus lassen sich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, zumindest fünf große Leitgedanken für den Liebesbegriff von Papst Franziskus nachzeichnen.

So ist die eheliche Liebe allen voran eine altruistische Liebe. Sie hat den Anderen stets im Blick. Zu lieben heißt, sich mit und für ihn zu freuen, an seinem Erfolg gleichwie an seinem Scheitern teilzuhaben, ihn in Situationen der Schwäche zu verstehen und nach Kräften zu stützen. Mit Thomas von Aquin (Sth II-II, q. 26, a. 6) gesprochen: Zu lieben meint, dem Anderen Gutes zu wollen (*amare est velle alicui bonum*). Wahre Liebe rückt den Geliebten in den Mittelpunkt, nicht sich selbst. Das bedeutet jedoch nicht, sich nur einseitig dem Anderen hinzugeben, sich zu jeder Zeit und an jedem Ort gänzlich ‚herzuschenken‘. Eheliche Liebe als altruistische Liebe verlangt keineswegs, die eigenen Bedürfnisse und Interessen zurückzustellen. Sie empfängt auch, gibt nicht nur (AL 157). Und doch: Zwar verlangt die eheliche Liebe nicht, sich selbst zu vergessen, jedoch ist ihr das Wohl des Anderen vorrangig.

Indem sie stets den Partner in den Blick nimmt, hat eheliche Liebe mit der Unvollkommenheit zu leben (AL 113). Wie die Ehe selbst, so ist auch ihr festes Fundament, die gegenseitige Liebe, eine dynamische Größe, die stets im Wandel und Wachsen inbegriffen ist. Wiederholt werden Parallelen zum Liebesbegriff von Benedikt XVI. greifbar, der schreibt: „Liebe ist niemals ‚fertig‘ und vollendet; sie wandelt sich im Lauf des Lebens, reift und bleibt sich gerade dadurch treu“ (DC 17). In dieser Weise bewährt sie sich in den Tälern vieler Krisen des ehelichen Miteinanders ebenso wie auf den Gipfeln des gemeinsamen Erfolgs. Die Herausforderung liegt jedoch weniger darin, die Liebe im Erfolg zu nähren als in der Krise, wo sie „Liebe trotz allem“ (AL 119) ist. Diese Einsicht stärkt der Papst. Zu lieben meint, den Anderen stets auch in seinen Begrenzungen zu akzeptieren, nicht an übertriebenen Ansprüchen zu messen oder an einem überzogenen Ideal auszurichten. Liebe verlangt keine Vollkommenheit.

Lieben im Angesicht der Unvollkommenheit des Partners fordert Haltungen wie Opfer- und Vergebungsbereitschaft, Geduld und Zärtlichkeit (AL 41). Die eheliche Liebe ist somit eine zutiefst tugendhafte Liebe. Obgleich es für viele Ohren bedrohlich klingen mag, wenn von Tugenden gesprochen, ja mehr noch, wenn diese eingefordert werden, so ist doch nicht mehr gemeint als der Hinweis auf jene partnerschaftlichen Grundhaltungen, welche die gegenseitige Liebe zu kultivieren helfen. Dabei bedarf es der steten Vergewisserung darüber, welcher Anspruch mit den genannten Tugenden im Einzelnen einhergeht: Geduld zeigt sich darin, auf den Anderen zu warten, ihn zu erwarten und ihm Gehör zu schenken, auch dann, wenn die Zeit knapp ist; opferbereit zu sein

umfasst die Bereitschaft zum (materiellen wie geistigen) Verzicht, aber auch dazu, Risiken einzugehen, eine wesentliche Voraussetzung für das ‚Wagnis‘ der Ehe; die Tugend der Zärtlichkeit beschreibt Franziskus selbst als „eine Äußerung jener Liebe, die sich von dem Wunsch des egoistischen Besitzens befreit. Sie bringt uns dazu, vor einem Menschen gleichsam zu erzittern, mit unermesslicher Achtung und einer gewissen Furcht, ihm Schaden zuzufügen oder ihm seine Freiheit zu nehmen“ (AL 127).

Zuletzt hebt der Papst zwei weitere Charakteristika ehelicher Liebe in besonderer Weise hervor. Zunächst ist dies die freundschaftliche Dimension der ehelichen Liebe. Die Ehe sei eine Vereinigung, die alle Merkmale einer guten Freundschaft habe – Streben nach dem Wohl des Anderen, Gegenseitigkeit, Vertrautheit, Zärtlichkeit und Festigkeit (AL 123) – und, um das Element der unauflöselichen Ausschließlichkeit ergänzt, besondere Verbindlichkeit erhält. Eng mit ihr verbunden ist die erotische Dimension ehelicher Liebe, denn „Geschlechtlichkeit steht untrennbar im Dienst dieser ehelichen Freundschaft“ (AL 156). Die in eine personale und dauerhafte Beziehung eingebettete erotische Liebe, die sich in der Sexualität als einer Form „zwischenmenschlicher Sprache“ (AL 151) äußert, sei keineswegs ein Übel, sei vielmehr „Geschenk Gottes“ (AL 152) und verleihe der ehelichen Liebe erkennbar Ausdruck, ohne grenzenlos und ungezügelt zu sein.

‚Amoris laetitia‘ als Summe des synodalen Weges – offen, praktisch, differenziert

Der formale Rahmen, d. h. der enorme Umfang (knapp 300 Seiten Fließtext bei 325 Nummern) und die zahlreichen, bisweilen überlangen wörtlichen Zitate – die gewiss die Kontinuität des Synodenprozess veranschaulichen wollen, aber das Lesen selbst doch kaum begünstigen – mögen auf den ersten Blick wenig einladend wirken. In inhaltlicher Hinsicht lassen sich jedoch viele positive Aspekte festmachen und lohnende Einsichten gewinnen, die eine Lektüre von ‚Amoris laetitia‘ empfehlen.

Das päpstliche Schreiben nämlich ist ein durchaus kritischer und offener Text. Möglicherweise scheint darin eine gewisse Unzufriedenheit des Papsts mit der bisherigen kirchlichen Praxis und Lehre durch. Allein mit dieser Beobachtung würde man dem Schreiben jedoch nicht gerecht. ‚Amoris laetitia‘ ist auch ein überaus praktischer Text, wahrlich ein Ratgeber im positiven Sinne, der eine Vielzahl an lebensnahen Hinweisen zu bedenken gibt. Der positive Grundton ist unverkennbar. Ferner fällt auf: Während der Papst zu kontroversen Themen wie Homosexualität vornehmlich auf die Synodentexte rekurriert, spricht er dort, wo diese praktische Lebensnähe greifbar wird, deutlich freier. Seine „positive, einfache, einladende und auf Verbote und doktrinelles Abgrenzen verzichtende Sprache“²² durchzieht den Text. Insgesamt verfestigt sich somit der Eindruck, dass der Papst sehr um Differenzierung bemüht ist. Auf einer Linie mit der kirchlichen Lehrtradition will er die Ehe als realistisches Ideal mit aller Überzeugung stützen, ohne zugleich Abweichungen davon pauschal zu verurteilen. Unterscheidung

²² KOCH, *Amoris Laetitia* (s. Anm. 7), 367.

und Gradualität fungieren stattdessen als (ethische) Schlüsselworte innerhalb des Dokuments.

Im Gesamt gibt Papst Franziskus mit ‚Amoris laetitia‘ somit ein Schreiben an die Hand, das optimistisch und dennoch realistisch ist. Als solches ist es gerade, aber keinesfalls ausschließlich, für Eheleute und MoraltheologInnen lesenswert.

BESPRECHUNGEN

AGAMBEN, Giorgio: Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten, Berlin: Verlag Matthes & Seitz 2015, 80 S., brosch., € 10,00, ISBN 978-3-95757-097-0.

Für den Rücktritt Benedikts XVI. sind (in den Medien) viele Gründe angeführt worden – unter anderem der schlechte Gesundheitszustand des Papstes, die Skandale im Vatikan und nicht zuletzt die unsäglichen Missbrauchsfälle. Der Philosoph Giorgio Agamben stellt dagegen den Amtsverzicht des Papstes in seinen theologischen und ekklesiologischen Kontext und will dabei zugleich den „exemplarischen Charakter“ dieses Rücktritts betrachten, um aus ihm „Schlussfolgerungen für die Beurteilung der politischen Lage der heutigen Demokratien“ zu ziehen (9).

An Benedikts Rücktritt wird nach Agamben eine „Unterscheidung zweier wesentlicher Prinzipien unserer ethisch-politischen Tradition“ deutlich, die in der Gesellschaft in Vergessenheit geraten ist (10). Es ist die Unterscheidung zwischen Legitimität und Legalität. Die Krise, der die Gesellschaft gegenwärtig ausgesetzt ist, ist für Agamben vor allem deshalb so bedrohlich, weil sie sowohl die Legalität als auch die Legitimität der Institutionen fragwürdig macht. Den „Herrschenden“ ist, so Agamben, „jegliches Bewusstsein für ihre Legitimität“ abhanden gekommen (ebd.). Daher sind alle Versuche unrealistisch, die Krise dadurch zu bewältigen, dass man die Rechtsorgane und das Recht an sich stärkt. Gerade weil man hier versucht, „alles gesetzlich zu regeln“, wird der Verlust „substantieller Legitimität“ offenkundiger denn je (11).

Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Bedeutung des Amtsverzichts Benedikts XVI., der den Legitimitätsanspruch der Kirche in Frage stellt – einer Kirche, die sich an die Gegebenheiten der Wirtschaft und der weltlichen Macht angepasst hat. Angesichts der Verweltlichung der Kirche entscheidet sich Benedikt XVI., so Agamben, „für die geistliche Macht, der in seinen Augen einzig dadurch Geltung verschafft werden kann, indem er auf das Amt des Stellvertreters Christi verzichtet – und so die Kirche in ihren Grundfesten erschüttert“ (13).

Der theologische Kontext, in den Agamben diesen Amtsverzicht stellt, ist ein eschatologischer. Dabei verweist Agamben auf das Kirchenverständnis des Papstes, das geprägt ist von dem einst als Häretiker verurteilten Theologen Tyconius, der die These einer zweigeteilten Kirche vertritt. Danach hat der Leib der Kirche zwei Seiten, eine böse, sündige und eine gute, begnadete Seite, die jetzt noch vermischt sind, sich aber am Ende der Zeiten trennen werden. Im Einklang mit diesem Ansatz und im Rückgriff auf die Endzeitrede im zweiten Thessalonicherbrief kommt Benedikt XVI. zu der Schlussfolgerung, dass die Kirche bis zum Jüngsten Gericht eine Kirche Christi, aber auch eine Kirche des Antichrist ist. Der Antichrist ist also Teil der Kirche und wächst in ihr bis zur „großen discessio“, der „Trennung der Schlechten von den Gläubigen“, die sich am Ende der Zeiten ereignet (25).

Die Kirche aber setzt sich mit eben diesen „letzten Dingen“ nicht mehr auseinander. Sie hat ihr „eschatologisches Büro geschlossen“ (26). Dass die Kirche sich nicht mehr mit

der Endzeit befasst, ist für Agamben geradezu fatal, liegt doch die Bedeutung der letzten Dinge darin, „den Umgang mit den vorletzten Dingen anzuleiten und auszurichten“ (ebd.). Nach Agamben ist dies zugleich das eigentliche Anliegen der paulinischen Endzeitrede im zweiten Thessalonicherbrief. Es geht Paulus nicht um das Ende der Zeit, sondern um die Zeit des Endes, um die durch das Christusereignis geprägte „innere Verwandlung der Zeit“, die ihrerseits das Leben der Gläubigen verwandelt (27). In diesem Sinn ist auch für Benedikt XVI. die „große discessio“ nicht einfach ein rein zukünftiges Ereignis, das man gleichsam auf das Ende der Zeiten „hinausschieben“ kann. Es ist vielmehr der grundsätzliche Maßstab für die Lebensführung des Menschen im Hier und Jetzt.

Eine Kirche, die den endzeitlichen Standpunkt aufgibt, reißt zwei zusammengehörige Elemente, die sie bestimmen, auseinander: das irdisch-zeitliche Element, die Ökonomie, und das auf das Ende der Zeit und ihre Vollendung bezogene Element, die Eschatologie. Wenn das letztere Element ausfällt, wird die weltliche Ökonomie im wahrsten Sinn „unendlich“, das heißt „end- und zwecklos“ (29; vgl. 58). Benedikts Amtsverzicht lässt dagegen, so Agamben, die „Sprengkraft des eschatologischen Geheimnisses“ noch einmal neu zutage treten und zeigt, dass nur so eine Kirche, die sich an die Zeit angehängen hat, „mit den Ende der Zeiten wieder in Beziehung treten“ kann (29).

Von hier aus ist die Krise, die Agamben beschreibt, auch eine politische. Dem zerteilten Leib der Kirche entspricht nach Agamben die Spaltung des Gesellschaftskörpers, in dem sich Rechtschaffenheit und Verbrechen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegenüberstehen. Diese Spaltung wird dieser Tage eher verstärkt, weil die selbstregulierenden Kräfte des Marktes das Paradigma der Gerechtigkeit verdrängen, so dass die Gesellschaft nunmehr nach „rein technischen Kriterien“ regiert wird. Doch das, so Agamben, kann nicht gelingen, wenn Gerechtigkeit, der in der Kirche die endgültige eschatologische Vollendung der Zeit entspricht, eine „dem Recht und der Ökonomie gegenüber wirkungslose Idee bleibt“ (31).

Die von Agamben vorgenommene Übertragung des eschatologischen Modells vom Anbruch einer neuen Zeit auf politische Verhältnisse und Institutionen spiegelt sich auch in der Interpretation des „mysterium iniquitatis“ des zweiten Thessalonicherbriefs. Das Geheimnis des Bösen ist nach Agamben ein „historisches Drama“, das sich jetzt unablässig abspielt und in dem über das Heil oder das Verderben der Menschen entschieden wird und somit jeder bedingungslos „seinen Part“ übernehmen muss (58, 59).

Die Kirche jedoch hat, so Agambens Vorwurf, das Geheimnis des Bösen aus seiner eschatologischen Verankerung gelöst und in eine „zeitlose Struktur“ überführt, um das Böse theologisch zu begründen und „zugleich das Ende der Zeiten aufzuschieben“ (55). Dort, wo das historische Drama der Endzeit in eine „ontotheologische Struktur“ verwandelt wird, ist nach Agamben politisches Handeln weder in der theologischen noch in der profanen Sphäre möglich (56). Das Böse ist nunmehr ein „theologisches Schauder-drama“, das nicht zum Handeln anleitet und in dem der Mensch den ihm zugewiesenen „Part“ letztlich ablehnt (58).

Aus dem historischen Drama, das jeden dazu bestimmt, sich jetzt immer wieder neu gegen das Böse zu entscheiden, ist heute ein sozialwissenschaftlich und psychologisch

geprägtes Drama geworden, in dem das „Ende des Bösen“ – siehe die gleichnamige Studie von Rolf Degen (München 2007) – in unserer Welt tatsächlich möglich erscheint. Eschatologische Erwartungen und Hoffnungen haben in diesem postchristlichen Kontext ihre Plausibilität verloren. An ihre Stelle tritt der Versuch, die Ursachen des Bösen zu verstehen und zu eliminieren. Agambens Buch dagegen erinnert daran, dass dieser Versuch scheitern muss. Man kann die Erkenntnis des Bösen und seine Bekämpfung in einen Zusammenhang bringen, aber durch Rationalität wird das Böse nicht nur erkannt und aufgeschlüsselt, es kann so auch erst entstehen und organisiert werden.

Elisabeth Hurth, Wiesbaden

BÖHR, Christoph / SCHMITZ, Christian (Hg.): Europa und die Anthropologie seiner Politik. Der Mensch als Weg der Geschichte – Zur Philosophie Karol Wojtyła, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2016, 212 S., brosch., 34,00 €, ISBN 978-3-8305-3652-9.

Christoph Böhr und Christian Schmitz sind die Herausgeber des ersten Bandes der neu begründeten Wojtyła-Studien. Der Band enthält Redebeiträge einer Konferenz zu *Papst Johannes Paul II. und das geistige Fundament der europäischen Einigung* (Warschau 11./12.2014).

Im *Vorwort* weisen die *Herausgeber* auf Gesichtspunkte der Wirkung des polnischen Papstes hin: sein Kreieren um den Menschen in Pastoral und Wissenschaft, sein Eintreten für die Freiheit des Menschen sowie sein damit verbundener Einsatz für die Überwindung der europäischen Spaltung (7). In ihren Geleitworten weisen Altkanzler *Helmut Kohl* sowie der frühere Präsident des Europäischen Parlaments, *Hans-Gert Pöttering*, auf die Bedeutung Johannes Pauls II. für Europa hin. Kohl hält es für wichtig, das wiederholte päpstliche Betonen Europas als „Werte- und Kulturgemeinschaft“ wieder ins Bewusstsein zu rücken und sich daran zu erinnern, dass für den Papst das geistige und geistliche Verständnis Europas Grundlage aller ökonomischen Leistungen ist (10). Pöttering erinnert an die Unterstützung der Freiheitsbewegungen durch Johannes Paul II. und seinen daraus resultierenden Beitrag zur deutschen Wiedervereinigung.

Der erste von fünf Teilen des Bandes verbindet die europäische Krise mit der Frage nach dem Menschen. Gegen eine moderne Sicht, nach welcher sich die Relevanz des Christentums für Europa erübrigt habe, sieht es *Rémi Brague* als wichtigen Dienst des Christentums für Europa an, „den Wert des Menschlichen überhaupt zu begründen“ und dazu zu verhelfen, „den Weg zur Vergebung zu finden“ (27). *Zbigniew Starworski* untersucht, inwiefern *die Religionsfreiheit als anthropologischer Schlüssel zum Verständnis der Krise in Europa* zu sehen ist. Wird Religionsfreiheit als Freiheit von Religion überhaupt oder als Verstummen der Frage nach Transzendenz verstanden, tritt seiner Meinung nach an die Stelle der Religion das Bekenntnis zu einer „nihilistischen Vision der Wirklichkeit“ (40).

Der zweite Teil ist mit *Politische Anthropologie bei Karol Wojtyła* überschrieben. *Alfred Marek Wierzbicki* zeigt auf, wie das anthropologische Denken Wojtyłas der geschichtlichen Situation entwachsen und Wojtyła bemüht ist, mittels seines Personalismus die Grenzen des Marxismus und Utilitarismus aufzuzeigen. Betont Wojtyła gegenüber dem Marxismus, dass das menschliche Handeln maßgeblich in seinem Bezug zur eigenen Fülle des Menschen und nicht zu außer ihm liegenden Zielen zu sehen ist, kritisiert er am Utilitarismus eine Haltung gegenüber anderen Menschen, die diese nicht als anzustrebendes Gut, sondern vorrangig vom Nutzen her behandelt. *Rocco Buttiglione* ergänzt diesen Teil, indem er das personale Denken Wojtyłas anhand der Beispiele der menschlichen Arbeit sowie des Miteinanders in der Familie auf das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gemeinschaft anwendet.

Im dritten Teil steht die *philosophische Anthropologie bei Karol Wojtyła* im Zentrum. *Christoph Böhr* gibt einen Einblick in das Denken Wojtyłas über den Menschen. Böhr sieht „die Metaphysik des ‚inneren Menschen‘“ als „cantus firmus“ (77) seiner wissenschaftlichen Arbeit und die menschliche Tat als den zentralen Referenzpunkt des sich selbst erfahrenden Menschen. Mittels der Tat bringt sich der Mensch als Person zur Anschauung und macht sichtbar, wie er seine menschliche Natur in einmaliger Weise verwirklicht und sich selbst vollbringt (vgl. 88ff.). Die Arbeit als Leitbegriff der Sozialphilosophie Wojtyłas ist entsprechend als subjekthaftes Tun zu sehen (97). *Kazimierz Rynkiewicz* beschäftigt sich mit dem Begriff der Würde des Menschen bei Wojtyła. Er ordnet Wojtyła ein in die kulturell-geschichtliche abendländische Tradition, nach welcher die Verbindung der Begriffe Person und Würde in einem engen Verhältnis steht und in welcher sich die Relevanz der Frage nach dem Personsein des Menschen je neu stellt. Wojtyła positioniert sich in diesem Diskurs von wissenschaftlicher Seite, indem er in seiner Handlungstheorie die Besonderheit des Menschen in seinem freiheitlichen Handeln herausarbeitet und im Wahrheitsstreben seine Fähigkeit grundgelegt sieht, zu Gott zu gelangen. Von pastoraler Seite sieht Wojtyła den Menschen in der Liebe zur Verantwortung für den Mitmenschen und zur Wahrung seiner Würde herausgerufen.

Der vierte Teil des Bandes lenkt das Augenmerk auf die *Idee von Europa bei Karol Wojtyła*. *Karl-Joseph Hummel* entfaltet die päpstliche Vision eines Europas, das aus der christlichen Botschaft heraus seine Zukunft durch eine „versöhnte Vergangenheit“ und eine Reinigung des Gedächtnisses (124ff.) geschenkt bekommt. Exemplarisch nennt Hummel die von den polnischen Bischöfen initiierte deutsch-polnische Versöhnung.

Der fünfte und letzte Teil lenkt den Blick auf die Zukunft Europas und Impulse, welche das Denken und Wirken Johannes Pauls II. *auf dem Weg der Selbstfindung Europas* geben kann. *Piotr Mazurkiewicz* und *Michał Dierycz* nehmen in ihren *Beobachtungen die europäische Anthropologie und Politik* in den Blick. Sie weisen auf unterschiedliche Vorstellungen vom Menschen in Europa hin sowie auf damit verbundene Konsequenzen für die Demokratie oder das Verständnis der Ehe (155ff.). *Kazimierz Nycz* schließlich befasst sich mit dem *personalistischen Menschenbild in der Lehre Johannes Pauls II.* Die Besonderheit des Menschen als Person im Gegensatz zur dinglichen Welt um ihn herum liegt

darin, dass der Mensch sich in seinem Handeln vervollkommen – theologisch gesprochen heilig werden – kann.

Der Tagungsband bietet eine profunde Einführung in Karol Wojtylas Anthropologie. Insofern viele von ihm als Papst vertretene Positionen ihre Grundlage in seiner Anthropologie besitzen, ist der Band nicht nur für den philosophischen Diskurs, sondern auch für die theologische Rezeption Johannes Pauls II. äußerst hilfreich. Als erster Band der besagten Reihe weckt das Buch Neugierde auf mehr.

Stefan Endriß, Staufien

FAMERÉE, Joseph / ROUTHIER, Gilles: Yves Congar: Leben – Denken – Werk. Aus dem Französischen übersetzt von P. Marcel Oswald OP, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2016, 328 S., geb., 29,99 €, ISBN 978-3-451-31281-6.

Yves Congar (1904-1995) war einer der bedeutendsten Zeugen und Akteure der Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Sein Leben und Wirken war zudem vielfach – im Guten wie im Bösen – mit Deutschland verbunden. Daher ist es umso verwunderlicher, dass es bis vor kurzem auf dem deutschen Buchmarkt keine zuverlässige Gesamtdarstellung zu seiner Person und Bedeutung gab. Dies hat sich nun in zweifacher Weise geändert: Nachdem 2014 eine eher für breite Leserkreise gedachte Darstellung eines Bruders aus der Gemeinschaft von Taizé erschienen war (Frère Émile, Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar, Freiburg i. Br. 2014; frz. Orig. 2011), bringt nun derselbe Verlag auch ein wissenschaftlichen Ansprüchen genügendes Werk heraus. In beiden Fällen handelt es sich um Übersetzungen in französischer Sprache schon vorliegender Bücher. Das hier anzuzeigende Opus ist im Original bereits 2008 bei Cerf (Paris) erschienen und stellt ein Gemeinschaftswerk zweier international anerkannter und fachlich unmittelbar ausgewiesener Autoren dar: Der Ekklesiologe und Ökumeniker Joseph Famerée SCJ aus Louvain-la-Neuve in Belgien, der bereits vor Jahren ein wesentliches Werk zu Congars Lehre von der Kirche vorgelegt hatte, teilte sich die Aufgabe mit dem kanadischen Praktischen Theologen und Erforscher der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Gilles Routhier. Während der Systematiker passenderweise die der dogmatischen, ekklesiologischen und ökumenischen Theologie gewidmeten Teile bestritt, nahm sich der Praktiker der Passagen zur Reform der Kirche und besonders des Amtes an. Gerahmt wird dieses zentrale Stück zum theologischen Werk Congars von einem biographischen Überblick einerseits und einer nach Chronologie und Thematik gegliederten Werkschau andererseits. Aus all dem ziehen beide Autoren gemeinsam ihre Schlüsse zur schon geschehenen Wirkung wie zur noch ausstehenden Rezeption von Congars Denken. Eine thematisch geordnete Textauswahl aus verschiedenen Werken des großen französischen Dominikanertheologen sowie eine Auswahlbibliographie schließen das Werk ab. Da diese Publikation bereits seit mehreren Jahren vorliegt und seither als Standardwerk gelten muss, bedarf es keiner ausführlichen Würdigung mehr, sondern lediglich des dankbaren Hinweises, dass sich ein deutscher Verlag zur Übersetzung bereitgefunden hat. Dies ist umso erfreulicher, als wichtige späte, v.a. auch posthu-

me Publikationen Congars, die meist in mehreren Sprachen vorliegen (so vor allem seine drei Tagebücher: aus Kinderzeiten, aus den 40er und 50er Jahren sowie sein großes Konzilstagebuch), von der deutschen Verlagslandschaft sträflich übersehen wurden.

Das Faktum allerdings, dass hier eine weithin ebenso zuverlässige wie gut lesbare Übersetzung vorliegt, hat unausweichlich die Kehrseite, dass die eingangs genannten vielfachen Beziehungen Congars zu Deutschland nur gelegentlich zum Zuge kommen. Zwar werden die Anregungen aus deutschsprachiger Theologie (von Johann Adam Möhler bis Harding Meyer) natürlich genannt, aber nicht näher entfaltet. Auch die biographischen Verbindungen konnten hier nur angedeutet werden. Umgekehrt hätte für den deutschsprachigen Leser manches wohl der zusätzlichen Erläuterung bedurft, so etwa das „Séminaire des Carmes“, der „Abbé Lallement“, der „Kreis um Maritain“ etc. (vgl. 22), die umstandslos so erwähnt, aber dem neuen Leserkreis nicht weiter erschlossen werden. Im Falle von „Chrétien désunis“, dem katholisch-theologischen Pionierwerk ökumenischer Theologie von 1937, wird zwar hinzugesetzt, dass davon keine deutsche Übersetzung existiert; aber einerseits war dies damals kein verlagsgesteuerter Zufall, andererseits wählt die Übersetzung des Titels durch „Gespaltene Christenheit“ (64 u. ö.) einen Ausdruck, den Congar gerade nicht benutzt, sondern durch den wohl auch im Französischen eher ungewohnten des „Ungeeinten“ oder „Entzweiten“ ersetzt hatte. Aus Mainz-Trierer Sicht vermisst der Leser den Hinweis darauf, dass der wichtige Beitrag von Hervé Legrand zur Entwicklung der ökumenischen Fragestellung im Laufe von Congars Leben und Werk auf Deutsch vorliegt: Er wurde als Vortrag in Mainz präsentiert und in dieser Zeitschrift (TThZ 113 [2004], 223-246) gedruckt. Dies alles geht selbstverständlich nicht auf das Konto der ursprünglichen Verfasser und will auch nicht das Verdienst kleinreden, das mit dieser Übersetzung gegeben ist. Es macht lediglich deutlich, dass die deutschsprachige Beschäftigung mit Congar damit noch keineswegs aus der Pflicht entlassen ist. Umgekehrt ist im Blick auf die verzeichnete und gegenüber der Originalausgabe aktualisierte Sekundärliteratur zu Congar jedoch zu beobachten, dass dort die Nicht-Franzosen in der Mehrheit zu sein scheinen. Dies gilt – abgesehen von bedeutsamen Forschungsbeiträgen in deutscher, englischer, italienischer und spanischer Sprache – selbst für den frankophonen Bereich, der hier wesentlich durch Belgier (wie Famerée), Kanadier (wie Routhier und Frère Émile), Rumänen (Daniel Blaj) und Polen (Mariusz Jagielski) repräsentiert erscheint; lediglich Alain Nisus (aus Guadeloupe) müsste man zu den Franzosen zählen.

Dem auch optisch gelungenen Band fehlt leider jedes Register. Dafür bietet der Umschlag ein ebenso schönes wie eher unbekanntes Photo Congars aus dem für ihn so wichtigen Jahr 1937; hier lässt diese, zudem gebunden vorliegende Ausgabe das Original sogar hinter sich, ohne deren akzeptablen Preis wesentlich zu überschreiten.

Leonhard Hell, Mainz

