

Vorwort



Im Jahr 1959 beschlossen die damaligen drei Ordensobernvereinigungen, ein gemeinsames Organ herauszugeben. So konnte im März 1960 das erste Heft der Ordenskorrespondenz vorgelegt werden. Mit der vorliegenden Ausgabe beginnt nun der 50. Jahrgang. Zum Jubiläum erscheint die Ordenskorrespondenz in einem neuen Layout. Es ist in engem Zusammenwirken des DOK-Vorstandes als Herausgeber und des OK-Beirates verwirklicht worden. Wir hoffen, dass das neue Erscheinungsbild Ihr Gefallen findet. Ein besonderer Dank gilt Frau Hildegard Mathies und Pater Christoph Heinemann OMI, die wertvolle Hinweise für die Neugestaltung der Zeitschrift gegeben haben. Das Äußere wurde verändert, die Aufgabe der Ordenskorrespondenz aber bleibt: Sie soll, wie es Bischof Lehmann 1998 einmal ausdrückte, „wichtiges Bindeglied der Gemeinschaften untereinander“ sein.

Eine der Aufgaben, die das Geleitwort des ersten Heftes der OK formulierte, ist die Bemühung „um eine vertrauensvolle Verbindung zum hochwürdigsten Episkopat, vor allem zum Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz“. Diese Bemühung war und ist bis heute Anliegen der Zeitschrift. So veröffentlichte sie vor genau 30 Jahren in ihrem 20. Jahrgang die „Leitlinien für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche“ (mutuae relationes). Der Verortung der Ordensgemeinschaften in der Kirche widmen sich im vorliegenden Heft die Artikel von Christian Hennecke und Wolfgang W. Müller OP unter theologischen Gesichtspunkten. Während Hennecke eine ekklesiologische Skizze vornimmt, weitet Müller den Blick über die katholische Kirche hinaus auch auf christliche Kommunitäten im evangelischen Bereich.

Die Zusammenarbeit von Orden und Bistümern kam auch im Rahmen des Studientages der DKMR-Vollversammlung 2008 immer wieder zur Sprache. Erörtert wurden Chancen und Schwierigkeiten im Einsatz von Ordensleuten und Priestern aus der Weltkirche in Deutschland. Die Ordenskorrespondenz dokumentiert die Statements von Ordensleuten und Vertretern der Bistümer. Auf das enge Zusammenwirken mit den jeweiligen Ordensgemeinschaften wies in diesem Zusammenhang etwa Prälat Werner Rössel (Bistum Trier) hin. Über die innerkirchliche Zusammenarbeit in Deutschland hinaus stellen sich hier aber auch ganz andere Fragen der Interkulturalität im Kontext der Kirche.

Arnulf Salmen

Inhalt

Arnulf Salmen Vorwort	1
--------------------------	---

● Ordensleben

Christian Hennecke Zum ekklesiologischen Ort der Ordensgemeinschaften	5
Wolfgang W. Müller OP Fragend und lebend den Glauben weit machen	19
Ulrich Engel OP Religion im öffentlichen Raum	30
Hermann Schalück OFM Von der Expansion zur Relation	33

● Dokumentation

Deutscher Katholischer Missionsrat Mitgliederversammlung 2008: „Ordensleute und Priester aus der Welt- kirche im Einsatz in Deutschland – Notlösung oder Lernprozess?“	
Statements	44
Helene Büchel Interkulturalität – Kontext der Kirche	69
Jahrestagung DKMR-Verteilerausschuss	
Michael Hippler Zusammenarbeit mit Afrika	76

● Nachrichten

Aus dem Vatikan	80
Aus der Weltkirche	83
Aus der Deutschen Ordensobernkonzferenz	88
Tagungsbericht: Arbeitskreis Ordensgeschichte	101

● Neue Bücher

Buchbesprechungen	105
Kirchengeschichte	105
Ethik	111
Pastoral	116
Spiritualität	121

» Die Ordenskorrespondenz
wurde zu einem wichtigen
Bindeglied der Gemeinschaften
untereinander.«

Bischof Karl Lehmann (1998)

Christian Hennecke

Dr. Christian Hennecke, geboren 1961 in Göttingen, wurde 1986 zum Priester geweiht. Von 1995 bis 2006 war er Pfarrer und wurde im Jahr 2001 Ansprechpartner für Orden und Geistliche Gemeinschaften im Bistum Hildesheim. Seit 2006 ist er Regens im Priesterseminar Hildesheim und seit 2008 Leiter des Fachbereichs Missionarischen Seelsorge in der Hauptabteilung Pastoral.



Christian Hennecke

Überlegungen zum ekklesiologischen Ort der Ordensgemeinschaften

„Es gibt nur wenige Ekklesiologien, in denen das Ordensleben einen ausgewogenen Platz hat“. Diese Einschätzung Karl Lehmanns rät zur Bescheidenheit. Wenn hier nun einige Beobachtungen beigesteuert werden, dann geht es darum, den ekklesiologischen Ort der Ordensgemeinschaften¹ grob zu skizzieren. Die Beobachtungen müssen an anderer Stelle noch weiter reflektiert und vertieft werden.

Kasuale Beobachtungen als thematische Hinführung

Der Heilige Franziskus steht mit seiner charismatischen Inspiration in einer Zeit des Umbruchs. Auch seine Zeit und die gesellschaftlichen Entwicklungen bedeuteten einen gewaltigen Umbruch: die Entdeckung des Individuums, die größer gewordene Mobilität und eine

Art paneuropäische Globalisierung im wirtschaftlichen Bereich führen zu neuen Herausforderungen. Die Antwort des Franziskus ist nicht nur eine persönliche Lebenshingabe – es entsteht auch eine neue Lebensform und Lebensgestalt des Christlichen, eine neue gemeinschaftliche Lebensform, die offensichtlich sehr anziehend ist. Wie zu allen Zeiten antworten also charismatische Aufbrüche nicht nur mit einer spezifischen Lebensform des Christlichen, vielmehr ist diese Lebensform auch immer verbunden mit einer existenziellen kirchlichen Erfahrung: genau das, was im Wandel der Zeiten eher dazu führte, dass die gewachsenen Strukturen des Kircheseins nicht mehr dem Lebensverhältnissen entsprachen, wird in den charismatischen Aufbrüchen mit einer existenziellen Lebensform des Kircheseins beantwortet. Mit solchen Innova-

tionen der christlichen Lebensform tat sich die verfasste Kirche nicht immer leicht. Man denke an die Mühen und Wirrungen, die charismatische Persönlichkeiten wie Angela Merici oder Mary Ward aushalten mussten. Dennoch: gerade in den gesellschaftlichen Umbruchsituationen bieten die jeweiligen charismatischen Aufbrüche nicht nur eine innovative Lebensform des Christlichen, sondern zugleich auch so etwas wie eine prophetische Ekklesiologie, die existenziell Berufung, Sammlung und Sendung neu durchdekliniert.

Zu diesen ersten und eher zufälligen Beobachtungen kommen einige weitere: auffällig ist, dass in der Begegnung zwischen Bischof oder Papst und charismatischen Aufbruch einerseits so etwas spürbar wird wie ein „charismatisches Feeling“ und eine „administrative Spannung“ andererseits. Denn die Ordensgemeinschaften sind in ihrer prophetisch-existenziellen kirchlichen Lebensform oft „quer“ zu den Strukturen der Ortskirche entstanden. Sie sind kein Produkt pastoraler Planung und gehören auch nicht zur gegebenen sakramentalen Grundstruktur des Kircheseins. Eher ist es so, dass diese Grundstruktur die neue prophetische Lebensform ermöglicht hat, sie gewissermaßen hervorbringt – aber eben nicht die bestehende Sozialgestalt des Kircheseins bestätigt, sondern sie gewissermaßen durch ihre strikt spirituelle Gestaltwerdung provoziert.

Es wäre also fatal, wenn Ordensgemeinschaften – und hier sind vor allem männliche Priesterorden in Gefahr – nur im Blick auf die Grundversorgung und Systembewahrung der Kirchengestalt wahrgenommen werden: „Gestellungsverträge gegen priesterlich-sakramentale Versorgung. Das würde überdies zu

Lasten der Wahrnehmung der Frauenorden gehen. Es gilt vielmehr umgekehrt: je mehr in den Blick gerät, dass Ordensgemeinschaften einen weisheitlichen Fundus und einen charismatischen Raum gelebter Ekklesialität in sich bergen, der für eine Kirche im Übergang bedeutsam ist, desto eher werden die Ordensgemeinschaften – männliche wie weibliche – wahrgenommen werden als Orte, an denen Christwerden als Lernen am gelebten Modell möglich wird, an denen auch gelernt werden kann, wie Christsein in Gemeinschaft gelingt. Nicht ohne Grund gelten daher viele Ordensgemeinschaften, wenn denn ihr Charisma lebendig ist, als Sehnsuchtsorte für Pilger, als spirituelle Zentren und mögliche „Jüngerschulen“. Nicht immer allerdings gerät dies in den Blick eines Bistums: die Beziehungen zu den Orden müßten eigentlich nicht strukturell betrachtet werden, sondern pastoral: gerade eine missionarisch sich ausrichtende Kirche braucht ja Orte, an denen sowohl Jüngerschaft wie Kirchlichkeit spirituell-existenziell eingeübt und gelebt werden kann. Dass hier aber Spannungen entstehen können, sei hier nur angemerkt. Dass diese Spannungen konstitutiv sein muss, um fruchtbar zu sein, soll später noch theologisch vertieft werden.

Als erste Beobachtung soll hier aber gelten: Ordensgemeinschaften – vor allem auch weibliche – geraten erst dann stärker in ihrem Eigenen in den Blick, wenn Bistümer die missionarische Perspektive der Erneuerung priorisieren. Erst dann wird auch eine volle Gleichberechtigung der männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften realisiert, weil dann die strukturelle Sichtbrille zugunsten einer gehaltsorientierten

Perspektive zurücktritt. Hinzuweisen ist darauf, dass für den deutschen Sprachraum weithin unsere strukturell durchorganisierte und weithin bislang ganz auf die Bestandwahrung gemeindlicher Kirchengestalt ausgerichtete Pastoral immer massive Schwierigkeiten mit den charismatischen Ausdrucksformen des Kircheseins hatte, sowohl im Blick auf Ordensgemeinschaften wie auch im Blick auf neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Hat sich das im Rahmen der deutlichen spirituellen Suchbewegungen ab Beginn der 90er Jahre durchaus verändert, insofern die charismatischen Gründer wie die mit ihnen verknüpften Orden als Quelle spiritueller Schätze der Kirche neu geschätzt werden, so ist doch nicht in gleicher Weise erkannt, dass in den Ordensgemeinschaften existenzielle alternative, vielleicht sogar prophetische Gestalten des Kircheseins der Kirche als ganzer geschenkt sind, die angesichts des epochalen Endes einer milieuhafte geprägten Kirchengestalt fruchtbare Impulse im Blick auf eine „neue Art des Kircheseins“ verheißen – ja genau dafür auch der Kirche geschenkt worden sind.

Eine weitere Beobachtung sei hinzugefügt. Sie entstammt meinem unmittelbaren Umfeld. Wenn ich als Regens des Priesterseminars in meinem unmittelbaren Lebensraum schaue, entdecke ich im Umfeld eines Quadratkilometers ein Kapuzinerkloster, ein Dominikanerkloster, ein Kloster Franziskaner und Karthäuser. Sie sind heute alle unbewohnt, aber sie verweisen mich auf eine ekklesiologisch nicht unbedeutende Wahrnehmung: auch wenn es in der Innenstadt von Hildesheim gewiß eine ordentliche Pfarrseelsorge gegeben hat, gab es diese eigenen Gestalten der

Kirchlichkeit, und auch dort wurde Eucharistie gefeiert, die Einheit der Kirche dargestellt: gerade dann, wenn viele charismatische Gestaltwerdungen des Kircheseins existierten, war Kirchnerfahrung in einer außerordentlichen Weise plural: die Verschiedenheit der Sozialgestalten, die sich als Herausforderung aus den Charismen ergab, gab der Kirche eine Vielfalt von Zugangsprofilen und Lebensformen, die in der Feier der Eucharistie ihre tiefe Einheit fanden.

Diese ersten Beobachtungen sind zweifellos casual. Dennoch wird ihre Relevanz deutlich: in Ordensgemeinschaften zeigt sich je neu und je anders eine existenzielle und geistgewirkte Antwort auf die Frage, wie Kirchesein in einer Zeit zu gestalten und zu leben ist. Diese prophetische und charismatische Ekklesiopraxis schafft Herausforderungen und Probleme einerseits, ist aber aufgrund ihrer Geistgewirktheit „konatural“ mit der Natur der Kirche. Vor allem aber wird in dieser Ekklesiopraxis eine Pluralität des Kircheseins erfahrbar, die aus der Einheit des eucharistischen Leibes hervorgeht und auf sie zielt. Eine solche charismatische Ekklesiopraxis ist dann auch ekklesiologisch bedeutsam und verweist auf den Ort der Orden inmitten einer umbrechenden Kirche – zu jeder Epoche.

Kirche im Übergang – Zur Wahrnehmung und Deutung des Übergangs aus der Perspektive einer ekklesiologischen Verortung der Orden

Dass wir an einem epochalen Umbruch stehen, der auch ekklesiologische Soll-

bruchstellen betrifft, soll hier nur in Kürze angedeutet werden. Wir erleben mit dem Ende katholisch-gesellschaftlicher Milieubildung auch am Ende eines Gemeindemodells. Dessen Agonie ist deutlich wahrnehmbar, vor allem auch daran, dass klassisch geprägte Gemeinden auf den Voraussetzungen eines ererbten Glaubens aufruhem. Da christlicher Glaube aber nur noch als Berufung angenommen werden kann, befindet sich der größte Teil der getauften Christen, freigesetzt aus der milieukirchlichen Systemlogik, im Status des Katechumenen, wie Josef Ratzinger vor einiger Zeit formulierte – sie sind im besten Fall Getaufte auf dem Weg zum Christwerden.

Das schafft eine neue Situation, die bislang vor allem klagend mit dem verklärten Blick auf eine vermeintlich golden-normative Vergangenheit wahrgenommen wird. Es ist fatal, so sei nebenbei bemerkt, wenn die Zukunftsdiskussion der Kirche so krass an den Pfarrgemeinden vorbeigeht und bislang sich nur wenige trauen, die Herausforderungen hoffnungsvoll und nicht nur klagend zu benennen. Die Konflikte, die sich im Zusammenhang mit den Fragen von Zusammenführungen der Pfarrgemeinden ergeben, und die sich in immer neuen Sparrunden an der nun notwendigen Aufgabe von Kirchen zuspitzen und so seit Jahren die Zukunftsdiskussion als bloße Strukturdiskussion im Rahmen eines großangelegten volkskirchlichen „Downsizings“ erscheinen lassen, machen dies deutlich. Umgekehrt läßt sich ja auch deutlich erkennen, dass trotz aller Appelle ein missionarischer Aufbruch der geprägten Gemeinden nicht möglich scheint. Das ist auch deswegen so, weil – so weiß der

neueste Religionsmonitor – inzwischen die 18–60 jährigen Christinnen und Christen in den meisten Fällen zunächst einmal selbst der Erstverkündigung und Evangelisierung bedürfen, während die „Kerngemeinden“ zumeist irritiert sind, wenn sie mit der Frage nach Glaubenskommunikation und einem Christsein aus Berufung konfrontiert werden: ist das nicht Aufgabe der Priester?

So läßt sich also leicht zeigen, dass ererbtes Christsein außerhalb der inzwischen nur noch rudimentär-formalen Milieus keine initiatorische und evangelisierende Kompetenz hat – und dies nicht als Mangel spürt. Entsprechend geht es im Zusammenhang mit der ekklesialen Lebensform auch nicht um einen existenziell-spirituellen Zugang, sondern um die Assimilation eines vorgegebenen Gefüges kirchlicher Formen, die im Rahmen einer Milieukirchlichkeit als Lebensform galten: Rituelle und normative Korrespondenz belegten Kirchlichkeit.

Die großen Zukunftsfragen der Kirche sind hier immer schon beantwortet mit dem Blick auf die glorreiche Vergangenheit. Die Vision ist die einer Perpetuierung der Kirchengestalt der eigenen Kindheit: es geht – sehr verständlich – um den Erhalt. Entsprechend arbeitet sich landläufig die Pastoral an der Alltäglichkeit volkskirchlicher Bedürfnisse ab – und auch wenn die Ehrenamtlichen ‚dieser Kirchengestalt und ihre Priester immer weniger werden, gilt: the same procedure as every year!

Auch wenn – wie diese herrliche Slapstickkomödie ja zeigt – sich die Umstände vollständig verändert haben, soll es weiter so gehen. Dass es so nicht gehen kann, wird nicht nur in der Tragikomik des Sylvesterdiners, sondern

auch in unserer alltäglichen Kirchensituation deutlich.

Kirche im Übergang – vom Paschadrama der Pastoral

Ein biblisches Bild für diese Situation des epochalen Übergangs ist hilfreich: erinnert sei an das Volk Gottes auf seinem Weg durch die Wüste. Im Buch Numeri wird von den Kundschaftern berichtet, die das Land erkunden sollen: Ist dies wirklich das von Gott verheißene Land, wo Milch und Honig fließt? Die Kundschafter können dies zwar durch die Riesentrauben belegen, die sie mitbringen, berichten aber auch von den Herausforderungen: im Land siedeln schon andere Völker, die allerdings mit der Kraft Gottes besiegt werden könnten. Die Reaktion des Volkes auf diese Ankündigung ist aber regressiv. Wie schon auf dem gesamten von Gott geführten Weg kommt es zu einem murrenden Aufstand: die Sehnsucht nach der Vergangenheit verstellt jede Verheißung.

Gott greift an dieser Stelle barmherzig ein: das Volk Gottes ist offensichtlich nicht im Stande, den Weg der Verheißung zu gehen – und deswegen braucht es noch weitere 40 Jahre, bis der Einzug gelingen kann. Diese nun folgende barmherzige Ehrenrunde in der Wüste löst das Problem der revisionären Grundgestimmtheit auf biologisch-demographische Weise: Während in dieser zusätzlichen Wanderzeit wird die ägyptengeprägte Generation (einschließlich der meisten ihrer Führer wie Mose) aussterben, braucht aber ihre Prägung nicht verändern. Umgekehrt wächst unter ihrem Schutz jene neue Generation heran, die dann „über den Jordan“ ins Land der Verheißung einziehen kann.

Dieses Bild spricht in unsere pastorale Situation, und macht auf eine theologische Leerstelle aufmerksam. Gerade in der Pastoraltheologie ist seit dem II. Vatikanum die Idee verfolgt worden, dass man das Volk Gottes „von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde“ umformatieren könnte. Dies ist nicht gelungen – und dies kann und braucht auch nicht zu gelingen. Wie schon das biblische Volk Gottes wird auch das Volk Gottes, das aus einer bestimmten Prägung herkommt, seinen Weg in die Zukunft durch das langsame Sterben und den Tod einer Grundprägung des Christseins und der entsprechenden Kirchengestalt gehen können. Das aufklärerische Pathos der Pastoraltheologie übersieht die wesentliche Paschadimension aller christlichen Existenz.

Umgekehrt heißt das ja keineswegs, dass die überkommene Form und Gestalt von Christsein und Kirche schlechter seien als das, was in ihrem Schutz wachsen darf. Diese Moralisierung geschichtlicher Paschaereignisse ist nicht angebracht – ganz im Gegenteil: gerade auf dem Mut zum Aufbruch gründet sich die Möglichkeit einer neuen Gestalt des Kircheseins, nur dass die Erkenntnis der Notwendigkeit des Neuen eben nicht einhergeht mit der Möglichkeit, gewachsene Prägungen zu verändern. Während also die Vision des Volkes Gottes, das aus seinen Prägungen lebt, regelmäßig zur Revision einer diffusen Sehnsucht nach einer vergangenen Kirchengestalt und ihren Initiationsprozessen führt, die wir alltäglich heute noch als Normativität erfahren, gilt es zugleich Ausschau zu halten nach einer tragfähigen Zukunftsvision, die nicht an der Vergangenheit der eigenen und durchaus gelungenen Erfahrungen,

Maß nimmt sondern am Reich Gottes und Seiner Gegenwart, die auf uns zukommt.

Auch hier darf es nicht bei visionären Theorien bleiben, es braucht den freien Blick auf die „Trauben der Zukunft“, die aus dem verheißenen Land stammen. Offensichtlich aber fehlt es uns in unserem Land oft an einem solchen Blick, zumal die Perspektive häufig nicht katholisch genug ist: es fehlt unserer Kirche häufig sowohl die charismatische wie die weltkirchliche Perspektive – wir sind merkwürdig provinziell auf uns selbst fixiert.

Dennoch lassen sich die Fragen leicht formulieren, denn sie sind sehr fundamental:

- Da Glauben nicht mehr Erbgut ist, heißt zunächst die Frage, wie Glauben als lebendige Berührung und Beziehung mit dem lebendigen Gott möglich ist.
- Da Kirchenerfahrung über das formale hinausgehen sollen, stellt sich immer mehr die Frage, wie wir konkret – in der gegenseitigen Bezeugung unseres Glaubens – Christsein in Gemeinschaft leben können.
- Da Glauben heute nicht mehr eine gesellschaftlich gestützte Wirklichkeit ist, gerät die Frage nach seiner Genese – ganz biblisch – in den Zusammenhang von Berufung und Umkehr: Doch wie geschieht Berufung und Umkehr konkret?
- Und schließlich ist zu fragen, wie Frömmigkeitspraxis nicht nur über das formale Erlernen gewonnen werden kann, sondern welche praxis pietatis tatsächlich einen Zugang zum Geheimnis Gottes ermöglicht: welche Spiritualität kann wie eingeübt werden?

Diese Fragen entsprechen genau jenen Zeichen der Zeit, die oft sehr oberflächlich und ambivalent unter dem Stichwort „Megatrend Spiritualität“ gefaßt werden. Die „Pilger“, aber auch die „Konvertiten“ von heute haben eine ungeheure Wachsamkeit für die Authentizität der Zeugen. Gesucht und gewünscht sind jene Personen, die in ihrer Persönlichkeit eine authentische Praxis leben und für sie einstehen.

Zugleich gibt es eine Sehnsucht nach einer Gestalt des Weges zum Geheimnis Gottes: Erfahrungen wie die Vigil beim Weltjugendtag machen deutlich, dass es eine Sehnsucht nach liturgischer Mystagogie und Katechese gibt.

Diese Sehnsucht ist aber auch eine Sehnsucht nach Kirche. Es ist einfach mehr als oberflächlich, den Zeitgenossen von heute zu unterstellen, sie wären individualistisch. Und es ist einfach nicht wahr, dass die suchenden Menschen von heute freiwillig und bewußt unverbindlich sind.

Pilger und Konvertiten haben im gewissen Sinne ein gemeinsames Problem: während die einen noch auf der Suche nach einem Weg in ihrem Leben ihrer Natur nach unterwegs sind, und sich erst binden würden, wenn sie auch wirklich – existenziell – etwas gefunden haben, gilt für die Konvertiten, dass sie sich in den gewachsenen Milieus der Kirche häufig nicht finden: für sie ist das alles zu formal, während für die Insider Konvertiten fast die Gestalt christlicher Fundamentalisten haben – sie sind einfach zu fromm für die ererbte Kirchengestalt. Schließlich gilt dies auch für die ambivalente Gestalt des „treuen Kirchenfernen“: es ist nicht sicher, ob nicht diese Figur letztlich eine binnenekklesiale Sicht der Dinge

entspricht: es ist einfach zu simpel, unseren kritischen Zeitgenossen zu unterstellen, sie würden nicht kirchlich sein wollen – sie sind gemeindefern, und das aus gutem Grund: es ist eben zuwenig überzeugend, was dort zu finden ist.

So erleben wir zur Zeit, dass gerade die Suchenden und die Konvertiten, aber auch viele andere gewissermaßen als ekklesiale Elementarteilchen auf dem Weg sind. Sie sind es aber nicht freiwillig, sondern aus gutem Grund: der Anspruch an das Kircheseins hat sich ins existenzielle gewendet: glaubwürdige Zeugenschaft, auch ekklesiale Zeugenschaft ist gefragt.

Die ekklesiologische Rolle der Orden in diesem Übergang

Zunächst ist natürlich mit aller Nüchternheit zu vermerken, dass viele Ordensgemeinschaften in sich selbst dieselben Phänomene erleben: sie sind „en miniature“ von denselben Prozessen betroffen: das langsame Sterben der Ordensgemeinschaften macht dabei exemplarisch das Sterben einer Kirchengestalt ansichtig.

In den Ordensgemeinschaften wird dieser komplexe Übergang in einer doppelten Weise frühzeitig erkennbar. Sie verfügen aus ihrer charismatischen Natur heraus über eine weniger abgesicherte Struktur und sind damit weitaus mehr als die Gesamtkirche existenzieller angelegt. Damit ähneln sie den evangelischen Freikirchen. Für beide gilt: wenn nicht mehr das Urcharisma gelebt wird, zerbricht die Gestalt in einer Generation. Orden wie geistliche Gemeinschaften sind also weitaus mehr an Existenzvollzüge sowohl des Individuums wie der Gemeinschaft geknüpft.

Krisen einer Kirchengestalt kommen also früher an, und werden auch eher – im Sinne ekklesialer Prophetie gelebt.

Auf dem Hintergrund unserer Überlegungen heißt dies nun zunächst, dass die Ordensgemeinschaften eine wichtige prophetische Rolle spielen können, wenn Sie im Übergang stehen. Möglicherweise könnten sie auch deutlich machen, wie eine christliche Kunst des Sterbens und Auferstehens einer Gemeinschaft aussehen könnte. Auch dies wäre ein Dienst an der Kirche. Die Freiheit, an der eigenen gewachsenen Gestalt zu sterben, damit in einer neuen Generation eine neue im selben Charisma gegründeten Gestalt wachsen kann, würde den Orden eine wichtige Pionierrolle im gegenwärtigen Übergang der Kirche schenken. Es ginge also gerade nicht darum, einfach nach neuen Charismen Ausschau zu halten, sondern den Prozess des Sterbens und Auferstehens der Gemeinschaft aus dem Charisma heraus zu gestalten. Zugegeben: wie für die ganze Kirche ist dies auch für die Ordensgemeinschaften ein Lernprozess und eine ziemlich neue Perspektive.

Auf der anderen Seite können Orden in einer Kirche im Übergang aber auch wichtige Orte sein, an denen mitten in der Sterilität der zum Sterben und Auferstehen bestimmten überkommenen Kirchengestalt so etwas wie ein überlokaler Ort zu sein, die eine existenzielle Erfahrung des Christseins und Kircheseins konstant gewähren für all jene, die auf der Suche sind. Sofern und inwieweit eine Ordensgemeinschaft in ihrem Charisma verwurzelt ist, kann sie nämlich ein Ort sein, an dem Zeuginnen und Zeugen antreffbar und anfragbar sind: Menschen, die andere – im Licht eines bestimmten Charismas und mit

dem Reichtum ihrer geistlichen Erfahrung einführen und hinführen können in das Geheimnis Gottes.

Aber nicht nur einzelne Zeuginnen und Zeugen sind gesuchte Begleiter im Glauben, sondern auch das gemeinschaftliche Gefüge und ihre gemeinschaftliche Praxis pietatis und Liturgie sind bedeutsam: ein Orden ist im gelungenen Fall ein Ort der mystagogischen Liturgie, einer Spiritualität in Gemeinschaft, die aus der Tradition der Kirche schöpfen kann. So werden solche Ordensgemeinschaften zu Schulen des Glaubens, für Anfänger und Suchende, wie für Konvertiten.

Systematische Vertiefung: Ordensgemeinschaften als Lernort einer Ekklesiologie der Zukunft

Die hier vorgelegten Thesen sollen im folgenden noch einmal in den theologischen Diskurs eingebracht und verifiziert werden. Dabei sollen drei Schneisen gelegt werden. Zunächst zeigt sich, dass die hier angedeutete Existenzlogik sich einordnet in die noch ausstehende Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums. Dies gilt dann nicht nur generell, wie im Anschluss an Überlegungen von H. J. Pottmeyer gezeigt werden soll, sondern noch einmal spezieller in dem Kontext der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, die – wie M. Eckholt deutlich machen kann – exakt die Fragen des geweihten Lebens betrifft. Schließlich soll im Anschluss an Überlegungen von J. Ratzinger noch einmal auf die konstitutive Spannungsverhältnisse der Ordensgemeinschaften zur Grundform der Ortskirche hingewiesen werden.

Auf dem Weg zu einer existenziellen Ekklesiologie – die ausstehende Perspektive der Konzilsrezeption

„Jene überkommene Weise der Kirchlichkeit, die sich aus dem Herkommen und Tradition des sozialen Umfeldes ergab, geht mit der älteren Generation fast überall zu Ende“, so der Ausgangspunkt der Überlegungen Pottmeyers, mit denen er seine Überlegungen zu einer „anderen Art des Kircheseins“, zu der das II. Vatikanum herausfordert².

Angesichts der anstehenden Umstrukturierungen weist Pottmeyer mit Recht darauf hin, dass dieser Umbau ohne eine inspirierende Vision zu einem bloßen Rückzugsgefecht zu werden droht. Pottmeyer aber ist überzeugt, dass die derzeitigen Veränderungen so etwas wie einen Anruf Gottes sind, in der die Christen gerufen werden „zu einer anderen, bewussteren Weise des Christ- und Kircheseins“³. Dieser Anruf der Zeit ist im Ereignis des II. Vatikanums aufgegriffen worden:

„Unmittelbar richtete sich die Reformabsicht ja vor allem auf drei Anliegen: 1. Abbau der einseitigen Priesterzentriertheit und Aufwertung der Stellung des Laien und ihrer Mitverantwortung für die Sendung der Kirche; 2. Abbau des römischen Zentralismus und Aufwertung des ekklesialen Ranges der Ortskirche und des Bischofsamtes; 3. Abbau des antimodernen und konfessionalistischen Festungsdenkens und Aufnahme des Dialogs mit den anderen Christen und mit der modernen Gesellschaft“⁴.

Dabei ging es im Grunde um die Aufnahme einer neuen Perspektive der Ekklesiologie, die Guardini mit dem Stichwort „Die Kirche erwacht in den

Seelen“ schon zu Beginn der 20er Jahres des 20. Jahrhunderts schon gegeben hatte: Kirchesein neu zu verstehen als eine geschwisterliche Gemeinschaft des Volkes Gottes – Kirche als eine Gemeinschaft der Kirchen vor Ort. Die damit angesprochene existenzielle Wende der Ekklesiologie ist allerdings bislang nicht hinreichend rezipiert worden. Der Gedanke einer geistlich- existenziellen Partizipation am Geheimnis der Kirche und damit einer bewußteren und geistlich vertieften Weise des Kircheseins konnte sich nicht durchsetzen:

„Tatsache ist, dass sich die erste Rezeption des Konzils bei uns noch weitgehend im Rahmen der noch wirksamen volkskirchlichen Mentalität vollzog. Dem volkskirchlichen Bewußtsein galt die Zugehörigkeit zur Kirche ja noch als selbstverständlich. Nicht diese erschien ihm als ein Problem, vielmehr war ihm ein vordringliches Anliegen die größere verantwortliche Partizipation der Laien, für die die entsprechenden Strukturen zu schaffen waren. Das erklärt, warum uns die Reform der Kirche zu einer Gemeinschaft des Volkes Gottes vor allem eine Strukturreform bedeutete.“⁵

Zusammen mit den Herausforderungen der 68er Jahre und ihrem Anliegen demokratischer Mitbestimmung führte dies dazu, dass das Anliegen einer existenziellen Wende der Ekklesiologie, die im Konzil vorgedacht worden war, nicht in den Vordergrund trat.

Erst angesichts der Herausforderungen, die das Ende milieuhafter Volkskirchlichkeit deutlich macht, gerät diese Perspektive neu in den Blick und erweist sich als „Bauplan für die Kirche von heute“. In der Tat hat Papst Johannes Paul II immer wieder den Versuch unternommen, die vom Konzil gewagte

Perspektive einer existenziellen Ekklesiologie neu in den Blick zu nehmen. Einen ersten wichtigen Meilenstein stellt die Bischofssynode 20 Jahre nach dem Konzil dar: die Neuentdeckung des Communioverständnisses, wie sie dort vorgeschlagen wurde, fand sich in den 80er Jahren allerdings sofort unter Ideologieverdacht. Mit Recht wurde wahrgenommen, dass im Begriff der Communio nicht zuerst eine strukturelle Erneuerung der Ekklesiologie angestrebt war, sondern eine spirituelle Erneuerung. Angesichts der damaligen Auseinandersetzungen wurde der Communio-Ekklesiologie vorgeworfen, mit diesem spirituellen Akzent die Strukturfragen wegbügeln zu wollen. Die Communio-Ekklesiologie konnte sich in ihrer tiefen mystischen Dimension auf diesem Hintergrund nicht durchsetzen. Johannes Paul II hat noch ein zweites Mal versucht, dieses konziliare Anliegen in den Blick zu rücken. In seinem Schreiben „Novo Millennio Ineunte“ aus dem Jahr 2001, das als sein pastorales Vermächtnis gelten darf, sieht er prophetisch, dass eine zukünftige Kirchengestalt sich wesentlich von einer existenziellen Ekklesiologie her bestimmt: „Die Kirche zum Haus und zur Schule der Communio zu machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen“ (NMI 43). Die „prophetische Intuition“ (Pottmeyer) des Papstes besteht in der Erkenntnis, dass eine Neugestaltung der Kirche als Communio voraussetzt, sich in eine Spiritualität der Communio einzuleben. In NMI wird diese Spiritualität auch deutlich beschrieben, und zwar so, dass

auch die strukturellen Konsequenzen dieses Ansatzes deutlich werden.

Diese Überlegungen Pottmeyers zur ausstehenden Rezeption der Konzils-ekklesiologie – er deutet auch die entsprechenden Akzente in *Dei Verbum* an – machen mehr als deutlich, dass es hier um einen existenziell-spirituellen Zugang zur Ekklesiologie geht, der sich offensichtlich nicht ohne weiteres aus den Strukturreformen der Ortskirchen ergibt, sondern charismatisches Geschenk an die Kirche sein muss.

Im Anschluss an diese Überlegungen kann für unseren Zusammenhang noch einmal deutlicher werden, welchen ekklesiologischen Ort die Orden, ja alle charismatischen Aufbrüche, in dieser Übergangs- und Umbruchszeit der Kirche haben. Sie sind ja vor allem existenzielle Aufbrüche zu einem gelebten Christsein, die eben nicht nur die Umkehr und die Berufung des Einzelnen in den Blick nehmen, sondern auch – unter einem besonderen charismatisch bestimmten Gesichtspunkt – eine Sammlung zum Kirchesein beinhalten, und mithin für die Kirche insgesamt ein Ort sein können, an dem charismatisch-weisheitliche Erfahrungen des Kircheseins abgerufen und eingeübt werden können.

Überlegungen zu einer weisheitlichen Ekklesiologie

Es ist M. Eckholt, die dieses Anliegen im Blick auf die Rezeption der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* weiter vertieft⁶. Auch Eckholt verweist auf die existenzielle Wende der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Kirche zu sein, das ist in der Theologie von *Lumen Gentium* nicht vor allem Struktur, sondern

Ort und Erfahrung der lebendigen Gegenwart des Herrn, der sein Volk sammelt. Die hier sich abzeichnende Ekklesiologie orientiert sich dabei – wie schon in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* deutlich wird – sehr deutlich am Paschamysterium.

Die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, die in ihrem ersten Teil die sakramentale Gestalt der Kirche in ihrem Geheimnis beschreibt, und dabei vor allem die Beziehungsgestalt der Kirche ans Licht kommen läßt, bekommt in ihrem zweiten Teil eine existenziell-spirituelle Konnotation. Eckholt verweist im Kontext des Übergangs von einer institutionenzentrierten hin zu einer personal-existenziellen Form des Christseins und des christlichen Glaubens auf die Ordensgemeinschaften, denen hier eine wichtige „Scharnierfunktion“ zukommt:

„Es ruft den Kirchen in Erinnerung, dass Glauben ein persönlicher und die Freiheit nicht überspringender Bildungsprozess ist, der sich ausprägt in Lebensformen, deren Attraktivität den Charme des Glaubens, die „*gratia*“ Gottes zum Ausdruck bringt. Die Sichtbarkeit einer Radikalität christlicher Nachfolge, der Zeichencharakter und die besondere Zeugenschaft des Ordenslebens, die in ihren geborgenen spirituellen Ressourcen haben für viele – sich auch von den Kirchen abwendenden – Zeitgenossen immer noch besondere Autorität und Anziehungskraft“⁷.

Es geht Eckholt in ihren Überlegungen besonders darum, Ordensgemeinschaften einzuzeichnen in eine „Ekklesiologie der Freundschaft“. Deswegen ist hier die Lebensform der Gemeinschaft zu profilieren, wie sie sich biblisch bei Paulus im Galaterbrief zum Ausdruck

bringt (Gal 3, 26-28: „Ihr alle seid einer in Christus Jesus“): Kirche ist in dieser Perspektive eine „Gemeinschaft der Freunde“, die erwächst aus der Gottesfreundschaft und die sich in diese Welt hinein ausweitet.

Das Ordensleben ist nun, so lautet ihre These, eine besondere Ausprägung einer Lebensform aus und in der Freundschaft Gottes in Jesus Christus, an der in besonderer Weise sichtbar wird, was Kirche überhaupt ausmacht, sowohl in der Dimension der Berufung (Weihe), der Communio und der Sendung.

Betrachtet man in diesem Licht die Konzilskonstitution *Lumen Gentium*, dann läßt sich ihre innere Logik schlüssig entwickeln: gerade der II. Teil von LG beschreibt nämlich jene Existenzvollzüge, ohne die die trinitarische und paschachristologische Gründung und Grundgestalt der Kirche gar nicht ins Leben kommt. Kirche, die ja von Gott dem Menschen geschenkt und vorgegeben ist, bedarf einer Weise des Lebens, eine ekklesial gelebte Taufgnade, wie sie auch Johannes Paul II in seinen Überlegungen zu einer Spiritualität in Gemeinschaft andeutet (NMI 43):

„Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als Volk Gottes, das in der Liebe und Freundschaft des lebendigen Gottes gründet, ist nur dann wirklich und glaubwürdig Kirche, wenn sie aus dieser Freundschaft lebt und diese Freundschaft sichtbar macht. Dazu ist jeder Getaufte berufen und herausgerufen. Die Konzilsväter haben in beeindruckender Weise auf die Verantwortung hingewiesen, die im Taufsakrament und in der Taufgnade gründen... Dies darf jedoch nicht eine abstrakte theologische Bestimmung bleiben, die theologische Aussage bewahrheitet sich, wenn sich

auf dem Weg des Hineinwachsens in die Taufgnade Lebensformen ausbilden, an denen die Freundschaft Gottes mit dem Menschen sichtbar wird – und zu einer Freundschaft untereinander – in und außerhalb der Kirche – wird“⁸.

Von daher kann Eckholt dann das Ordensleben profilieren und seinen Ort in diesem ekklesiologischen Grundgefüge. Das Ordensleben gibt dann nämlich exakt Zeugnis für ein Leben in der Christusnähe. Das Taufsakrament verdichtet sich in einer Ordensweihe, insofern hier in besonderer Weise rein „öffentliches Sinnbild der gelebten Freundschaft mit Christus“ ansichtig wird. Ordensgemeinschaften sind aber immer wieder auch Orte der Ekklesiogenese, da sich ja immer wieder solche neuen Sinnbilder in der Geschichte ausgeprägt haben und ausprägen werden. Sie sind Zeichen des Geistes für eine uns eschatologisch erreichende christlich-kirchliche Lebensgestalt, durch die suchende Menschen immer wieder neu eingeführt werden können in das Geheimnis des Christseins und seiner ekklesialen Lebensform.

Zum theologischen Ort der kirchlichen Bewegungen

Benedikt XVI. hat noch in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation wichtige Überlegungen zum theologischen Ort der kirchlichen Bewegungen beigesteuert, die aber unschwer auch den Ordensgemeinschaften gelten⁹.

Ratzingers Überlegungen sind eine theologische Reflexion in kirchengeschichtlicher Perspektive. Er verweist auf das periodisch wiederkehrende Phänomen, dass es neben der bleibenden Grundform des kirchlichen Lebens, in

der sich die Kontinuität ihrer geschichtlichen Ordnungen ausdrückt, immer wieder neu Einbrüche des Heiligen Geistes, die dieses Gefüge je wieder lebendig machen und erneuern. Frage ist nun, wie diese Gestalten zueinander stehen. Zum einen läßt sich unschwer der sakramentale Charakter apostolischer Nachfolge in der Ortskirche erkennen, zum anderen entstanden und entstehen immer wieder „apostolische Bewegungen“: im Blick auf Antonius, den Einsiedler, besonders aber auch im Blick auf Basilius, dem Vater des abendländischen Mönchtums wird deutlich, dass von diesen Gründergestalten ein neuer Aufbruch zur Radikalität des Evangeliums gelingt, der ursprünglich nicht darauf zielte, eine neue Gemeinschaft zu gründen, sondern eigentlich beabsichtigte, entschieden gelebtes Christsein zu ermöglichen:

„Man sucht nicht eine Sondergemeinschaft, man sucht das ganze Christentum, die dem Evangelium gehorsame und von ihm her lebendige Kirche“¹⁰.

Eine kleine Gruppe, die sich so bildet, steht so im Dienst an der Belebung des Ganzen. Die gesamte Kirchengeschichte, so macht Ratzinger deutlich, bestimmt sich aus diesem Zueinander der vom bischöflichen Amt bestimmten ortskirchlichen Grundgestalt als tragendem Gerüst der Kirche einerseits und andererseits Wellen von Bewegungen, die den universalistischen Aspekt der apostolischen Sendung und Radikalität zur Geltung bringen.

Die Überlegungen Ratzingers, die ja eigentlich auf den theologischen Ort der Geistlichen und Kirchlichen Bewegungen zielen, stellen sich faktisch als eine Reflexion auf den apostolischen Charakter der Ordensgemeinschaften in der

Kirche dar. Ekklesiologisch ordnet der Papst die Orden ein im apostolischen Wesenszug der Kirche. Damit wird von ihm zugleich eine Grundspannung zur Ortskirche benannt, die dennoch eine gegenseitige Befruchtung bewirken soll. Während einerseits die Eingebundenheit in die Ortskirche die Katholizität garantiert, schenkt die Apostolizität durch die Radikalität der *vita apostolica* ein lebendiges Zeichen und Modell des Kircheseins. Darüber hinaus meint Apostolizität immer auch evangelisierende Dynamik – die Verkündigung des Evangeliums wie auch den Dienst an den Armen.

Der ekklesiologische Ort der Ordensgemeinschaften – eine kurze Zusammenfassung

Die systematischen Überlegungen von H.J. Pottmeyer, M. Eckholt und Benedikt XVI. haben noch tiefer verstehen lassen, welches der Ort der Ordensgemeinschaften in der Ekklesiologie im Übergang ist. So soll im folgenden noch einmal in vier Thesen dieser Ort beschrieben werden.

Der Ort der Ordensgemeinschaften in einer Kirche im Übergang ist die Prophetie

Ordensgemeinschaften – wie auch andere charismatische Aufbrüche in der Kirche – stellen so etwas wie „Laboratorien zukünftiger Kirchlichkeit“ dar. Sie sind dies in doppelter Hinsicht: zum einen sind Orden so etwas wie ein „ekklesiologisches Frühwarnsystem“. Am Beispiel der Überalterung der Orden wird eben nicht nur eine ordensinterne Problematik sichtbar, sondern wird das Schicksal einer ererbten Kirchengestalt

erkennbar. Eine Ortskirche täte gut daran, sich warnen und belehren zu lassen. Denn auch da, wo in unserer heutigen Zeit, Ordensgemeinschaften ein Wachstum verzeichnen können, lassen sich von den Umständen und Kriterien dieses Wachstums Rückschlüsse auf anstehende kirchliche und außerkirchliche Entwicklungen ziehen.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Ordensgemeinschaften sind aber auch in einer zweiten Hinsicht prophetisch: ihr Entstehen macht auch deutlich, dass die Kirche als ganze immer wieder neuer Gestaltwerdungen bedarf. Die Priorität einer existenziellen kirchlichen Lebensform vor ekklesialen Strukturen ist hier bedeutsam: Ekklesiogenese ist ein existenzielles Geschehen, das gewiß auch Strukturen freisetzt – umgekehrt ist dies schwieriger denkbar: Strukturveränderungen bewirken aus sich selbst heraus noch keine Ekklesiogenese.

Ordensgemeinschaften bezeugen die Priorität einer existenziellen Ekklesiologie

Ein wesentliches Ergebnis unserer Überlegungen war die Einordnung der Ordensgemeinschaften in die Tendenzen, die auf einen existenziellen Wandel der Ekklesiologie hinzielen. Die Beobachtungen zum Wandel der Kirche

verwiesen schon darauf, dass in einer Kirche im Übergang eine Vielfalt gelebter Gestalten kirchlichen Christseins eher im Bereich von Orden und Geistlichen Gemeinschaften zu finden sind. Hier zeigen sich für Pilger wie für Konvertiten Orte, an denen Christwerden und Christbleiben gelingen kann.

Aber auch die systematischen Überlegungen machten deutlich, dass damit die Ordensgemeinschaften ein wichtiges und zumeist noch nicht eingelöstes Desiderat der Ekklesiologie des II. Vatikanums einlösen – eben nämlich jenen „existencial turn“ der Ekklesiologie zu bezeugen, der sich als wegweisend für jede Ekklesiologie der Zukunft erweist. Dass dies nicht nur im Kairòs der Jetztzeit gilt, sondern den Ordensgemeinschaften durch die Kirchengeschichte hindurch konstitutiv ist, machte Benedikt XVI. deutlich.

Ordensgemeinschaften stellen eine Topologie bezeugten Glaubens dar

Die Charakteristika der Orden, die ihr Charisma authentisch darleben, verweisen auf ihre evangelisierende wie ekklesiogenetische Kraft. In ihrer Existenzform ist sowohl die am Evangelium inspirierte Identität und Radikalität („vita apostolica“) eingezeichnet, wie auch ein jeweiliger konkreter Weg, wie Glauben und kirchliche Existenz gelernt und eingeübt werden kann. Auf diese Weise werden Ordensgemeinschaften zu bevorzugten Orten der Initiation und der Mystagogie. Dabei stehen sie nicht für sich, sondern dienen gerade so dem Ganzen. So ist das Ziel einer an einem Orden angebotenen Jüngerschule nicht zuerst die Weckung von Ordensberufung, sondern die Herausbildung neuer Lebensgestalten des Kircheseins.

Ordensgemeinschaften bezeugen eine Ekklesiologie im Werden

Ordensgemeinschaften bezeugen – in einem Laborstatus – auch eine ekklesiologische Vision. Zum einen weist die Vielfalt der Ordensgemeinschaften darauf hin, dass ekklesiale Lebensformen innerhalb der katholischen Kirche in größerer Vielfalt denkbar sind. Die Fixierung auf die pfarrgemeindliche Form erweist sich als obsolet, auch wenn immer klar bleibt, dass die ortskirchlich legitimierte Eucharistie die Einheit der Kirche in jeder Feier der Eucharistie darstellt.

Es ist im doppelten Sinne eine plurale Ekklesiologie im Werden: sie bezeugt sich immer nur dann als glaubwürdig, wenn sie existenziell vollzogen wird und wenn die zugehörigen Strukturen diesen Existenzvollzug ermöglichen, aber nicht endgültig in Formen gerinnen lassen. Zum anderen bleibt eine solche Ekklesiologie im Werden ein Zukunftsprojekt: sie fordert Ordensgemeinschaften wie Ortskirche auf, eine Spiritualität in Gemeinschaft zu vollziehen, deren Verwirklichung noch vor uns liegt.

.....

- 1 Ordensgemeinschaften sind die geronnene Gestalt von Geistlichen Gemeinschaften. Alle Ordensgemeinschaften sind zunächst aus einem Charisma geboren worden und sind dann – im Dialog mit der ganzen Kirche – in Ordensgemeinschaften verfasst worden. Deswegen gelten die hier angebotenen Überlegungen *mutatis mutandis* auch für Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen
- 2 H. J. Pottmeyer, *Neue Sammlung und Sendung – die Chance eines Endes*, Tag der Priester und Diakone im Bistum Essen, 2007, 7.

- 3 Ebd. 18.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd. 20.
- 6 Vgl. zum folgenden M. Eckholt, *Freundschaft und Weisheit, Zur ekklesiologischen Verortung des Ordenslebens*, in M. Gruber/S. Kiechle (Hg), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg 2007, 143-166.
- 7 Ebd. 146.
- 8 Ebd. 154f
- 9 Vgl. im folgenden Benedikt XVI./Joseph Kardinal Ratzinger, *Die Kirchlichen Bewegungen und ihr theologischer Ort*, in *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften*, München 2007, 15-58 (Eröffnungsreferat beim Kongress der neuen Geistlichen Gemeinschaften in Rom am 27. Mai 1998).
- 10 Ebd. 37.

Wolfgang W. Müller OP

Prof. P. Dr. Wolfgang W. Müller OP ist Regens der süd-deutsch-österreichischen Dominikanerprovinz. Er hat den Lehrstuhl für Dogmatische Theologie an der Universität Luzern/Schweiz inne und ist Leiter des Oekumenischen Instituts Luzern.



Wolfgang W. Müller OP

Fragend und lebend den Glauben weit machen

Welchen Platz haben die christlichen Kommunitäten in den Kirchen?

Gemeinschaft ist ein Zeichen der Christusbefolgung. Keiner lebt seinen Glauben allein. Die Gemeinschaft geht über das Individuum hinaus, ist mehr als die Summe der ihr zugehörigen Personen. In dem bunt zusammengewürfelten Charakter des Gemeinschaftslebens zeigt sich eine Grundkonstante menschlicher Sozialität. Drei Personen bilden bereits eine Gemeinschaft; drei ist der kleinste gemeinsame Nenner gemeinschaftlichen Lebens: Drei Personen bilden eine gemeinschaftliche Kernzelle, sie übersteigen die Figur der Singles wie die der Paarbildung. Drei Personen, gemeinschaftlich verbunden, spiegeln bereits Grundkonstellationen unseres Miteinanders: Integration wie Ausschluss, Gruppenbildung wie Isolation, Mehrheit wie Minderheit, innen und außen können in einem Dreiergefüge durchlebt werden.

Das Gemeinschaftsleben weiß um all diese Bezüge. Alle, die in Gemeinschaft

leben, kennen aus eigener Erfahrung Notwendigkeit wie Nöte dieser Konstellationen. Die vitalen Bezüge unseres Miteinanders können aber auch ruhen, versperrt sein, in einer Sackgasse stecken. Wie findet eine Gemeinschaft aus solchen Situationen heraus? Welche Hilfe gibt die Bibel zur Hand, wenn es um die Frage des Gemeinschaftslebens geht?

Biblischer Einstieg

Im lukanischen Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10, 29-37) können biblische Leitlinien für die zu besprechende Fragestellung entdeckt werden! Eine solche Relektüre bietet sich auch an, da bereits die Kirchenväter in diesem Gleichnis ein Bild für die Kirche sahen.

Ein Mann, auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho von Räubern überfallen, braucht dringend Hilfe vom ersten Passanten, der ihn entdeckt wird. Das

Gebot der Nächstenliebe sollte dies ermöglichen, doch weit gefehlt! Weder der Levit noch der Priester, die als erste des Weges daher kommen, geben die nötige Hilfeleistung zum Überleben. Räumt man ein, beide, der priesterlichen Schicht angehörend, würden sich durch die Berührung eines Halbtoten für den Tempeldienst unrein machen (vgl. Lev 21, 1-3; 11), bleibt doch das ungute Gefühl der unterlassenen Hilfeleistung. Nimmt man für die vorgeschlagene Relektüre den Zusammengeschlagenen als eine Person, Levit und Priester als Vertreter einer Personengruppe, so lässt sich formal feststellen, dass zwischen beiden Gruppen keine Kommunikation besteht. Selbst auf die Gefahr hin, Leben nicht zu retten, findet eine Blockierung statt (sei sie rituell, religiös, gesetzlich oder sonst wie legitimiert). Der Bruch hat lebensbedrohliche Konsequenzen. Im Erzählfluss stockt nun alles, der Verletzte müsste bald sterben, wenn nicht eine dritte Person, der Samariter, auf den Plan tritt. Die Samariter haben in Jerusalem keinen guten Ruf. Er jedoch, ergriffen von Mitleid, tut das Notwendige: Der Samariter behandelt die Wunden mit Öl und Wein, verbindet sie und führt den Halbtoten zur nächsten Herberge, kommt für die allernotwendigsten finanziellen Ausgaben auf. Dem Wirt wird versprochen, dass er bei der Rückkehr die eventuell entstandenen weiteren Kosten für Pflege und Behandlung zurückerstattet bekommen soll. Dieser Samariter, in unserer Relektüre die (notwendige!) dritte Person, bricht die Blockierung auf, bringt das lebensfähige wie lebensermöglichende Miteinander wieder in Fluss. Als Fremder kommt ihm Wichtiges zu; als der notwendige Dritte einer menschlichen

Gemeinschaft leistet er für die anderen Gruppen der Erzählung nötige Hilfe: Wein, Öl und Verband dem Überfallenen als Erste Hilfe geboten, können in einer geistlichen Sicht als Sakrament verstanden werden. Die Barmherzigkeit des Samariters äußert sich für den Überfallenen aber auch in materieller Hilfe. Im Sakrament gehen Wort und Zeichen in eins. Aber auch Levit und Priester erhalten von dem Dritten eine Hilfe; ihnen gilt die Aufforderung, die in einem ‚offenen Schluss‘ ebenso den Hörerinnen und Hörer des Gleichnisses zugesprochen wird: „Dann geh und mach es ebenso“ (v. 37b).

Der Samariter, als Figur des Dritten, kann uns Symbol für unser Gemeinschaftsleben sein. Er hat durch seine Einstellung und sein Handeln, Raum zum Leben geschaffen oder wieder ermöglicht und dabei andere gelehrt, wie christliche Existenz im Konkreten zu verstehen sei!

Klassische Erwartungshaltungen und Rollenverständnisse wurden vom Samariter in unserem Gleichnis hinterfragt, durch seinen Lebenseinsatz, Aufmerksamkeit und seine Empathie wird der Glaube real und weitet sich. Glaube versteht sich dabei primär nicht als ein Traditionssystem, sondern als ein persönliches Engagement, ein existenzielles und spirituelles Abenteuer. Es ist ein Zeichen der (Post)Moderne, dass es für die Menschen heute nicht mehr selbstverständlich ist, in ihrem Umfeld einerseits eine praktizierte Gestalt ihrer Religion zu finden oder gar sich mit einer solchen abzufinden. Der religiös praktizierende Mensch ist heute in aller Regel ein Suchender, der nach seinem Gewissen das Geheimnis des Glaubens zu ergründen versucht und so auf die

reinste Form seiner Religion zugeht.¹ Der Mensch als Glaubender ist unterwegs, wie alle in unserem Gleichnis und zugleich ist dieses Unterwegssein eine allen religiösen und glaubenden Praktiken grundlegende Voraussetzung.

Apostel und Jünergemeinde sahen in Jesus als dem Christus die Radikalisierung der Hoffnung Israels. Männer und Frauen, die sich der Jesusbewegung angeschlossen haben, waren Menschen mit wachem und offenem Herzen. Die jungen Christengemeinden aus der paganen Umwelt schlossen sich der Jesusbewegung an, weil sie Gottesfürchtige waren, die den Rahmen und die Tradition ihrer Herkunftsreligion überschritten. Die Frage nach dem Glauben muss, ganz allgemein gesprochen, nicht nur an der Frage der Religion ausgemacht werden, sondern viel grundsätzlicher, an der menschlichen Existenz. Handelt der christliche Glaube nicht von der menschlichen Existenz, die angerührt wird von dem Geheimnis des Handelns Gottes in unserem Leben?

Um den Gedankengang in den Bildern des Gleichnisses zu illustrieren: Rührt nicht der Samariter an der Geheimnishaftigkeit des Lebens, in dem er sich über alle Traditionen und Konventionen hinweg setzt und hilft? Hierin liegt der wesentliche Unterschied zum Leviten und Priester, die sich nicht um das Heil des Zusammengeschlagenen kümmern, ihm somit keine Hilfe verschaffen und kein Heil erfahrbar machen?

Dem Verletzten wurde in der höchsten Lebensnot Rettung und Heil geschenkt, jene biblische Grunderfahrung des glaubenden Menschen, wie der Psalmist in Ps 4, 2-3 schreibt: „Erhöre, wenn ich rufe, Gott meine Gerechtigkeit. In

der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen. Sei mir gnädig und höre mein Gebet.“ Als Paraphrase dieses Psalmenwortes kann mit dem Titel des Beitrags gesagt werden, es gehe darum: ‚Fragend und lebend den Glauben weit zu machen‘. Dieser biblische wie existenzielle Grundansatz soll mir im Folgenden als Referenzpunkt dienen, wenn nach dem Platz christlicher Communities in den Kirchen gefragt wird.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Phänomenologische Beschreibung des Gemeinschaftslebens

Eine phänomenologische Beschreibung der christlichen Communities setzt die geschichtlich realen Existenzformen solcher Communities voraus. Hier kennen die einzelnen christlichen Konfessionen eine große Tradition, die sich nicht einfach systematisieren lässt. Weder in der orthodoxen wie der römisch-katholischen Tradition lassen sich alle Communitysformen einfach über einen Kamm scheren. Darüber hinaus kennt die lutherisch reformierte Tradition die Vorbehalte gegenüber einer solchen ekklesialen Nachfolgeform, hier sei nur an die theologische Bewertung des Ordensstandes zur Zeit Martin Luthers in dessen Römerbriefkommentar oder Artikel 27 des Augsburger Bekenntnisses, das die damaligen Missbräuche der

Mönchsgelübde thematisiert, erinnert. Die lutherisch reformierten Kirchen kennen aber seit dem 20. Jh. auch Neuaufbrüche gemeinschaftlichen Lebens in der Kirche, es sei, pars pro toto, an Taizé, Diakonissinnen von Versailles erinnert. Der systematische Theologe Dietrich Bonhoeffer weist sich in seinen ekklesialen und geistlichen Schriften als ein Kenner gemeinschaftlichen Lebens aus. Für die katholische Tradition wurde die Neubesinnung des Ordenslebens des II. Vatikanischen Konzils in den letzten Jahrzehnten in allen Gemeinschaften umgesetzt.

Das christliche Gemeinschaftsleben, dies lässt sich trotz aller Unterschiede herauskristallisieren, versteht sich keineswegs als eine Sonderform, wie es die klassische Rätetheologie der vorkonziiliaren Theologie verstand, sondern als Ausdruck eines christlichen Grundprinzips, dass der christliche Glaube in seinem Verkündigungsauftrag im Besonderen auch gemeinschaftlich zu leben und zu gestalten ist. Die komunitäre Lebensform konkretisiert sich stets in einem kirchlichen Rahmen und in einer kirchlichen Tradition. Jede Kommunität entspricht dem Kirchenverständnis, aus dem sie selbst entstanden ist. Jedem Gemeinschaftsleben kommt deswegen ein Zeichencharakter zu, wobei jedoch zugleich die Mehrdeutigkeit dieses Zeichencharakters zu betonen ist. Dieser besondere Charakter kann im moralischen Vorbild, in der Funktion als Stellvertretung, eschatologisch oder sakramental verstanden werden. Bereits diese Mehrdeutigkeit gibt zu denken! Fragt man nach dem Platz der Kommunitäten in den Kirchen, stellt sich nochmals eine Problematik, die nicht verschwiegen werden darf. Es kann gefragt werden,

ob eine adäquate Funktionsbeschreibung dieser Lebensform als Zeichen der Kirche oder als Zeichen in der Kirche zu verstehen sei. War in der klassischen Rätetheologie das Motiv der ‚Trennung von der Welt‘ konstitutiv, so kommt zu diesem Moment heute auch die Bedeutung der Teilhabe und Mitwirkung an der Sendung Christi in der Kirche für die Welt zum Ausdruck. Die Zeichenhaftigkeit des komunitären Lebens manifestiert sich in neuen Akzenten wie der Brüderlichkeit resp. Geschwisterlichkeit, dem Dienst der Liebe und dem gesellschaftlichem Engagement der einzelnen Gemeinschaften. Neue Gemeinschaftsformen in allen Kirchen entdecken ihre spezifischen Charismen und leben das Gemeinschaftsleben in gemischten Gruppen von Frauen und Männern, von Ordinierten und Nichtordinierten, von Laien und Zölibatären. Der Blick auf die neutestamentliche Charismenlehre, wie sie beispielsweise in den paulinischen Schriften grundgelegt ist, hat den Weg freigemacht, das Gemeinschaftsleben als Ausdruck einer allgemeinen christlichen Berufung zu verstehen.

Jede Gemeinschaftsform, sei sie jüngerer oder älteren Ursprungs, lebt eine produktive Spannung, jene Spannung, die zwischen dem Gründungscharisma und der je heutigen Aktualisierung anzusiedeln ist. Jede Gemeinschaft steht in einer ‚dynamischen Treue‘, die Ursprungsgeschichte und Jetztzeit verbindet und in einer grundsätzlich neutestamentlich bestimmten Nachfolge, in dem Sinne, dass es eine besondere Nachfolge Christi geben kann.

Diese besondere Nachfolgeform lebt einerseits von dem existenziellen Bezug, der in der Verheißung des Wortes Gottes

grundgelegt ist („Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens.“ Joh 6,68), andererseits vom Wesen, dass jede Nachfolge und Verkündigung neutestamentlich als ministerium zu verstehen ist.

Mit diesen Überlegungen soll die kleine Phänomenologie des Ordenslebens beenden werden. Es ist einsichtig geworden, dass es in den einzelnen Konfessionen keine gelungene Synthese einer Theologie des Gemeinschaftslebens gibt, darüber hinaus steht eine ökumenische Verständigung dieser ekklesialen Existenzform noch aus.

Im Folgenden sollen einige Überlegungen angestellt werden, die die Relevanz christlicher Gemeinschaften in der Kirche für die Welt und für die Kirche andeuten. Die Situation der christlichen Kirchen in unseren Breitengraden ist komplex und vielschichtig. Einerseits kann über ein großes Desinteresse und Nichtwissen christlichen Glaubens gesprochen werden, andererseits stellt sich, wie es die kürzlich erschienene Studie der evangelischen Kirche feststellt, ein Wiederaufleben der Religion in den häufig entkirchlichten Städten ein.² Welche Aufgaben haben christliche Kommunitäten in den Städten und Megametropolen, die das heutige urbane Leben prägen?

Der evangelische Theologe Paul Tillich spricht von der seelischen Bedeutung einer Großstadt. Das Leben in einer solchen Stadt ist von einer eigenen Dynamik gezeichnet, demgegenüber alles andere als schlafend erscheint. Der Verkehr der Großstadt ist eine Form, die die innere Unendlichkeit realisiert und rhythmisiert. Das Leben der Großstadt, so Tillich, ist dynamisch und dadurch ist es auch dem Dasein der Grosstäd-

derinnen und Großstädter verwandt: dynamisch, nie im Gleichgewicht, anstößend, erschöpft, ruhelos in unendlicher Gespanntheit. „mit der Stadt verbinden sich Verheißungen und Gefährdungen, Bedrohungen und Verlockungen, Freiheit und Abhängigkeit, Reichtum und Armut, Hoffnung und Elend.“³ Der wandernde und heimatlose Mensch der Moderne hat in der Großstadt seine Bleibe, denn dieser Raum ist selbst ein ruheloses Wandern (Man denke nur an das Treiben und Gedränge an den Bahnhöfen zur Rushhour). Dieses Wandern kann reine Mechanik werden, die nur noch läuft. In dieser Dynamik unterliegen Menschen in der urbanen Welt einem großen Sinn- und Substanzverlust. Das urbane Lebensgefühl lebt von einem impressionistischen Geist, der sich im Café, im Kino, in Shoppingcentern, im Flanieren und Erlebniseinkauf auslebt. Der Kirchgang am Sonntag wird durch einen Museumsbesuch abgelöst. Der gemeinschaftsstiftende Charakter von Abendmahl und Eucharistie findet im sonntäglichen Brunch mit Freunden oder der Familie sein postmodernes Pendant.

Verkündigungsauftrag

Die Verkündigung des Evangeliums ist ein wesentlicher Grundzug gemeinschaftlichen Lebens. Der Verkündigungsauftrag des Evangeliums in einer Großstadt lebt nicht von einer pessimistischen Kultur- oder Gesellschaftskritik, sondern nimmt die Dynamik des modernen Lebens in seiner Eigenheit in einer schöpfungstheologischen Perspektive auf. Die Großstadt in ihrer Dynamik muss sich nicht aus dem Verlust einer Mitte definieren, sondern unsere geistigen, politischen, wirtschaftlichen, kultu-

rellen und religiösen Aktivitäten können uns, im Licht des Evangeliums, zu Gott und unseren Nächsten führen. Der Verkündigungsauftrag des Evangeliums lebt heute in den Koordinaten einer postmodernen Gesellschaft und soll vom Hoffnungspotenzial christlichen Glaubens künden. Die vielfältigen Verkündigungsarten sollen das Gespür für das schöne und lockende Geheimnis wecken, dass der christliche Glaube die menschliche Existenz in ihrem Bezug zum Geheimnis des Handelns Gottes in unserem Leben berührt. Vielleicht besteht ein Auftrag christlicher Kommunen gerade darin, dass es sie, die scheinbar überflüssig sind, überhaupt gibt.

Der Verkündigungsauftrag verweist auf die Verwurzelung der Kirche im dreieinen Gott. Die Kirche Jesu Christi lädt in ihrem Heildienst Menschen aller Schichten, Rassen, Geschlechter, Nationen ein, ihre Mitte zu finden.

Die Kirche identifiziert sich nicht mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld, sie ist nicht eins mit dieser oder jener kulturellen Wirklichkeit, sondern ist sich bewusst, dass das Evangelium Jesu Christi Frauen und Männer aller Rassen, Nationen, Sprachen und Kulturen zu verkündigen ist.

Der Verkündigungsauftrag stellt nicht den Anspruch, an die Stelle irgendeiner politischen oder gesellschaftlichen Institution zu treten oder für eine solche Institution zu sprechen. Die kirchliche Gemeinschaft ist Gabe Gottes und macht dies, bei aller berechtigten Autonomie des Kulturellen, Politischen und Gesellschaftlichen, durch die Verkündigung klar: Gott allein gebührt Anbetung. Wir sind allein durch den Glauben und die Gnade Christi von allen Verstrickungen befreit. Das Wort

des Evangeliums hilft, sich von Idolen, Projektionen, Manipulationen zu befreien oder ihnen gar nicht zu folgen. Vor Gott sind alle Menschen gleich. So legitim jede geschichtliche und gesellschaftliche Institution auch sein mag, ihre Macht ist begrenzt und hat als Daseinsberechtigung nur das Gemeinwohl aller. Dieser zweifachen Botschaft ist der Verkündigungsauftrag verpflichtet. In Wort und Tat, in gottesdienstlichen Handlungen und Predigt soll sich der Verkündigungsauftrag dem widersetzen, was die Wahrheit Gottes und die Menschenwürde in Frage stellt. So versteht sich der Verkündigungsauftrag nicht als Appendix einer Ideologie, meint keine plumpe Vertröstung des unmündigen Volkes. Der Verkündigungsdienst muss in gewissen Fragen heute prophetische Dimensionen annehmen. Die Verkündigung der Kirche präzisiert sich in den drei fundamentalen Grunddiensten der Kirche, die allen konfessionellen Traditionen gemeinsam ist: a) Die Feier der Liturgie und der Sakramente, b) der Dienst am Mitmenschen, die diakonalen Bezüge des christlichen Lebens, c) das Zeugnis des Glaubens in Gemeinschaft und als Einzelne.

Liturgie, Diakonie und Martyrium/ persönliches Zeugnis leben vom Grundwissen christlichen Glaubens. Im christlichen Glauben bekennen wir, dass wir Geschöpfe Gottes sind, als Mann und Frau sind wir Ebenbild Gottes und wir glauben, dass wir durch Jesus Christus erlöst sind und unser Heil finden. Diese Grundaussagen christlichen Glaubens begleiten die Gemeinden während des ganzen Kirchenjahres. Verkündigung und Liturgie feiern den Glauben 'jährlich', d.h. die Gemeinschaften und Gemeinden erinnern sich an Weihnachten,

an den Kar- und Ostertagen, und an den anderen Herrenfesten der Heilsbedeutung Jesu von Nazaret. Der Glaube in der heutigen Zeit versteht sich nicht mehr von selbst. Er bedarf des persönlichen Zeugnisses. Der einzelne Christ und die einzelne Christin wollen heute wissen, warum sie glauben und was sie glauben. Die Verkündigung hat den Auftrag, den Glauben fragend und lebend weit zu machen. „Die Kirche will möglichst allen Menschen die Frohe Botschaft verkünden. Sie ist offen für die Suchenden und Fragenden, für die Interessierten und Neugierigen. Sie will Gottesberührung mitten im Alltag des heutigen Lebens ermöglichen.“⁴

Die Kirche in ihrem Verkündigungsauftrag zeigt, dass sie nicht für sich selbst da ist, sondern dass durch sie auf den lebendigen und dreieinen Gott hingewiesen werden soll. Die Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirche-Sein in der Postmoderne sprechen von einer Notwendigkeit, als Kirche missionarisch zu sein und nennen folgende Wege missionarischer Verkündigung:⁵ a) Zeugnis des Lebens, b) Zeugnis des Wortes, c) Zustimmung des Herzens, d) Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen, e) Beteiligung am Apostolat – selbst in die Sendung der Kirche einzutreten

Der Vorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, beschreibt in seinem Buch ‚Kirche in der Zeitenwende‘ (Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh: Bertelsmann, 1998) u.a. folgende Vorschläge, die aus Wege aus der Krise kirchlichen Lebens darstellen:⁶ a) neue Wege der Kirchenmitgliedschaft, b) neue Aufgaben beruflicher Mitarbeit in der Kirche, c) Vereinigung Deutsch-

lands und Europas als Herausforderung, d) vorausschauende Planung, e) Orientierung am Ursprung des Glaubens.

Grundorientierung

Die Frage nach dem Platz christlicher Kommunitäten zu stellen, heißt nach der Orientierung und Ausrichtung einer Gemeinschaft zu fragen. Der Kern des gemeinschaftlichen Lebens bezieht sich Leben, Geschick, Tod und Auferstehung Jesus Christi. Die Gemeinschaft erinnert sich dieser Ausrichtung u.a. im Gebet. Das persönliche wie gemeinschaftliche Beten in all seinen Formen zeigt eine doppelte Aufmerksamkeit: einerseits meint es eine heilvolle Erinnerung an das Christusereignis in seiner universalen Heilsbedeutung wie es andererseits eine Aufmerksamkeit meint, die um die Sorgen, Hoffnungen, Ängste und Nöte der Zeit weiß. Im Gebet überschreitet sich die Gemeinschaft auf den anderen hin. Das Gebet einer Kommunität ist Auf-Gabe. Es ist das Wissen, dass das Gebet als Gabe frei und geschenkt ist, wie es zugleich aber auch Aufgabe der Gemeinschaft ist. Es stellt sich die Frage, wie in unser gemeinschaftliches Beten die Suchenden, Fragenden, Zweifelnden mit in das Ereignis des Betens auf zu nehmen sind. In die Dynamik und Hektik einer Großstadt ist das Beten Zeichen des Wartens und Hörens. Warten und Hören auf die Stimme eines anderen. Im Gebet schenken wir Gott von unserer Zeit, die als Auszeit eine andere Qualität besitzt als unsere alltägliche Zeit. Simone Weil schreibt in ihren Aufzeichnungen den bemerkenswerten Satz: „Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet.“⁷ Das gemeinschaftliche Gebet als Aktion

und Kontemplation ist ein Zeichen der Hoffnung auf die Liebe Gottes in unseren Tagen. Die Präsenz des Evangeliums in unserer Zeit lebt auch davon, dass das Gottes Wort gemeinsam gehört wird und der Heilige Geist in uns Menschen und durch uns wirken kann. Das gemeinsame Beten der Gemeinschaften beinhaltet gleichfalls eine ökumenische Verpflichtung. Die christlichen Kommunitäten können in besonderer Weise in ihren eigenen Kirchen füreinander und für die christliche Einheit beten und Schritte auf die Einheit hin unternehmen. Die Institution der Ansgar Woche hier in der Hansestadt Hamburg ist dafür ein schönes Beispiel. Die Gemeinschaften können durch ihre Gottesdienste, Liturgie und Glaubenspraxis die Schätze der eigenen Tradition den anderen Kirchen sichtbar machen.

Klassische und moderne Aufgabenfelder

Christliche Gemeinschaften leben nicht für sich allein, sondern beziehen ihre Legitimität von ihrem apostolischen Auftrag, den sie sich gegeben haben. Das Aufgabengebiet ist vielfältig und kann ebenso wenig systematisiert werden wie eine Theologie der Gemeinschaften. Die Aufgaben können klassische Bereiche der Caritas und Diakonie oder der Verkündigung sein. Ich denke an Krankenhaus, Altenpflege, Obdachlosenhilfe, Kunst und Medien, theologische Reflexion und vieles andere mehr. Es können neuere Aufgaben sein, die sich aus den Anforderungen der modernen und postmodernen Gesellschaft, in der wir leben, ergeben. Asylanten-, Flüchtlings- und Migrantenseelsorge, Drogensüchtige, Tourismus, Wieder-

eintritt in die Kirche, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, neue ethische Themenkomplexe und vieles andere mehr sind Beispiele für neue Aufgabengebiete, die sich christlichen Kommunitäten stellen. Gleich welches Apostolat eine Gemeinschaft kennt und lebt, sie steht stets in der Dialektik von dynamischer Treue zum Ursprung und der Verlebendigung in dem Heute. Der Verkündigungsauftrag und das Apostolat einer Gemeinschaft verweisen auf den eingangs genannten Sachverhalt, dass christliche Kommunitäten sowohl Zeichen in der Kirche als auch Zeichen für die Welt sind. Neben den traditionellen und klassischen Wegen können Gemeinschaften in einer besonderen Weise neue Wege gehen, die der Verlebendigung der kirchlichen Grundaufträge dienen. Viele Gemeinschaften müssen sich wegen ihrer demographischen Zusammensetzung fragen, wie sie ihren Auftrag in Zukunft weiter gestalten wollen. Während neue Gruppierungen entstehen können, die mit typischen Geburtswehen zu kämpfen haben, stehen ältere Gemeinschaften vor der Frage, wie sie ihr Ende in Würde und in einem evangelischen Geist gestalten wollen.

Andere Gemeinschaften können von ihren Verzweigungen in anderen Ortskirchen der Weltkirche neue Impulse und Kräfte erhalten und diese in die Kirche vor Ort einbringen.

Jede Gemeinschaft ist eine Kirche im Kleinen. Christliche Gemeinschaften leben ‚en miniature‘ das, was auch die Großkirchen bewegt und treibt. In einem weiteren Schritt kann unser Gleichnis aus dem Lukasevangelium eine mögliche neutestamentliche Illustration für das Kirche/Weltverhältnis abgeben. Der irdischen Kirche, im

Gleichnis durch Levit und Priester und Herberge repräsentiert, ist der Heilsauftrag anvertraut (dargestellt durch den Überfallenen). Das Kirche/Weltverhältnis ist dialektisch. Die Kirche als Zeichen des Heils für die Welt kennt in ihrer Geschichte jedoch auch den Fall, dass sie in ihrem Dienst versagen kann (im Gleichnis dargestellt durch das Phänomen des Legalismus), so kann sie durch die Welt (im Gleichnis dargestellt durch den Samariter, der von ‚außen‘ kommt), eine Korrektur erfahren, die ihr wieder verhilft ihren eigentlichen Auftrag zu leben.

Wir leben gegenwärtig in einer typischen Übergangsphase von der Kirche des zweiten zu der Kirche des dritten Jahrtausend. Das schafft Spannungen und Verunsicherungen. Die Gemeinschaften kennen in ihren eigenen Reihen die Problematik des oben angesprochenen Dritten. Die Gemeinschaften leben von verschiedenen Begabungen, von verschiedenen Altersgruppen. Wie in jeder menschlichen Gemeinschaft gibt es Vorhut, Mittelfeld und Nachhut. Diese drei Gruppen haben sich in ihren Gemeinschaften zu respektieren und zu finden. In der Perspektive des sozialen Modells des Dritten üben sie eine gegenseitige Kontrollfunktion aus. Es kann aber auch in den Gemeinschaften zu gegenseitigen Lähmungen kommen, die es im Sinn der Relektüre des lukianischen Gleichnisses zu lösen gilt.

Die Kommunitäten sind oft selbst in eine internationale und universalkirchliche Vernetzung eingebunden und können daher für die Kirche vor Ort eine gute Schanierfunktion zwischen den einheimischen Kirchen und den vielen Christen und Christinnen abgeben, die

in dieser Grosstadt leben und ihren Glauben feiern und bezeugen wollen. Christliche Kommunitäten können und sollen Träger der kirchlichen Erneuerung sein.

Als eine neue Aufgabe, die sich den kirchlichen Gemeinschaften stellt, ist der Dialog der Religionen untereinander zu nennen. Auch andere Religionen kennen das Phänomen einer besonderen Vergesellschaftung ihrer Mitglieder. Gemeinsames Leben und Beten als Ausdruck geistlichen und religiösen Lebens treffen wir in allen Religionen an. Diese Phänomene können, bei aller Differenz in der Lehre, einen Ansatzpunkt bilden, wie sich christliche Gemeinschaften in diesen Dialog der Religionen einschreiben können. Gemeinschaften können auf Praktiken des Umgangs mit Andersgläubigen zurückblicken, sie können helfen, massive Vorbehalte und Vorurteile, die es auf beiden Seiten gibt, abzubauen und den Dialog intensivieren.

Die Pluralität religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und Praktiken sind ein Merkmal der europäischen Gesellschaften geworden. Östliche Religionen und neue religiöse Gruppierungen breiten sich aus und finden das Interesse von vielen Christinnen und Christen. Viele Menschen lehnen den christlichen Glauben ab oder verhalten sich ihm gleichgültig gegenüber oder folgen anderen Weltanschauungen. Alle diese Anfragen sind von unseren Gemeinschaften ernst zu nehmen. Sie sind herausgefordert, sich um eine faire Auseinandersetzung zu bemühen. Es ist eine aktuelle Aufgabe für die christlichen Gemeinschaften, sich zu fragen, mit welchen Gemeinschaften Dialoge und Begegnungen zu suchen sind und

vor welchen aus christlicher Sicht zu warnen sei.⁸

Der postulierte Dialog mit Religionen und Weltanschauungen lebt vom Respekt der Religions- und Gewissensfreiheit der einzelnen Menschen und Gemeinschaften. Die christlichen Gemeinschaften können in diesem Umfeld den christlichen Glauben auf eine besondere Weise bezeugen und von der Versöhnung und dem Frieden Christi künden.

Persönliches Glaubenszeugnis

Christliche Gemeinschaften stehen heute in großen Spannungen, seitens der Gesellschaft wird ihnen zugleich eine große Erwartung entgegengebracht. Jede und jeder, der sich für kirchliches Leben interessiert, wird einen Katalog von Hoffnungen und Erwartungen in sich tragen, den sie an unsere Gemeinschaften herantragen. Die Gemeinschaften werden von Kirchentreuen wie Kirchendistanzierten, an Kirche Enttäuschten und Verzweifelten, Heimatlosen und Gestrandeten aufgesucht.

Der „Publikumsverkehr“ der Gemeinschaften ist vielfältig und bunt, spiegelt Höhen und Tiefen des gesellschaftlichen Lebens. Die einzelne Gemeinschaft lebt von dem persönlichen Glaubenszeugnis und Engagement ihrer Mitglieder. Zukunftsfähigkeit der Gemeinschaft hängt vom Dasein der einzelnen ab. Das pastorale und apostolische Wirken der Kommunitäten basiert einerseits auf dem Zeugnis und Engagement seiner Mitglieder, andererseits sollten alle Aktivitäten von der Relevanz der menschlichen Existenz aus betrachtet werden, wie sie – von sich aus – an das größte Mysterium unseres menschlichen Le-

bens stößt: Gott, der liebende und unfassbare, der sich uns erschließt.

Relevanz und Bedeutung kirchlicher Gemeinschaften in unseren Kirchen leben von dem persönlichen, geradezu intimen „Ja“ zur Christusunachfolge im Geist der einzelnen. Der einzelne und die einzelne hat sich immer wieder in ihrem eigenen Leben radikal auf die Christusunachfolge einzulassen. Dies kann neben den freudigen Momenten auch Leid und Unverständnis mit sich bringen. Auch davon sprechen die neutestamentlichen Berichte der Nachfolge. Mitglieder einer christlichen Kommunität stehen in der spannungsreichen Dialektik von Freiheit und Bindung und bezeugen somit die Lebensfähigkeit christlicher Existenz in der postmodernen Gesellschaft. Das Engagement der einzelnen muss und soll von dem Feuer der Liebe und Leidenschaft der Christusunachfolge beseelt sein.

Mitglieder der Kommunitäten haben sich in ihrem eigenen Leben immer wieder dem Dritten, dem Wirken des Geistes, zu öffnen. In der Kirche und in der Welt legen die einzelnen Gemeinschaften in dem Mix von individuellem und kollektivem Leben ein Zeugnis für die Präsenz Christi ab.

„Christliche Gemeinschaft“, so schreibt Dietrich Bonhoeffer in seinem Buch ‚Gemeinsames Leben‘, „heißt Gemeinschaft durch Christus und in Jesus Christus. Es gibt keine christliche Gemeinschaft, die mehr, und keine, die weniger wäre als dieses. Von den kurzen einmaligen Begegnungen bis zur langjährigen täglichen Gemeinschaft ist christliche Gemeinschaft nur dieses. Wir gehören einander allein durch und in Jesus Christus.“⁹ Diese Aussage bedeutet für

den prophetischen und missionarischen Theologen dreierlei: a) Christinnen und Christen brauchen einander für ihr Christsein, b) Christinnen und Christen kommen nur durch Christen zu Jesus Christus, c) Christsein bedeutet in Ewigkeit von Gott angenommen zu sein.

In der Perspektive unseres neutestamentlichen Gleichnisses lässt sich auch sagen, der einzelne Mensch braucht für seine Individualität und Kommunität den Dritten.

In der Christusunachfolge bekennen die Ordensleute die Menschenfreundlichkeit unseres Gottes, der sich unser erbarmt. In diesem Geheimnis der Menschwerdung und der Präsenz seines Geistes liegt der tiefste Grund der Verkündigung. Kardinal König aus Wien gebrauchte eine schöne Metapher aus der Johannesoffenbarung, wenn er von dem unsagbaren Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und auf das wir zugehen, wie folgt spricht: „Er, Gott, steht an deiner Tür und klopft, er wartet, bis du ihm öffnest.“¹⁰ Diesen Verkündigungsauftrag haben die christlichen Gemeinschaften im Hier und Heute.

Christliche Gemeinschaften leben aus dem Aufruf unseres lukanischen Gleichnisses, den sie sich selbst und in der Welt sagen: „Geh und mach es ebenso!“

.....

¹ Vgl. zum folgenden: Papst Benedikt XVI. / Joseph Kardinal Ratzinger: Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i. Br.: Herder, 2003, S. 38-45. Zum systematischen Gedanken der Relevanz der Person im Kontext des christlichen Glaubens formuliert Fritz Buri treffend: „Unser

Denken und Erkennen mögen noch so abstrakt sein – stets ist es doch ein Denken von etwas und ein Erkennen als etwas, und deshalb erscheint das Ich stets in einer solchen konkreten Anschaulichkeit, die zu ihm gehört, und in der es doch nicht aufgeht. Das Ganze eines solchen auf eine unanschauliche Mitte ausgerichtet, im Bewusstsein der Freiheit und Verantwortung sich vollziehenden Bedeutungszusammenhangs aber nennen wir Persönlichkeit“ (Fritz Buri: Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Bern / Berlin: Haupt, Bd. 1, 1956, S.121f).

- ² Kirchenamt der EKD: Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. EKD Text 93, 2007 (www.ekd.de/download/ekd_texte-93.pdf).
- ³ Ebd. S. 11f.
- ⁴ Die deutschen Bischöfe, Nr. 72: Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte. 28. April 2003 (www.dbk.de/imperia/schriften/dbk1a.bischoefe/dbk72.pdf; Zitat S. 9).
- ⁵ Die deutschen Bischöfe, Nr. 72: Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein, aaO.
- ⁶ Wolfgang Huber: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh: Bertelsmann, 1998.
- ⁷ Simone Weil: Zeugnis für das Gute. Olten: Walter Verlag, 1979, S. 242.
- ⁸ Siehe dazu die entsprechenden Artikel der Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, 2001: Art. 10: Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen, 11: Beziehungen zum Islam pflegen, Art. 12: Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen.
- ⁹ Dietrich Bonhoeffer: Gemeinsames Leben. In: D. Bonhoeffer Werke. Bd. 5, München: Kaiser Verlag, 1987, S. 18.
- ¹⁰ Carlo M. Martini / Umberto Eco (Hg.): Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kard. König, Wien: Zsolnay Verlag, 1998, S. 18.

Ulrich Engel OP

PD P. Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geboren 1961 in Düsseldorf, trat 1984 in den Dominikanerorden ein. Seit 2001 ist er Direktor des Philosophisch-Theologischen Forschungszentrums der Dominikaner „Institut M.-Dominique Chenu - Espaces Berlin“. Arbeitsschwerpunkte im Rahmen der Fundamentaltheologie sind u.a. Kirche und Theologie in Postmoderne und der säkularer Gesellschaft, Kirche/Theologie und Europa sowie Ordens-theologie und -spiritualität.



Ulrich Engel OP

Religion im öffentlichen Raum

Der IV. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa

Nach 2002 in den Niederlanden, 2004 in Spanien und 2006 in Italien fand 2008 der inzwischen IV. Theologische Kongress für Dominikanerinnen und Dominikaner in Europa statt. Kooperationspartner des ausrichtenden „Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin“ (IMDC) war dieses Mal die Theologische Fakultät der „Université catholique de Louvain“ (UCL), Belgien. Unterstützt wurde die Tagung durch den belgischen „Fonds de la Recherche Scientifique“ (FNRS), die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken „Renovabis“, die niederländischen und wallonischen Dominikaner sowie den Förderverein für Philosophie und Theologie e.V., Walberberg.

Vom 25. bis zum 28. September 2008 versammelten sich ca. 50 Teilnehmer/-innen aus 13 europäischen Ländern sowie aus Afrika und Lateinamerika

im wallonischen Louvain-la-Neuve. Untergebracht im Konvent Rixensart und kulinarisch exzellent versorgt durch das Team von *Philippe Cochiaux OP*, Vicaire général der belgischen Dominikaner und zugleich Chefkoch im dominikanischen Pub „Blackfriars“ in Louvain-la-Neuve, tagte man in den Räumlichkeiten der Universität. Der Titel des (von *Horst Wieshuber*, IMDC, und *Pierre-Yves Materne OP*, UCL/IMDC professionell koordinierten und vom fünfköpfigen Übersetzerteam – *Julia Mundl*, *Frank Ewerszumrode OP*, *Marcel Oswald OP*, *Oliver Riaudel OP* und *Raphaël Weickmans* – hervorragend begleiteten!) zweisprachigen Symposiums lautete „Theologische Vernunft – Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum“.

Aktualität und Virulenz der gewählten Thematik müssen kaum unterstrichen

werden: Die einschlägigen Beiträge von Kardinal Josef Ratzinger resp. Papst Benedikt XVI. zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft 2004 in München, 2006 in Regensburg und 2008 in Paris sind breit und z.T. kontrovers diskutiert worden. Und von „säkularer“ Seite hat vor allem der deutsche Philosoph Jürgen Habermas das Gespräch angeregt und weitergeführt; er ist mit diesen Beiträgen weit über den deutschen Sprachraum hinaus rezipiert worden. Folglich nimmt es auch nicht Wunder, dass der Habermas'sche Ansatz einer Vermittlung der beiden Diskursrationalitäten im Modus der Übersetzung auch auf der Tagung in Louvain-la-Neuve eingehend thematisiert wurde (u.a. aus sozialetischer Perspektive *Walter Lesch*, UCL). Eigentlich müsste das politische und kulturelle Europa in seiner „Einverschiedenheit“ (*unidiversité*) eine Übersetzungsgemeinschaft *par excellence* darstellen. Der unvoreingenommene Blick auf die zivilgesellschaftlichen Realitäten zeigt jedoch, dass dies längst (noch) nicht der Fall ist: Partikularinteressen rangieren allzu oft vor Gemeinwohlaspekten. In diesem Zusammenhang mahnte *Ignace Berten OP* (Espaces Brüssel) vor allem eine neue Lern- und Diskussionsbereitschaft der Kirchen an. Sie dürften sich nicht in eine Fundamentalopposition zurückziehen; vielmehr müssten sie vor dem Hintergrund der in Europa ganz unterschiedlich geregelten Trennung bzw. Kooperation von Staat und Kirche zeigen und vermitteln können, dass und wie reflektierte religiöse Argumente der politischen Entscheidungsfindung hilfreich sein können. Folgerichtig widmete sich der zweite Teil der Tagung schwerpunktmäßig

dem Thema „Theologie als öffentlicher Diskurs“. Leitend dabei war die Einsicht, dass das Christentum, wie beinahe jede Religion, des öffentlichen Raums bedarf, da es von seinem ureigenen Auftrag her die Aufgabe hat, in Kontakt mit den Menschen und ihren je eigenen, auf jeden Fall immer disparaten Lebenswelten zu treten. Theologie darf daher nicht bloß innerhalb des kirchlichen Binnenraumes und für diesen betrieben werden (*Charles Morerod OP*, PUST Angelicum; *Jan Mičkovic OP*, Bratislava/Wien; *Burkhard Conrad*, Erzbistum Hamburg). Gerade die dominikanisch-theologische Tradition mit ihrer besonderen Betonung des intelligiblen Moments des christlichen Glaubens – allen voran Thomas von Aquin – darf in diesem Zusammenhang als adäquater und hoffentlich inspirierender Referenzrahmen für heutiges Nachdenken über das „Ganze“ der Wirklichkeit aufgerufen werden. Wider alle aktuell virulenten Versuchungen durch politische und/oder religiöse Fundamentalismen (auch innerkirchliche!), die im letzten einer tief sitzenden Furcht vor dem Denken entspringen, gilt es an der Vernünftigkeit des Glaubens fest zuhalten und die immer neuen Mühen seiner rationalen Durchdringung auf sich zu nehmen. Angesichts einer zunehmenden Privatisierung und Kommerzialisierung des öffentlichen Raumes stellt sich jedoch die Frage, wo die theologische Auseinandersetzung überhaupt noch ihren Platz hat. Wie eine verfallende Öffentlichkeit (vgl. R. Sennett) der Theologie ihre Aufgabe schwer macht, partiell gar verunmöglicht, zeigte in ausnehmend kritischer Weise der Beitrag von *Christophe Boureux OP* (Université Catholique de Lyon) für das Beispiel Frankreich auf.

Im Kontext des Ersten/Alten Testaments waren die Propheten eine bedeutende gesellschaftliche Institution. Kritisch bekehrten sie gegen soziale und politische Missstände auf und mahnten Gerechtigkeit an. In dieser Perspektive diskutierten die Beiträge des dritten Panels die Relation zwischen „Prophetie und Politischer Theologie“ (*Jean-Pierre Delville*, UCL; *Pierre-Yves Materne* OP, UCL/IMDC). Deutlich wurde, dass gerade theologische Politiken, die sich selbst als prophetisch qualifizieren, zweifach in Gefahr stehen: einerseits einem Dualismus zwischen wahrer (eigener) und falscher (anderer) Kirche das Wort zu reden, andererseits aus Furcht vor der Zivilgesellschaft Ressentiments gegen die plurale Gesellschaft bzw. den demokratischen Staat zu befördern.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Historisch gesehen war es für die Kirche ein langwieriger Prozess, sich mit den Konzepten von Demokratie und Menschenrechten im Rahmen des eigenen Selbstverständnisses einer göttlich verfassten Hierarchie auseinanderzusetzen. Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) fand eine ausdrücklich Anerkennung und Aussöhnung mit den gesellschaftspolitischen Errungenschaften der Moderne statt. Inwieweit die Prinzipien einerseits außerkirchlich und andererseits im eigenen Bereich anerkannt und realisiert werden, thematisierten im vierten Teil der Tagung

(„Demokratie und Menschenrechte in Kirche und Gesellschaft“) *Ceslas Bernard Bourdin* OP (Universität de Metz) aus eher philosophischer und *Joseph Famerée* SCJ (UCL) aus ekklesiologischer Sicht.

Will man jedoch nicht blauäugig einem (zu Recht verdächtigten) aufklärerischen Freiheitspathos verfallen, dann kommt der Frage nach Möglichkeiten und Grenzen von Toleranz und Religionsfreiheit in einer zunehmend multikulturell geprägten pluralistischen Gesellschaft gesteigerte Relevanz zu. Entsprechend regte *Thomas Eggensperger* OP (IMDC) im fünften und letzten Teil des Kongresses („Toleranz, Religionsfreiheit und Multikulturalismus“) an, den Begriff der Toleranz neuerlich zu debattieren, markiert diese doch den „normative[n] Gehalt des Pluralismus als Grundstruktur der Gesellschaft“ (K. Hilpert). Aber wo hört Toleranz auf? Wer legt die Grenzen fest? Ob die Formel, nach der die Grenze der eigenen Freiheit in der Anerkennung der Freiheit des Anderen liegt, dauerhaft trägt, lässt sich zumindest angesichts der Gewaltproblematik bezweifeln. Von hier aus suchten zwei weitere Workshops die rational vermittelbaren Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen im politischen Raum – *Clementina Ferrandi* und *Carsten Barwasser* OP (beide PUST Angelicum, Rom) – näher zu beleuchten.

Dass sich aus der Frage nach dem Ort von Religion im Raum des Politischen am Ende die Forderung nach einer Theologie der Inkarnation ergab, verwundert nicht. Aber über die handelte schon der III. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa 2006.

Hermann Schalück OFM

P. Dr. Hermann Schalück OFM wurde 1939 bei Rheda-Wiedenbrück/Ostwestfalen geboren und trat 1959 in den Franziskanerorden ein. Er war von 1991 bis 1997 Generaloberer der Ordensgemeinschaft; in dieser Zeit führte er Visitationen in mehr als 80 Ländern auf allen Kontinenten durch. Als Ordentliches Mitglied nahm er an den Bischofssynoden über Afrika sowie über das Ordensleben teil. Von 1998 bis 2008 war er Präsident von missio Aachen.



Hermann Schalück OFM

Von der Expansion zur Relation

Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses

Der Bielefelder Religionssoziologe F. X. Kaufmann hat vor einigen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass die Zukunft der Kirche im allgemeinen und der Gemeinden im besonderen entscheidend davon abhängen wird, inwieweit es gelingt, Glauben und Glaubensweitergabe als kommunikatives Geschehen in zwischenmenschlicher Beziehung und Erfahrung zu ermöglichen, z. T. auch unterhalb, nicht aber unbedingt außerhalb der offiziellen organisierten Strukturen und Ebenen, die heute bei uns „Kirche“ ausmachen¹. Kaufmann plädiert dabei für einen bewussten Rückgriff auf ureigenste spirituelle Ressourcen, die aufgegriffen und gelebt werden im Erfahrungskontext kleiner Gruppen und sozialer Netzwerke. Solche „Mikrowelten“ bilden sich, so Kaufmann, nicht unbedingt von selber. Für sie könne in den Kirchen jedoch ein

fruchtbarer Boden geschaffen werden, so z. B. durch die Bildung von überschaubaren „faith communities“, Basisgemeinden, und den heute in Afrika und Asien weit verbreiteten Small Christian Communities. Diese „Lebenswelten aus dem Glauben“ dürften sich jedoch nicht abkapseln, sondern müssten Solidarität ermöglichen und im Blick auf eine gerechte Weltordnung von innen heraus transformatorisch wirken.

Dokumentation

Vortrag während eines Internationalen Symposions ‚Christus in den Armen und Leidenden suchend‘ - 800 Jahre franziskanische Mission“. Akademie des Bistums Mainz, 21. September 2007.

Mein Beitrag zu diesem Symposium versucht, in einer Reflexion aus persönlicher Erfahrung im Kontext der Lebens- und Glaubenswelt der eigenen Ordensfamilie einen Kernpunkt franziskanischen Missionsverständnisses in den Blick zu nehmen, der nicht nur für die klassische „Missio ad Gentes“, sondern auch für eine sensible Glaubensweitergabe in der modernen und postmodernen Gesellschaft bedeutsam sein könnte. Ich habe mich oft gefragt, ob die auch kirchenamtlich festgeschriebene Unterscheidung von „Verkündigung“ und „Dialog“ nicht längst obsolet geworden ist. Denn wenn alles Leben Begegnung ist (M. Buber), dann kann es jedenfalls nach christlichem Verständnis „Glaubenswelten“, Mission, Gotteserfahrung, Glaubensweitergabe, theologisch sinnvollen Diskurs und auch Kirche nur in einem Erfahrungskontext von dialogischen Beziehungen in Lebenswelten geben, in der Dialektik von Geben und Nehmen, Hören und Sprechen, Wort und Antwort, von Kontemplation und Aktion. Ein Mensch kann nur dann Selbststand, Artikulationsfähigkeit, Würde, Urteilsfähigkeit und Kreativität entfalten, wenn er sich als Teil eines Netzes von Beziehungen erfährt. Er kann nur dann im Vollsinn Mensch sein, wenn er lieben, hören, antworten, beten kann. Mit anderen Worten: Wenn er gelernt hat, „in Relation“ zu leben zum Du, zum Anderen, zur Umwelt, zu Gott, in allem in einer „dialogischen Existenz“ (Martin Buber). „Wir sind ein Gespräch“ (Hölderlin). Ein Mensch, der es nicht gelernt hat, dialogisch zu leben, kann seine Würde und Gottesebenbildlichkeit nicht im Vollsinn entfalten. Der Monolog ist als Rede, Aktion oder Lebensentwurf

eine Einbahnstrasse. Der Dialog, wie ich ihn verstehe, ist dagegen eine Lebenshaltung, die den Anderen und die Wirklichkeit um uns wahrnimmt und mit ihr in Beziehung tritt. Der Mensch, der den Dialog sucht und selber Dialog „ist“, bestimmt sich und sein Tun von Anfang an von der Wahrnehmung her, dass er nicht nur Gebender ist, sondern immer auch Empfangender und dass er um so besser und nachhaltiger „zu Wort kommt“, je mehr er ein Hörender ist: „Jede Rede ruht auf der Wechselrede“ (Wilhelm von Humboldt). Diese Wechselrede bedarf der Zeit, sie ist in die menschliche Geschichte eingebettet, sie gestaltet die menschliche Geschichte, das lebenslange Wachstum des Menschen, seine Ausbildung, seinen Beruf, seine schöpferischen Aktivitäten, seine soziale Kompetenz, seine Fähigkeit zu lieben und solidarisch zu sein. In dieser existentiellen Wechselrede liegt ein je neues „Der-Eine-für-den-Anderen“ (Levinas). Das Wahre, Gute und Schöne sowie auch alle menschlichen Werte und Tugenden lassen sich niemals durch „Leistungen“ eines einzelnen Subjektes erreichen: Sie sind vielmehr die „Früchte“ des Austausches, Ziele eines gemeinsamen Weges, Endpunkte auf dem Weg gemeinsamer Verantwortung für das Leben und für die Schöpfung. Die dialogische Struktur des Menschseins kommt nicht zuletzt in der Komplementarität von Mann und Frau zum Ausdruck: Beide sind mit gleicher Würde ausgestattet, d. h. sowohl nach der jüdisch-christlichen Tradition wie auch im modernen säkularen Verständnis der Menschenrechte fundamental gleich, mit den nämlichen Rechten ausgestattet. Das eine „Menschsein“ wird nur dann im vollen Sinne erreicht und

gelebt, wenn Mann und Frau ihre Differenzen als „komplementär“ zum einen Ziel hinführend ansehen und leben.

Im Zululand habe ich einmal von einer franziskanischen Ordensfrau erfahren, dass „Umuntu ngumuntu ngabantu“ in jener Kultur ein ganz wichtiges Wort sei, und was es bedeutet. Es heißt nämlich sinngemäss: „Zum Menschen wird man nur durch andere“. Offensichtlich gibt es eine transkulturelle existentielle Grunderfahrung und -aussage, dass niemand eine Insel ist, dass Individuen nur in der Beziehung und im Austausch ihren Selbststand und ihre personale Würde erlangen und so in ihrer Lebensgeschichte und ihrem Lebensprojekt dann vielleicht auch etwas vom verheißenen und doch verborgenen „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) erlangen können, das im Zentrum der christlichen Glaubensstradition steht und als das Ziel jeder Mission gelten muss.

Theologische Aspekte einer dialogischen Spiritualität

Christinnen und Christen gestalten ihr Leben als „dialogische Existenz“ in der „communio“ der Kirche Jesu Christi, wenn sie sich an der „Relation“ inspirieren, die in Gott und seiner „Trinität“ selber gegeben ist. Diese „Einheit in der Differenz“ ist keine Frucht der individuellen Spekulation. Sie ist ein Datum der Heilsgeschichte, von der Franziskus tief ergriffen war: Gott selber tritt in Beziehung zur Welt, zu einzelnen Menschen, zum Volke Israel und zum „neuen“ Israel, zu seiner gesamten Schöpfung. Nicht so sehr in einem „Schrecken erregenden Dialog“ (Mircea Eliade), wie er in der Tat im AT an vielen Stellen anzuklingen scheint, sondern in Taten

der Befreiung, des „Aufbauens“ (Jer 1,10; 31,4), der Heilung. Der christliche Gott „offenbart“ sich in der Geschichte als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Jesus spricht von Gott, indem er von seiner eigenen „Relation“ zum Vater spricht (cf. Johannes passim). Insbesondere das johanneische „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) lässt sich deuten als: „In Gott ist Beziehung und selber Dialog“. Franziskus wollte, dass seine Brüder jene „heilige“ Liebe bezeugen, selber leben und weiter schenken, die in Gott ist. Franziskus wollte, dass seine Schwestern und Brüder „auf göttliche Eingebung hin“ (BReg) ² auf den „Anderen“ zugehen. In der Teilhabe an der Liebe des dreifaltigen Gottes und der vorurteilsfreien Wiedergabe dieser Erfahrung liegt ein Grunddatum franziskanisch-missionarischer Existenz. Alle sind berufen, von der „Fülle des Lebens“ zu erfahren, ihre „Identität“ – Würde, Gotesebenbildlichkeit, Freiheit, Charismen, Existenz als Schwester und Bruder – anzunehmen und zu entwickeln. Dies ist aber nur möglich in „Relation“ zum und im „Dialog“ mit dem „Anderen“, in Bruderschaft bzw. Geschwisterlichkeit, im Willen und in der Fähigkeit, die „Andersheit des Anderen“ in ihrer Wertigkeit anzuerkennen, weiter in der Anerkennung der Freiheit jeder Person und schließlich in der gemeinsamen solidarischen Verantwortung füreinander, für die Armen und für die gesamte Schöpfung. Die „Spiritualität des Dialogs“ besteht darin, sich niemals absolut zu setzen und in der Gesinnung der Kenosis Jesus (Phil 2) sich auf Augenhöhe mit dem „Anderen“ zu wissen, und mit dem anderen/der anderen auf dem Weg zu bleiben. Franziskanisch-missionarische Spiritualität, so wie ich sie verstehe, hat

weiter sehr viel mit dem Bewusstsein von Komplementarität zu tun, einem Verständnis von Komplementarität in gegenseitiger Verantwortung, welche nicht das Unverständliche, Negative und gar potenziell Zerstörerische bloßer Unterschiedlichkeit, Andersheit und Differenz zwischen Kulturen, Geschlechtern, Religionen und Denominationen in den Mittelpunkt der Erfahrung und des Handelns stellt, sondern welche nach Anknüpfungspunkten und Begegnungsmöglichkeiten sucht. Paulus spricht davon, dass es in Christus nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie gibt. Denn alle sind eins in Christus Jesus (Gal 3,28). Mir ist die „komplementäre“ Dimension und Spiritualität von christlicher Mission und Ökumene sehr deutlich geworden bei einem Besuch, den ich als Ordensoberer am Palmsonntag 1997 mit einigen Brüdern aus der Franziskanischen Familie dem Serbisch-Orthodoxen Patriarchat in Belgrad abstattete. Wir waren eingeladen, an der Göttlichen Liturgie teilzunehmen, die Patriarch Pavle leitete. Um den anwesenden Gläubigen seiner Kirche unsere Anwesenheit und den Sinn eines solchen Freundschaftsbesuches mitten in den sich anbahnenden Gefahren des sich damals auf Serbien ausweitenden Balkankonfliktes zu erklären, gebrauchte er das folgende, in der Ökumenischen Theologie gern gebrauchte Bild: Gleich welcher Kirche oder Konfession wir angehören – wir alle stehen in Bezug auf das eine Zentrum, das der eine Herr selber ist, mehr oder weniger an der Peripherie. Wenn wir uns aber von der Peripherie weg auf das Zentrum hin bewegen, dann kommt nicht nur jeder für sich Christus näher, sondern wir kommen auch einander nä-

her, den Brüdern und Schwestern in den anderen Kirchen und Konfessionen, in den anderen Kulturen und Religionen.

Der entscheidende Anknüpfungspunkt für eine christliche und franziskanisch gefärbte Spiritualität des Dialogs liegt aber in ihrem spezifischen Gottesverständnis: Der christliche Gott ist in sich selber Gemeinschaft und dynamische Beziehung. Nach außen („Offenbarung“) ist er für Franziskus in der „Armut“ der Inkarnation des Sohnes sogar der „demütige“ Gott. Aber der christliche Gott schafft nicht nur Räume der Begegnung und Liebe. Er ist Liebe (1 Joh 7,16). Durch die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und durch die Zusage der bleibenden Gegenwart des Geistes, in welcher, solange es menschliche Geschichte gibt, immer Erinnerung, Aktualisierung und Vorgriff auf das Neue („Prophetie“) ihren Platz haben werden, kommt kein elitärer und exklusiver Herrschaftsanspruch in die Welt, vielmehr ein Angebot von „Leben in Fülle“ (1 Joh 4,8f) für alle, von Heil und Heilung in einer gebrochenen und gefährdeten Welt. Es werden neue Beziehungen unter den Menschen möglich, die auf der Grundlage der gleichen Würde vor Gott beruhen (vgl. Gal 3,28) und in denen, wenn auch vielleicht verschlüsselt und nicht immer eindeutig zu entziffern, eine neue Schöpfung für alle (vgl. Röm 8) beginnt. Am 19. Juni dieses Jahres hatte ich den Auftrag, vor den in Assisi versammelten Kardinälen und Bischöfen, die meinem Orden angehören, einen Vortrag zum Thema „Mission der Kirche und bischöflicher Dienst in franziskanischer Perspektive“ zu halten. Dabei sagte ich unter anderem: „Alle Männer und Frauen, die der

geistlichen Familie des Franziskus angehören, – und sicher nicht nur die Bischöfe in ihr – hören seine mahnenden Worte im Kämmerlein des eigenen Gewissens, aber auch im heutigen Kontext von universaler Kirche und globaler Weltgesellschaft: Er ruft uns nämlich zu: ‚Dies ist eure Berufung: Verwundete zu heilen, Gebrochene zu verbinden und Verirrte zurückzurufen‘ (3 GefLeg 58). Ich bin überzeugt, dass diese Definition des Franziskus, die ganz in der Linie der Predigt Jesu in der Synagoge von Nazareth liegt (vgl. Lk 4), für uns alle ein Schlüssel zum Verständnis dafür sein kann, welche fundamentale Berufung franziskanische Männer und Frauen gerade heute haben, sei es in ihrer jeweiligen Dienstfunktion innerhalb der Kirche, in der Zivilgesellschaft oder im weiteren Kontext der Einen Welt.“

Was also ist „Mission“?

Mir ist im Laufe von fast vier Jahrzehnten, in der Verantwortung bzw. Mitverantwortung für eine Ordensprovinz und ihre „Missionen“, für den Gesamtorden³ und seine zahlreichen alten und neuen „missionarischen Präsenzen“, für die „Missionszentrale der Franziskaner“ und nunmehr seit zehn Jahren für Missio Aachen und sein Missionswissenschaftliches Institut, dann aber immer auch vor Ort – etwa in China, Brasilien und Vietnam – und nicht zuletzt in den Dikasterien des Vatikans – eine Lektion, vielmehr eine Erfahrung zuteil geworden, die ich nicht mehr missen möchte: Es galt und gilt immer noch einen für manche durchaus schmerzhaften Abschied zu nehmen von einem (auch für einen Orden wie den meinigen) verführerischen besitzergreifenden, kurialen

und expansiven Verständnis von Mission im territorialen, ja Abhängigkeit schaffenden Sinn, und dafür Mission neu buchstabieren zu lernen im Sinne eines dialogischen Lernprozesses im Glauben, und das sowohl auf der Ebene unmittelbarer interpersonaler Beziehung wie in Freundschaft, Ehe, Familie oder Ordensgemeinschaft wie auch im Sinne einer interkulturellen globalen Lerngemeinschaft in der Weltkirche und in der Weltgesellschaft. „Mission“ bleibt zwar bis heute für manche ein schwieriges Wort, nicht zuletzt wegen seiner monologischen und kolonialen Konnotationen. „Mission“ bleibt aber als Teilhabe an der „Missio Dei“ immer auch ein Grundwort des Evangeliums, und damit – gerade in der johanneischen Perspektive⁴ – eben nicht eine Bedrohung eigener Identität, Entfremdung oder gar Eroberung, sondern Zusage von Leben und von Freundschaft und Ermöglichung ganzheitlicher personaler Entwicklung. Es kann vielleicht gerade in seiner franziskanischen Färbung helfen, die Kirche Jesu Christi zu erneuern und zur Gestaltung der Welt in Gerechtigkeit beizutragen.

Beim Versuch einer positiven Neudefinition von Mission haben sich viele in den letzten zwei Jahrzehnten vom angelsächsischen Verständnis einer „mission“ inspirieren lassen. Ein Mensch mit einer „mission“ hat ein klares Profil. Die „corporate mission“ im Sinne eines klaren Auftrages gehört in das Basisvokabular moderner Unternehmen. Normalerweise meinen wir mit „Mission“, dass wir im Besitz einer Botschaft oder Überzeugung sind, die wir für so gut und wichtig halten, dass wir sie anderen weitergeben wollen. Dass andere zu Anhängern unserer Sa-

che werden. Es geht darum, eine klare Botschaft zu vermitteln. Manches, nicht alles, lässt sich davon sicher auf die Kirche anwenden. Wir haben als Christen und als franziskanische Menschen eine gute Botschaft, und wir können und sollten sie anderen mit bescheidenem Stolz auch vorleben und vorlegen. Die Bekanntmachung unserer „corporate mission“ ist jedoch anders als in säkularen Unternehmen ein kommunikativer Vorgang eigener Art: In einem Interview mit der Herderkorrespondenz zum Thema „Mission“ habe ich im vergangenen Jahr auf die Frage „*Was macht eine missionarische Kirche aus?*“ geantwortet: „Zeugniskraft, Vorbild sein, die ansteckende innere Ausstrahlung, der einladende Charakter – sei es eines Einzelnen, einer Gruppe oder einer Gemeinde. Einfache christliche Grundhaltungen werden dann sichtbar. Es sind die ‚Früchte des Geistes‘, von denen Paulus spricht. Wir müssen vor allem wieder lernen, miteinander über den Glauben zu sprechen und uns gegenseitig darin zu stärken. Ich glaube nicht, dass das Deutschen und Westeuropäern unmöglich ist. Wir werden auch anders mit der Bibel umgehen, in einem wirklich lebensgestaltenden Sinn; so wie es viele Basisgemeinden, kleine christliche Gemeinschaften in Afrika oder Asien überzeugend praktizieren. Eine missionarische Kirche zeichnet sich darüber hinaus durch eine andere Art der Kommunikation aus als die säkulare Gesellschaft, personal gesehen wie institutionell. Partnerschaftlichkeit, Partizipation, Synodalität, Abbau von Klerikalismus, gendergerechter Umgang miteinander sind nicht irgendwelche „Zugeständnisse“,

sondern missionarisches Zeugnis von einem Gott, der selber in seinem Wesen Kommunikation und Liebe ist.“⁵ Es folgte eine Frage nach Kommunikation und der Leitungsstil, und ob unsere Kirche im Lande von den Kirchen in Afrika oder Asien lernen könne. Das habe ich sehr bejaht: Die Mitverantwortung aller für die Gemeinde und für die Glaubensweitergabe sind entscheidend. Geprägt durch unsere geschichtliche Erfahrung hängen wir bis heute in Europa und Deutschland einem ‚Top-Down-Modell‘ in der Verkündigung an, klerikal und nicht geschlechtergerecht. Dabei geht es keinesfalls nur um organisatorische, strukturelle Fragen, sondern um die Sichtbarmachung dessen, was die Kirche Jesu im Innersten ist: Sakrament der ‚caritas Dei‘, sichtbares Zeichen jener Liebe, welche alle Menschen in Würde als gleich erschaffen hat, welche Menschen gerecht macht und in der Weltgesellschaft und Schöpfung der Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft. Dafür tragen alle Getauften Verantwortung. Dieser Perspektivenwechsel ist bisher nur teilweise gelungen“⁶. Die Einübung des Dialogs und der Relation ist auch immer ein Schritt der Selbstentäußerung, ein Akt der Selbsttranszendenz, der Ungewißheiten mit sich bringen und Schmerzen bereiten muss.

Es ist eine tiefe Erfahrung von Mission, wenn es gelingt, einander davon zu erzählen, worin für jede und jeden von uns diese gute Botschaft besteht. Wo er/sie diese im eigenen Leben am deutlichsten erfahren hat. Was es für mich selber bedeutet, an den Gott Jesu Christi glauben zu dürfen, der sich vom Vater gesandt wusste, zu heilen, was

verwundet ist und den Armen eine gute Nachricht zu bringen. Eine Botschaft der Gerechtigkeit und der Befreiung. Eine Erfahrung von Familiarität und Geschwisterlichkeit, die Franziskus so wichtig war und trotz aller Klerikalisierungstendenzen von innen und von außen bis heute zum „genetischen Code“ der Franziskanischen Familie gehört.

Von der „Spiritualität der Begegnung“

Es gibt m. E. keine Mission ohne Begegnung und Dialog, vor allem mit dem gänzlich „Fremden“. Nie habe ich das so sehr am eigenen Leib gespürt wie im Verlauf eines langen Gespräches (1994) mit dem kritisch, aber sehr freundlich und auch lernbereit blickenden damaligen muslimischen Hauptgelehrten der El-Ahsar-Universität in Kairo. Er hatte zu meinem Erstaunen noch nie etwas von der Begegnung des Franziskus mit dem Sultan Al-Kamil während des sogenannten „fünften Kreuzzuges“ im September 1219 in Damietta in Ägypten gehört. Ich erzählte ihm davon und überreichte ihm das damals gerade fertig gestellte Buch eines französischen Mitbruders und Islamkenners Gwénolet Jéusset, der diese Begegnung beschreibt und im Lichte des franziskanischen Charismas deutet. Das Buch trägt den bezeichnenden Titel „Rencontre sur l'autre Rive. François d'Assise et les Musulmans“⁷. In einer Zeit gewaltsamer Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam setzte er, ungeschützt und ohne Waffen, auf die verwandelnde Kraft der persönlichen Begegnung mit dem Sultan, auf den Dialog. Er gewann mitten in der Schlacht, die militärisch

verloren ging, die Freundschaft des islamischen Führers. Er war überzeugt, dass das Evangelium nur dann „ankommen“ kann, wenn seine Botinnen und Boten in der eigenen Schwachheit die Kraft des Herrn und seines Evangeliums durchscheinen lassen und die Armut, Demut und Gewaltfreiheit des irdischen Jesus am eigenen Leib tragen. Das bleibt eine fundamentale Herausforderung für christliche Mission auch in der heutigen Welt. Franziskus inspiriert zu einer Mission, die nicht in erster Linie aus einer vermeintlich sicheren Position heraus die „Bekehrung anderer“ betreibt, sondern zunächst als „aktiv hörbereite“, kontemplative, dialogische Begegnung mit dem anderen in einem Prozess gegenseitiger Bereicherung, Verständigung und Bekehrung führt. In der Begegnung mit dem Anderen und „beim“ Anderen – sur l'autre rive – werden Christen ihre eigene Berufung authentischer erfahren und darin selber nachhaltiger zum Evangelium bekehrt.

Franziskus wollte aller Kreatur „untertan“ (NbReg 16) sein. Er legte seinen Brüdern nahe, schweigend, kontemplativ und ohne Bekehrungsstrategien unter den Muslimen zu leben. Explizite Verkündigung und Taufe sind in diesem Verständnis dem Lebenszeugnis und dem „Untertan-Sein“ nachgeordnet. Denn die Brüder sind zuallererst dazu berufen, mit den anderen und mit der Schöpfung auf eine neue Weise umzugehen: Für sie gelten nicht hierarchische Strukturen, die auf Autorität, Macht oder Ausbeutung beruhen. Sie entscheiden sich für gegenseitige Achtung und Geschwisterlichkeit, auch mit den Fremden. Eine solche Entscheidung

für das Untertan-Sein ist alles andere als Servilität. Sie ist Ausdruck innerer Freiheit und der Achtung der Freiheit des anderen, vor allem aber Ausdruck grenzenlosen Vertrauens in die Kraft des Geistes, den er ja bekanntlich auch gern als Generaloberen seines Ordens bezeichnete. Ein solches Missionsverständnis – nicht territorial, sondern personal – ist im Horizont des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses unverzichtbar und mehr als überfällig⁸: Es ermöglicht, durchaus im Sinne der von Johannes Paul II. im Jahre 1987 inaugurierten Praxis des „*Spirito di Assisi*“⁹, Sinn- und Gotteserfahrung im Ausschöpfen der je ureigensten spirituellen Quellen, immer aber auch in Komplementarität zu und im Dialog mit dem „Anderen“. Die christliche Grunderfahrung, die dabei „ins Gespräch“ gebracht wird, ist die eines Gottes in demütiger Gestalt, erfahrbar in der Person Jesu. In einer solchen Spiritualität können Christen sich dem Wirken des Geistes im Anderen öffnen. Diese Offenheit und Toleranz den Anderen gegenüber führt nicht zur Preisgabe der christlichen Identität. Diese Haltung wird getragen von der Überzeugung, dass der einzige und wahre Gott alle Grenzen von Theologie, Spiritualität und Kult übersteigt und dass die Suche nach ihm und seinem Reich alle Menschen auf eine gemeinsame Suche nach Wahrheit und gemeinsamer Verantwortung für die Schöpfung schickt.¹⁰

Eine solche Spiritualität der Mission – zudem noch beglaubigt durch das Lebenszeugnis von Gewaltfreiheit und Martyrium – zeigt sich eindrucksvoll auch bei den sieben im Jahre 1996 in Algerien von Fundamentalisten ent-

fürten und ermordeten Trappistenmönchen von Tibhirine und bei dem Dominikanerbischof von Oran, Pierre de Claverie. Er wurde am 1. August 1996 von einer algerischen Terrorgruppe erschossen, zusammen mit seinem muslimischen Fahrer. Claverie war überzeugt, dass der Platz der Kirche und der Ordensleute an den Bruchstellen zwischen den menschlichen Blöcken sei, überall dort, wo Menschen verletzt, ausgegrenzt und an den Rand gedrängt werden. Er fühlte sich in Algerien als Ordensmann, Priester und Bischof am richtigen Platz. Die dialogische Existenz an Bruchstellen war für ihn der Inbegriff der Nachfolge und die beste christliche Antwort auf die wirkliche oder angebliche und von Fundamentalisten aller Provenienz provozierte Konfrontation zwischen Religionen und Kulturen. Claverie und die Trappisten von Tibhirine erinnern daran, dass „dialogische Präsenz“ heute vielleicht das wichtigste Zeugnis für das Evangelium ist, aber auch daran, dass die Hoffnung auf Versöhnung an den zahlreichen Bruchstellen in der heutigen Weltgesellschaft wie auch im Inneren des Menschen selber ein Weg des Kreuzes und des Martyriums sein kann.¹¹

Eine „franziskanische Hermeneutik“

Mission ist ein Austausch von Gaben. Ein Austausch von Leben im lebendigen Miteinander, Austausch von Sinn- und Lebenserfahrungen, Lebensmöglichkeiten, von Glaubenserfahrungen. Es ist an der Zeit, dass wir in unserem Verständnis von Mission dem im innersten Kern von Glaube, Kirche und Mission

angelegten Grundanliegen von „Reziprozität“ (Wechselwirkung) und Dialog deutlicheren Ausdruck geben. Wir sind und bleiben selber zuallererst selber Empfangende, „Hörer des Wortes“ (K. Rahner), ständig neu Adressaten des Wortes Gottes aus der Schrift und aus dem Mund der Anderen, wir werden ständig selber zur Bekehrung eingeladen. Unter dieser Voraussetzung sind wir dann allerdings auch befähigt und be-„glaubigt“ zur expliziten Weitergabe der christlichen Botschaft, „wenn es dem Herrn gefällt“.

Mission als gewaltfreie Begegnung mit dem „Anderen“, im Verzicht auf überflüssige „Mittel“ jedweder Art, welche die Freiheit des anderen einschränken könnten, als Gotteserfahrung und Glaubensweitergabe im Spiegel des Anderen ist meines Erachtens in ganz neuer Weise der Kirche und insbesondere der Franziskanischen Familie aufgegeben. In einer kulturanthropologischen Forschungsarbeit fand ich kürzlich einen Hinweis auf die Pionierarbeit der ersten Franziskaner unter den Azteken¹² und die Notwendigkeit einer auch heutigen „franziskanischen Hermeneutik“ in der Anthropologie. Der Autor kennzeichnet das missionarische Konzept der Franziskaner als „Verstehen-Wollen“. Es speise sich aus der Annahme einer „verstehenden Brüderlichkeit“, sei eine „Lebensreise“ im Anerkennen und Erkennen des Anderen, ja sei geboren aus einer „Lust“ zum Fremd-Verstehen.¹³ Genau hier zeigt sich für mich das bleibende Verständnis von „Mission“. Als Christen sind wir Missionare nicht nur, weil wir Gott schon gefunden haben, sondern weil wir ihn noch suchen. Wir sind Missionare nicht nur, weil wir

die Botschaft vom Gott Jesu Christi zu anderen Menschen tragen möchten, sondern weil wir Gott dort entdecken möchten, wo er anders wahrgenommen wird und wo er eine Sprache spricht, die es noch gemeinsam zu entziffern gilt. Die franziskanische Hermeneutik,

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

die ich mir wünsche, wird nicht nur Abschied nehmen müssen von primär räumlich-territorialen und quantitativ geprägten Missionstheorien und -praktiken, sondern auch von bestimmten plakativen „Genitiv-Theologien“ als solchen. Entscheidend für die Zukunftsfähigkeit und die missionarische Kraft des franziskanischen Charismas halte ich dagegen, dass sie die spirituelle Ur-Intention des Franziskus in die heutige Weltkirche und Weltgesellschaft zu übersetzen versteht: Gott selber hebt in seinem inkarnatorisch - demütigen Kommen in Jesus Christus alle scheinbar absoluten „Differenzen“ auf: Weil er selber arm wurde (Phil 2) bleibt er nicht der völlig Ferne und Fremde. Unter dem einen Herrn sind die Menschen zu neuen Beziehungen berufen und fähig zu Respekt, Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit. Der Raum der Kirche ist nicht in erster Linie ein Gebäude oder ein hierarchisches Gefüge, sondern ein Raum evangelischer Freiheit, ein Ort

der Anbetung und der Solidarität nach innen und außen. Die Armut, auf die sich die Brüder und Schwestern des Franziskus verpflichten, ist die Öffnung für den prophetischen Geist Jesu und die Ermöglichung von Freiheit für eine vorurteilslose Begegnung mit dem Anderen. Mission in franziskanischer Hermeneutik wird mehr nach den echten biblischen „Früchten des Geistes“ wie Liebe, Friede, Versöhnung statt nach „Effizienz“ im Sinne entwicklungs-politischer „Nachhaltigkeit“ Ausschau halten.¹⁴ Eine zukunfts-fähige und nachhaltige Mission der Kirche, die zugleich ein Motor ganzheitlicher Entwicklung¹⁵ sein kann, wird am überzeugendsten durch einen missionarischen Stil der einfachen, kontemplativen, dialogfähigen „Präsenz“ in allen Kulturen ermöglicht. Eine franziskanische Hermeneutik beruht auf der Grundhaltung einer „Empathie“, die jeder Theologie, Spiritualität und Option in der Evangelisierung vorausgeht. Empathie, befähigt zur vorurteilslosen Begegnung mit dem Ungewohnten und Anderen. Sie grenzt niemanden aus. Sie sieht in der Begegnung mit dem Fremden nicht zunächst die Gefahr, sondern die potenzielle Bereicherung. Sie ist von einer tiefen Sensibilität für das Kleine und Unscheinbare getragen. Auch Pluralität ist in dieser Perspektive keine Gefahr, sondern ein Ausdruck kreatürlicher, von Gott gewollter Schönheit, und Differenzen werden nicht unbedingt als feindlich und abgrenzend sondern als Einladung zur Begegnung und zur Komplementarität erfahren. Ein solches Potenzial missionarischer Spiritualität ist durchaus bis heute in der franziskanischen Tradition sichtbar und aktiv. Es könnte aber verstärkt und vertieft werden. Das

würde es ermöglichen, sich gemeinsam einem Verständnis von Mission anzunähern, das zeitbedingte Konnotationen zurücklässt und den Geschmack von Leben und Lebensfreude, gemeinsamer Verantwortung über Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg und darin eine gemeinsame Zukunft schenkt: Es wäre eine Mission, deren Bewegung und Dynamik mehr auf das Innen denn auf das Außen zielt.¹⁶ Eine Reise, die nicht mehr unbedingt geographische, fern liegende Regionen im Blick hat. Es wäre eine kühne Entdeckungsreise mit Kopf und Herz – in die Reichtümer und Tiefen der „Andersheit des Anderen“, eine Mission, die aus der Freude an der Begegnung und Beziehung lebt und die Freude hat an der „Gratuität“ (Un-geschuldetheit) der Begegnung. Diese Mission wäre mehr Kunst als Strategie und Handwerk. Sie wäre die Kunst, gemeinsam Erwartungen offen zu halten für das „Mehr“ an Leben und Hoffnung, das Suchenden immer vorschwebt. Es wäre auch die Kunst, Transzendenzerfahrungen zu machen und anderen zu schenken, nicht abstrakt, sondern im komplexen Kontext heutiger Welterfahrung, als Erfahrungen von geschenktem Verstehen und überraschendem Verstandenwerden, über Grenzen und Differenzen hinweg, als Erfahrungen von Frieden und Schönheit und innerer Ruhe, die über sich selber hinausweisen und die Franziskus von Assisi in Gott selber verkörpert sieht, wenn er ihn als „Gerechtigkeit, Demut, Schönheit, Ruhe, Freude und Hoffnung“ (LobGottes) anredet. Eine solche Mission der Kirche unterläge keinem ständigen Rechtfertigungsdruck von innen und außen. Sie wäre der beste Beitrag der Kirche zum Dialog der Kulturen und Religionen

und damit auch für die Entwicklung unserer Einen Welt in Gerechtigkeit und Frieden.

.....

- 1 Franz X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2000.
- 2 Zur Abkürzung der franziskanischen Quellenschriften vgl. hier und im Folgenden Lothar Hardick-Engelbert. *Grau, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi* (6. Auflage), Werl 1980.
- 3 Hermann Schalück ofm, „Llenar la Tierra con el Evangelio de Cristo“. *El Ministro General a los Hermanos Menores sobre la Evangelización. De la Tradición a la Profecía*. Roma 1996; dt.: *Zwischen Erinnerung und Prophetie. Überlegungen des Generalministers der Franziskaner zur Evangelisierung*. Werl 1996. Vgl. auch Hermann Schalück, *Übergang und Neubeginn. Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute*, in: *ZMR* 87 (2003) 83-92; ders.: *Our Identity is Mission: A Missionary Vision for the Franciscan Family in the New Millennium*, in: *The Cord. A Franciscan Spirituality Review* (St. Bonaventure NY) 51 (2001) 2–14.
- 4 Eloi Leclerc ofm, *Le Maître du Désir. Une lecture de l'Évangile de Jean*. Paris 1997.
- 5 „Lernbereitschaft in Bescheidenheit“. Ein Gespräch mit missio-Präsident Hermann Schalück, in: *Herderkorrespondenz* 60 (2006) 123-127, hier 124.
- 6 Ebd. 124
- 7 Gwénolet Jeusset OFM, *Rencontre sur l'autre Rive. Francois d'Assise et les Musulmans*. Preface Fr. Hermann Schalück OFM, *Ministre Général des Franciscains*. Postface de Mgr. Pierre Claverie OP, *Èveque d'Oran/Algérie*. Paris 1996.
- 8 Vgl. dazu Theo Sundermeier, *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*. Frankfurt 2005.
- 9 AA.VV.: *Lo Spirito di Assisi. Presentazione di Fr. Joaquim Giermek, Ministro Generale dei Frati Minori Conventuali*. Roma 2003.
- 10 Vgl. Sebastian Painadath SJ, *Der Geist reißt Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog*. München 2002.
- 11 Vgl. Pierre Claverie, *Lettres et Messages d'Algérie*, Paris 1996; Marie-Christine Rey, *Le témoignage de Tibherine. Un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans*, in: *Chemins de Dialogue* 13 (ed. Christian Salenson), Marseille 1999, 17-30.
- 12 Karl Braun, *Sahagún Rodriguez oder: Das Bestellen des „Feldes“ aus franziskanischer Hermeneutik*, in: G. Welz/R. Lenz (Hg.), *Von Alltagswelt bis Zwischenraum. Eine kleine kulturhistorische Enzyklopädie*. Münster 2005, 118-120.
- 13 Ebd. 119.
- 14 Vgl. Hubert Lepargneur, *Pauvreté-Efficacité. Un dilemme pour l'Église*, in: *Concilium* n. 124, 1977, 113-123.
- 15 Vgl. die auf den muslimischen Kontext des heutigen Pakistan bezogene Arbeit von Pascal Robert OFM, *Dialogue for Peace. Social Concerns of Religions* (National Commission for Interreligious Dialogue and Ecumenism Pakistan), Lahore 2003.
- 16 Vgl. Jean-Yves Baziou, *Mission: De la expansion à la relation*, in: www.sedos.org (avril 2004)

Ans Maria Thenammackel

Sr. Ans Maria Thenammackel gehört der Ordensgemeinschaft der Sisters of the Adoration of the Blessed Sacrament, Provinz Kanjirappally, Kerala, Indien an. Sie ist in Neustadt (Wied) in einem Seniorenheim der Marienhaus GmbH tätig.



Sr. Ans Maria Thenammackel

Ordensleute und Priester aus der Weltkirche im Einsatz in Deutschland

Notlösung oder Lernprozess?

Sehr geehrte Mitglieder des Missionsrates, sehr geehrte Damen und Herren, mein Name ist Schwester Ans Maria und ich gehöre der Ordensgemeinschaft der Sisters of the Adoration of the Blessed Sacrament, Provinz Kanjirappally, Kerala, Indien an. Ich bin gerne Ihrer Einladung gefolgt und hierher gekommen. Es ist für mich eine Ehre an dieser Stelle ein Referat zu halten über ein Thema, welches die deutsche Kirche zurzeit sehr beschäftigt. Ordensleute und Priester aus der Weltkirche im Einsatz in Deutschland Notlösung oder Lernprozess? Die Repräsentanz der Weltkirche sehe ich hier und heute bereits verwirklicht.

Ich berichte über die Erfahrungen, die meine indischen Mitschwesterinnen und ich

aufgrund unserer Dienste über mehrere Jahrzehnte in Deutschland gesammelt haben. In meinem Referat habe ich die an uns gestellten Fragen als Anhaltspunkte genommen.

Es gibt unterschiedliche Gründe, warum unsere Einreise und unser Einsatz in Deutschland erfolgten. Soweit ich informiert bin, herrschte in den sechziger Jahren ein Pflegenotstand hierzulande, die Einheimischen waren nicht an Pflegeberufen interessiert. Nach meinem Wissen kam die Anfrage überwiegend von kirchlichen Einrichtungen – vor allem Einrichtungen aus dem Bereich der Kranken- und Altenpflege – in denen deutsche Ordenschwestern tätig waren. In den meisten Fällen waren die Schwestern nicht mehr in der La-

ge, aktiv ihren Dienst zu verrichten. In einer solchen Situation kamen wir mit fünf Schwestern in das Alten- und Pflegeheim St. Josef – heute eine Einrichtung der Marienhaus GmbH – in Neustadt/Wied. Heutzutage besteht ein beidseitiges Interesse, dass die Schwesterngemeinschaft in den Einrichtungen arbeitet, und die Schwestern wirtschaftlich unabhängig sind.

Natürlich war es nicht einfach, sich in einem fremden Land einzuleben: das Wetter, die Flora, die Kultur mit ihrem Essen, der Kleidung, der Sprache – das alles war fremd. Die Sprache stellte eine besondere Schwierigkeit dar. Die mangelnde Sprachkenntnis führte zu vielen Missverständnissen und verhinderte, die deutsche Mentalität zu verstehen.

Der Zusammenhalt in unserem fünfköpfigen Konvent und der Austausch über die anfänglichen Schwierigkeiten gab uns jedoch Halt.

Die freundliche Annahme von Seiten der Einrichtungsleitung, der Kirchen- und Ortsgemeinde gab uns den Mut, in Neustadt Wurzeln zu schlagen. Genauso fanden wir Akzeptanz bei den Mitarbeitern des Hauses und vor allem bei den uns anvertrauten Menschen. Auch in unseren weiteren Einsatzorten fanden wir immer wieder Menschen, die uns mit Wort und Tat zur Seite standen und unser Einleben erleichterten. Um unser religiöses Leben waren oft die örtlichen Priester sehr bedacht. Soweit es möglich war, bezogen sie und die Gemeinde uns in das Gemeindeleben mit ein.

Aber es gab auch Situationen, wo die Ordensschwestern bei den Mitarbeitern und der Bevölkerung keine Akzeptanz fanden. Manchmal war es insbesondere für die noch tätigen deutschen Ordensschwestern schwer, ihre bisherigen

Aufgaben an die unerfahrenen ausländischen Ordensschwestern zu übergeben und Abschied von einer vertrauten Umgebung zu nehmen.

Wo die Unterstützung von Seiten der Einrichtungsleitung oder Gemeinde fehlte, da gestaltete sich das Einleben als besonders schwierig. Dort fühlten sich die Schwestern alleingelassen.

Das kirchliche Leben betreffend wäre eine „Integrationshilfe“ für Ordensmitglieder, die bisher nicht den lateinischen Ritus praktizierten, hilfreich gewesen, um sich in der Liturgie einzufinden.

Missionarin zu sein in Deutschland, wo die Menschen überhäuft sind mit irdischen Gütern, ist nicht leicht, da gleichzeitig eine große Armut an Glaube, Hoffnung und Liebe herrscht. Bittere materielle Not macht einen nicht arm wenn man Liebe, Geborgenheit, Gewolltsein und eine Aufgabe, zumindest im Familienkreis findet. Ist das nicht der Fall, ist auch ein Reicher arm.

Man kann sagen, eine Neuevangelisierung ist dringend notwendig. Viele, die ein aktives christliches Leben führen,

Die Mitgliederversammlung 2008 des Deutschen Katholischen Missionsrates (DKMR) hatte den Studienschwerpunkt *Ordensleute und Priester aus der Weltkirche im Einsatz in Deutschland. Notlösung oder Lernprozess?* Die Ordenskorrespondenz dokumentiert in dieser Ausgabe die Statements von Ordensleuten und Priestern aus der Weltkirche, die in Deutschland tätig sind, sowie von Verantwortlichen aus der Weltkirche in Deutschland.

haben dennoch oft ein falsches Gottesbild. Zum Beispiel hätte man gerne einen Gott, der alle Wünsche erfüllt und in allen Lebenslagen eine uneingeschränkte Freiheit zulässt.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Da wir und viele unserer indischen Mitschwestern überwiegend in Pflegeberufen tätig sind, fehlt uns leider oft die Zeit, in den Gemeinden seelsorglich mitzuwirken. In den Einrichtungen umfasst in der Regel unser seelsorglicher Dienst:

- Gebet mit den Schwerkranken und deren Angehörigen
- Gesprächsführung in Krisensituationen
- Mitarbeitergespräche
- Krankenkommunion
- Sterbebegleitung
- Begleitung der Angehörigen nach dem Ableben

Unsere Anwesenheit in den Einrich-

tungen wird daher oft als ein Segen empfunden.

Von unserer Kultur möchte ich gerne die Freude am Leben mitgeben, in dieser teilweise sehr unzufriedenen Konsumgesellschaft. Der hl. Paulus schreibt im 2 Kor.6: „Uns wird Leid zugefügt und doch sind wir jederzeit fröhlich, wir haben nichts und haben doch alles.“

Vor dem Hintergrund unseres Kulturkreises erachten wir es für die Zukunft der Gesellschaft und Kirche in Deutschland für wichtig und notwendig, den Zusammenhalt in den Familien zu fördern. Feste Bestandteile in unseren Familien sind:

- das gemeinsame Gebet
- der gemeinsame Gottesdienstbesuch
- das Leben in und die Weitergabe des Glaubens

Aufgrund der gemeinsamen Glaubenserziehung durch Priester, Ordensleute und Eltern verzeichnen wir eine hohe Effektivität, ohne die individuelle Freiheit einzuschränken. Als Folge eines praktizierten intensiven Gebetes in der Familie und der Begleitung ins Glaubensleben erreichen wir eine Fülle von Berufungen im Priester- und Ordenstand. Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

» Man kann sagen,
eine Neuevangelisierung ist
dringend notwendig! «

Sr. Ans Maria Thenammackel

Devis Don Wadin SVD

P. Devis Don Wadin SVD stammt von der indonesischen Insel Sumba. Er ist seit 1996 in Deutschland und studierte zunächst an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin. Heute ist er Schulseelsorger in Aulendorf (Oberschwaben) und Leiter der dortigen Kommunität der Steyler Missionare.



Devis Don Wadin SVD

Missionar sein

zwischen Heimat und Sehnsucht nach der Ferne; zwischen Bindung und Loslassen; zwischen Glaube und Zweifel

Einleitung

Eine lateinische Redewendung besagt: *Quid recipitur, modo recipientis recipitur*. Alles, was aufgenommen wird, wird der Art des Aufnehmenden entsprechend aufgenommen. Alles, was ich mit Ihnen heute zu teilen habe, ist meine Erfahrung als Fremder, Priester und Missionar. Dieser reflektierten Erfahrung gebe ich den Titel „Missionar sein: zwischen Heimat und Sehnsucht nach der Ferne; zwischen Bindung und Loslassen; zwischen Glaube und Zweifel.“ Ich erlaube mir, diesen Vortrag mit einer kleinen Reflexion über die innere Zerrissenheit meines Missionarsdaseins zu beginnen.

In der Berufungsgeschichte des Propheten Elischa steht geschrieben: „Als der Prophet Elija vorüberging, warf er seinen Mantel über Elischa, der gerade

auf dem Feld arbeitete.“ (1 Kög 19, 19) Das war für ihn der Beginn seiner Berufungsgeschichte. Dieser bat Elija: „Lass mich noch meinem Vater und meiner Mutter den Abschiedskuss geben, dann werde ich dir folgen.“ (1 Kön 19, 20b) Missionarsein bedeutet für mich Abschied, Abschied im Sinne von Bereitschaft, sich an Gott zu binden. Die Bindung an Gott bedeutet nicht die Entbindung von Familie und Heimat, sondern die Vertiefung der Bindung an sie und zugleich die Entbindung vom krankhaften Festhalten an ihnen. Je mehr ich mich an Gott binde, desto tiefer ist meine Bindung an sie. Je mehr ich mich an meine Familie und meine Heimat binde, desto schmerzlicher wird der Abschied sein von ihnen. Die Bindung an Gott lässt mich dennoch immer

wieder fragen, was Heimat für mich bedeutet. In meinem Tagebuch habe ich folgende Worte geschrieben:

„Ich will nach Hause gehen. Der Wind hat mich gerufen. Der Regen hat mich gerufen. Die Heuschrecken haben mich gerufen, das Rauschen der Bambus-, Palm- und Avocadoblätter hat mich gerufen. Der Duft der Heckenpflanzen und der Rosen meiner Mutter hat mich gerufen. Ich höre sie mich fragen, wann ich wieder nach Hause komme. Ich sehne mich, im Regen auf dem Fußballplatz mit anderen Freunden Fußball zu spielen, Heuschrecken, die im Regen nicht zu schnell fliegen können, zu fangen. Ich denke an unsere eingegangenen Tiere, unsere Ziegen, Kühe, Hunde. Sie würden sich auf mein Kommen freuen. Ich weiß, ich werde sie nicht mehr sehen, aber wenn ich zu Hause bin, spüre ich, als wären sie noch immer am Leben. Ich sehne mich nach der Umarmung meiner Familie, nach ihrem Kuss. Ich würde mich freuen, wieder im Fluss zu baden. Ich sehne mich nach Kokoswasser, nach Bananen, nach Papaya aus unserem Garten, nach frischen Fischen aus unserem Meer.

Ich frage mich: „Wo ist das Paradies?“ In diesem Moment, als ich diese Worte schreibe, weiß ich, dass das Paradies in meiner Vergangenheit liegt. Ich lebe jetzt in der Vergangenheit, in meiner Erinnerung, in meiner Kindheit. Bin ich vielleicht zu schnell „erwachsen“ geworden? Ich habe vielleicht meine Erinnerung zu früh beiseite geschoben, und gesagt: „Willkommen Augenblick!“, ohne den Mut gehabt zu haben, in

die Vergangenheit zurückzublicken. Ach, das Kind in mir! Warum bin ich „erwachsen geworden?“ Ich habe dich noch nicht richtig genossen. Ich würde gerne Du werden. Lebst Du vielleicht nur in meiner Phantasie? Oder existierst du wirklich?

Ich möchte nach Hause gehen. Ich möchte den Mahagonibäumen Grüß Gott sagen. Ich möchte mit Freunden Murmeln spielen. Ich möchte mit dem Schiff einigen Inseln einen Besuch abstatten. Es sollte mich an den Ort bringen, wo ich mal war, und wo ich wieder gerne hinfahre. Der Vergangenheit wohnt ein Zauber inne, Zauber der Kindheit, deren Spuren in meinem Erwachsensein nicht ganz verwischt sind.“

Ich beziehe mein Heimweh auf meine Familie, auf meine Heimat. Die Frage, wo ist meine Heimat, muss ich mir immer wieder stellen. Ist Heimat identisch mit Personen, die ich lieb habe oder Orten, an denen ich mich wohl fühle? Gibt es auch personen- und ortunbezogene Heimat, die ich überall finden kann? Heimat kann auch ein Garten sein, kann auch das Alleinsein sein. Heimat kann auch Arbeit bedeuten, die ich nicht gerne aufgebe.

Und die Tatsache bereitet mir ein Leben voller Schmerz. Wie gerne ich auch an meiner Heimat und an meiner Familie festhalten möchte, kann ich nicht verleugnen, dass sie vergehen, weil sie vergänglich sind. Ihre Vergänglichkeit ist dazu da, nicht damit ich an ihnen festhalte, sondern dass ich darin die Unvergänglichkeit entdecke. Die Vergänglichkeit bahnt mir durch die Tragik hindurch einen Weg, der mich zur Heimatfindung in Gott führt.

Der Mensch ist nicht für das Vergangene geschaffen worden, sondern für das Unvergangene, sonst hätte er keine Sehnsucht mehr, sonst würde er seine Sehnsüchte nur in dieser Welt verwirklicht sehen.

Heimat bedeutet also Abstand, Rückkehr, Selbstbegegnung, Sichwiederfinden, aber auch Gott, der mich berufen hat, mich an ihn zu binden, damit ich geheilt werde von meiner Angst, ins tiefe Loch zu fallen, wenn meine Eltern eines Tages nicht mehr da sind, damit ich geheilt werde von meinem krankhaften Festhalten an meiner Familie, ja an meiner Heimat.

Gott möge sozusagen seinen Mantel über mich werfen, damit ich wie Elischa den Mut habe, meinen Eltern, meinen Familienangehörigen, ja meiner Heimat den Abschiedskuss zu geben, damit ich Gott mit ganzem Herzen nachfolge. Es scheint wie ein illusorischer Gedanke zu sein, ein sehr beschwerlicher Weg, den ich nicht überwinden könnte. Aber wenn ich tief in Gott verwurzelt bin, wenn ich in Gott, in seiner bergenden Hand mein ewiges Zuhause finde, wenn ich mich in ihm beheimatet weiß, darf ich hoffen, dass ich es kann, nämlich, Missionar sein.

Was hat mich nach Deutschland geführt? Welche Beweggründe? Welche Erlebnisse und Erfahrungen? Ist Deutschland das Land meiner kindlichen Träume gewesen? Ist mir das Fernweh in die Wiege gelegt worden? Ist das die Berufung Gottes? Etwa wie Abrahams Berufung? Habe ich eine nächtliche Vision gehabt wie Paulus, wo ich die Stimme eines Mannes vernahm: „Komm herüber nach Deutschland und hilf uns!“? Ist mein Missionarsdasein ein Ist-Zustand? Oder

ist er ein ewiges Werden? Ein ständiges Wachsen? Ein Gehen? Mein Missionarsdasein ist vielleicht zu vergleichen mit dem Dasein einer Kokosnuss, die wie vom Himmel in den Ozean fällt. Sie wird von Wellen und Wind getrieben. Jede Welle treibt sie in die Weite, fern der Heimat. Ihre harte Schale sorgt dafür, dass das Leben in sich bewahrt bleibt. Sie wird irgendwann an einem neuen Strand gespült. Der Preis für den Abschied von der Heimat ist, dass das in sich verborgene Leben sich entfaltet. Sie schlägt Wurzel. Aus einer anscheinend kleinen und schwachen Kokosnuss ist ein Riesenkokosnussbaum geworden. Sie passt sich an die Lebensbedingung hervorragend an. Sie wächst und ihre Blätter tanzen im Wind. Wenn es soweit ist, trägt sie Früchte, die in sich die Sehnsucht der alten Kokosnuss bewahren, nämlich in den Ozean zu fallen, um in die Fremde zu gehen. Da, wo sie Wurzel schlägt, ist ihre Heimat.

Als ich 1995 gefragt wurde, ob ich mein Theologiestudium in Deutschland fortsetzen möchte, habe ich gleich „Ja“ gesagt. Die Grundüberlegung für mein „Ja“ war folgende: als Mitglied einer internationalen Ordensgemeinschaft verspürte ich die Sehnsucht, einmal in einer internationalen Kommunität mit Mitbrüdern aus anderen Ländern zusammenzuleben.

An einen missionarischen Einsatz in Deutschland habe ich nie gedacht. Deutschland war für mich eine Zwischenstation. Nach der Priesterweihe wollte ich gerne nach Lateinamerika gehen, wo der Glaube noch gelebt wird und im alltäglichen Leben der Menschen zu spüren ist.

Auf meinen Einsatz in der deutschen Kirche war ich deshalb nicht ausrei-

chend vorbereitet. Drei Monate Intensivkurs in Deutsch. Sonst nichts. Niemand brachte mir die deutsche Kultur und Gepflogenheiten nahe. Ich habe nur von der Pünktlichkeit und der Disziplin der Deutschen gehört, von den leeren Kirchen und davon, dass junge Menschen in Deutschland der Kirche schon längst den Rücken gekehrt haben.

Die ersten Jahre in Deutschland

Meine Gedanken führen mich in die Zeit, als meine Füße vor elf Jahren zum ersten Mal den deutschen Boden betreten haben. Am 28. März 1996 kam ich in Frankfurt an. Schon im Flugzeug, als ich zwischen zwei korpulenten Europäern saß, fühlte ich mich fremd. Das Gefühl der Unbehaglichkeit schlich in mich ein. Nach über 16 Stunden Flug betrat ich den deutschen Boden. Alles war mir sehr fremd: die Menschen, die Sprache, die Luft. Dieses Fremdsein verunsicherte mich und beängstigte mich zugleich.

Zwei Fratres von St. Augustin haben mich vom Flughafen abgeholt. Ein Pole und ein Indonesier. Die Anwesenheit des indonesischen Mitbruders gab mir ein Stück Zuhause. In der Fremde mit einem Landsmann in der Muttersprache zu reden, war köstlich und nahm mir meine innere und äußere Unsicherheit. Was mich in der Fremde auch fremd machte, war die fast leere Klosterkirche am ersten Sonntagsgottesdienst, den ich besuchte, und die Tatsache, dass die Mitbrüder im Gottesdienst keine Soutane anhatten. Dazu haben mir meine miserablen Deutschkenntnisse zu schaffen gemacht. Ich hätte mich lieber in meinem Zimmer verschlossen gehalten, als mit den Leuten zu tun zu haben, deren Sprache ich nicht mächtig war.

Trotz allem war St. Augustin für mich ein Stück Heimat. In meiner Zeit bildeten die Fratres aus Indonesien eine starke Gruppe. Außerdem waren da auch deutsche Mitbrüder, die in Indonesien als Missionar tätig waren. Sie gaben mir in der Fremde ein Stück Zuhause. Was mir noch das Gefühl des Zuhauseeseins gab, war die Tatsache, dass mir einige Melodien der deutschen Kirchenlieder wie „Ich will dich lieben“ im Gotteslob auf der Seite 558 oder „Maria, dich lieben“ auf der Seite 594 bekannt waren. Außerdem gibt es in Deutschland Äpfel, Bananen, und Mangos, wie in Indonesien, auch wenn sie nicht die Äpfel und die Bananen meiner Erinnerung sind.

Im März 2007 durfte ich eine Art Praktikum im Krankenhaus in Wickede-Wimbern machen, wo ich nach zwei guten Wochen von einer Patientin als Taschendieb verdächtigt wurde. Vor allem ihre Feststellung: „Ich habe es gesehen, er hat meine Handtaschen mitgenommen, als er das Zimmer verlassen hat“ hat mich sehr verletzt. Es wurde mir klar, dass ich in den Augen der Patientin unerwünscht bin. Ich bin hier, um beschuldigt zu werden. Mich kann man zum Sündenbock machen. Das hat mich zu einer massiven Identitätskrise geführt. Ich bin hier in Deutschland unerwünscht, und ein Fremder wird nie ein Freund. Ich dachte mir damals: „Das Ende meiner kurzen Reise neigt sich dem Ende zu. Ich habe die Sackgasse erreicht, und es ist so weit, dass ich zurückkehre.“ Diese Erfahrung hat in mir die Bereitschaft zur Integration in die Umwelt erheblich gehemmt. Das verstärkte meinen Wunsch, nach der Priesterweihe Deutschland für immer zu verlassen. Aber dann ging mein Weg auf überraschende Weise weiter. Meine

zwölfjährigen Erfahrungen als Missionar werden das bestätigen.

Die Begegnung mit der Einsamkeit

Nach dem Studium machte ich mein Diakonatspraktikum in der Pfarrei „St. Peter und Paul“ in Bad Driburg bei Paderborn. Während des Praktikums spürte ich mein Fremdsein sehr massiv. Dieses Gefühl hatte ich während des Studiums in St. Augustin nicht so sehr. In dieser neuen Umgebung wurde ich gefordert, meine deutsche Sprache zu verbessern. Die neue Umgebung verlangte von mir, mich auf die neuen Herausforderungen einzustellen. Eine Erfahrung, die mich in dieser Zeit geprägt hat, war die Erfahrung mit der Einsamkeit. Ich wurde bei einer alten Dame untergebracht. Auch wenn sie ab und zu für mich kochte, und wir beide oft „Mensch-ärgere-Dich“ in ihrer Küche spielten, fühlte ich mich trotzdem einsam. In einer großen Kommunität wie in St. Augustin war die Einsamkeit für mich kein Thema, weil ich durch ständige Begegnung mit anderen Mitbrüdern und durch viele Angebote immer die Möglichkeit hatte, der Einsamkeit zu entkommen. In der neuen Umgebung dagegen war alles noch ganz neu und fremd. Das brachte die Erfahrung der Einsamkeit mit sich. Am Anfang sah ich sie als etwas Schreckliches an, das ich bewältigen musste. Ich hatte Angst vor ihr. Ich versuchte deshalb, sie mit vielen Aktivitäten unter dem Deckmantel „pastoral Arbeit“ zu verdrängen. Und Ich meinte, ich könnte ihr durch Flucht vor mir selber entkommen. Aber dann hatte ich keine Zeit mehr, zur Ruhe zu kommen, inne zu halten. Dadurch verließ ich meine Seele. Ich ließ sie nicht

mehr atmen. Zum Atmen braucht sie einen Raum: Schweigen, Ruhe, Stille. Der Weg, der mich dorthin führt, ist die Annahme der Einsamkeit.

Im Laufe des Praktikums bin ich immer wieder in die Einsamkeit geraten. Diese ständig wiederkehrende Erfahrung ließ mich erkennen, dass sie eine Realität ist, mit der ich leben muss. Ich versuchte deshalb, mich mit ihr auseinander zu setzen. Dann kam ich mit ihr ins Gespräch. Von diesem Gespräch lernte ich andere Dimensionen der Einsamkeit kennen. Sie wurde und ist für mich eine Schule der Gottesbegegnung. Sie ermöglicht mir, zu mir selber zurückzukehren. Sie tut weh, ist aber notwendig. Wenn es die Einsamkeit nicht gäbe, fehlte mir ein wichtiger Impuls, Gott als den zu suchen, der meine Sehnsucht stillt. Diese Einsamkeit kann ich vergleichen mit den Zwischenräumen eines Rades, mit dem Hohlraum zwischen den Wänden und mit der Höhlung zwischen dem Ton: Zwischenräume eines Rades machen das Rad; der Hohlraum zwischen den Wänden macht das Haus; die Höhlung zwischen dem Ton bildet den Krug: Da, wo ich mich in der Einsamkeit befinde, wird mich Gott füllen mit seiner tröstenden und tragenden Liebe.

Meine Missionsbestimmung

Vor der ewigen Profess machte ich mir Gedanken über meine Zukunft. Ich fragte mich: „Wo will ich denn als Missionar arbeiten? In Deutschland? Auf keinen Fall. Die Erfahrung im Krankenhaus hat mich davon abgehalten, nach dem Motto: Ein gebranntes Kind scheut das Feuer. Ein Gespräch mit unserem damaligen Generalsuperior, P. Heinrich Barlage, hat mich dazu bewegt, meine

Überlegung zu hinterfragen. Er hat mir die Notwendigkeit der missionarischen Präsenz der ausländischen Missionare in der deutschen Kirche erklärt.

Ich habe mich überzeugen lassen. Ich fragte mich aber: Was will ich also hier in Deutschland? Was kann ich hier in Deutschland tun? Welche Gründe unterstützen die gemachte Feststellung, Deutschland sei ein Missionsland? Welche Hindernisse, Probleme und Grenzen bestehen bei meiner Teilnahme an den missionarischen Tätigkeiten in Deutschland? In welchem Bereich und auf welchem Gebiet besteht die Möglichkeit für einen Einsatz eines ausländischen Missionars? Ich frage mich noch weiter: Kann Inkulturation in einem alten christlich geprägten Land stattfinden? Oder ist Inkulturation nur eine Sache der sogenannten Dritten Welt? Eine Sache der Länder, deren Menschen das Evangelium noch nicht kennen? Sollte ich dann noch in den Schoß meiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal als ein Deutscher geboren werden, um die Deutschen und deren Kultur, Probleme, Nöte, Freude, Lebens- und Denkweise anders sind wie meine, zu verstehen? Das sind die Fragen, mit denen ich gerungen habe und ringen werde.

Erfahrung in den Pfarreien

Nach meiner Priesterweihe am 20. Juli 2000 kam ich in Oktober nach Deutschland zurück. Ich erhielt meine Arbeitsbestimmung für drei Jahre für die Seelsorgeeinheit-Eberhardzell. Als ich wusste, dass es im Oberschwaben fast nur Katholiken gibt, kam in mir großer Zweifel hoch. Ich fragte mich:

Bin ich doch hier vielleicht am falschen Ort? Hätte ich die Norddeutsche Provinz

der Steyler Missionare gewählt, wäre ich heute irgendwo zwischen Berlin und Dresden als Missionar tätig. Da leben ja die meisten Heiden. Bin ich vielleicht hier das fünfte Rad am Wagen? Werde ich hier gebraucht? Ich sollte eigentlich dort hingehen, wo das Evangelium nicht oder nur ungenügend verkündet ist. Aber ich bin in Oberschwaben gelandet, in einer katholisch geprägten Gegend. Ich bin nicht im Missionsland. Diese Situation hat mich sehr nachdenklich gemacht. Neben meiner Arbeit als Schulseelsorger arbeite ich als Pfarrvikar in zwei kleinen Gemeinden, wo die Volksfrömmigkeit wie Maianachten, Wallfahrten, Ösch- und Fronleichnamprozession, Blutritt usw. ein wichtiger Teil des gelebten Glaubens der Gemeindemitglieder ist. Außerdem ist die Pastoral in den ländlichen Gemeinden wie in meinen allzu sehr priesterzentriert. Meine Erfahrung zeigt, dass die Laien selbst die Laienarbeit, z.B. in der Liturgie, nicht zu schätzen wissen. Aufgrund des Priestermangels gibt es in vielen Gemeinden Wortgottesfeiern, die von Laien vorbereitet und durchgeführt werden. Statt sie zu unterstützen gehen die Gemeindemitglieder lieber in andere Pfarrkirchen, wo eine Heilige Messe gehalten wird.

Ich frage mich manchmal, ob mein missionarischer Einsatz in Deutschland die Geburt einer neuen Kirche, welche ihre Hoffnung in die Laien setzt, verhindert; zugespitzt formuliert, ob ich durch meinen Einsatz einen Beitrag zur Abtreibung des geistigen Kindes namens Laienkirche leiste.

Bei näherer Beobachtung entdeckte ich aber missionarische Situationen, die mich überzeugen, dass die Kirche in Deutschland meine Mitarbeit braucht:

- Die Kirche erreicht ihre Jugend nicht mehr. Ihre Angebote werden in den Wind geschlagen. Die Jugend findet in ihrem Glauben keinen Halt.
- Immer mehr junge Familien verlieren den Kontakt zu ihrer Kirche.
- Ich erlebe eine starke Abkapselung des Glaubens vom alltäglichen Leben. Ich erlebe den Schwund Gottes aus dem alltäglichen Leben der Menschen. Tischgebete, das Beten vor dem Schlafen sind für viele Getauften Schnee von gestern.
- In meiner Arbeit in der Schule begegne ich Kindern und Jugendlichen, die die Kirche meiden. Sie kommen aus zerbrochenen Familien. Manche sind sogar konfessionslos. Manche Kinder, die übrigens getauft sind, machen sich über andere Kinder, die ihren Glauben zu leben suchen, lustig.

Diese Situation fordert mich, hier zu bleiben. Sie fordert mich, als Missionar tätig zu sein. Als Missionar lerne ich das Gute, das heilige, das Göttliche in ihnen kennen. Ich lerne ihnen zuzuhören und ihren inneren Schrei zu hören. Ich bestrebe nicht, Pfarrer zu werden, der durch die Zusammenlegung der Pfarreien nur noch seinen Verwaltungsaufgaben nachgehen kann. Ich bleibe lieber Seelsorger und Schulseelsorger, wo ich immer genug Zeit habe, Menschen zu begleiten und an ihrem Leben teilzunehmen.

Als Missionar bringe ich einige Elemente mit, die mir typisch sind, nämlich die Freude an meinem Glauben, die Nähe zu den Menschen. Mein Motto lautet: Ich bin nicht als Priester geboren, sondern als Mensch. Ich soll deshalb unter den Menschen Mensch bleiben. Ich soll an ihrem Leben teilnehmen und Kon-

takt zu ihnen suchen. Ich hoffe, dass ich dadurch zur religiösen Entkrampfung bei den Deutschen beitragen kann.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Ich bin der Meinung, meine Aufgabe als Missionar hier besteht zuallererst nicht darin, Menschen Gott näher zu bringen, sondern ihnen zuzuhören. Im Zuhören bin ich zugleich ein Suchender. Ich suche Gott, der schon lange vor meiner Ankunft bei den Menschen angekommen ist. Ich suche den vernachlässigten, den verlassenen und vergessenen Gott in ihren mir anvertrauten Lebensgeschichten zu entdecken. Ich suche ihn in ihrer Kultur, in ihrer Religiosität. Ein Kirchelied heißt ja: „Wo die Güte und die Liebe wohnen, da wohnt der Herr.“ Und wenn ich die Güte und die Liebe der Menschen erfahre, dann weiß ich, dass Gott schon immer da ist, bevor ich ankam. Dieses Bewusstsein hilft mir über manche Verzweiflung und Enttäuschung hinweg.

Ich gewinne von Tag zu Tag ein neues Verständnis über meine missionarische Tätigkeit in diesem Land. Ich weiß, ich bin kein Lückenbüßer-Missionar. Ich nehme den Laien die Arbeit nicht. Im Gegenteil. Ich fordere die Laien in meinen Gemeinden, aktiv am Gemeindeleben teilzunehmen und ihrem Glauben durch ihr Engagement ein Gesicht zu geben. Ich schärfe den Menschen in meinen Gemeinden ein: Pfarrer kommen, Pfarrer gehen. Die Gemeinde aber bleibt. Und wenn die Gemeinde keinen

neuen Pfarrer mehr bekommt, muss die Arbeit weiterhin von den Laien getragen werden. Sie sind ja schließlich die Träger der Pastoral.

Weil die Arbeit eines Missionars in einer fremden Kultur mit dem Erlernen einer neuen Sprache, mit der Anpassung an die Kultur, an das Klima, an das landestypische Essen zu tun hat, und vor allem mit der Bereitschaft, sich zu öffnen und von anderen zu lernen, lebt der Missionar oft in Sorge, ob er es schafft. Wenn er es nicht schafft, wird er enttäuscht. Solche Enttäuschung kann ihn an den Rand der Verzweiflung führen. Dann fängt er an mit Gott zu hadern, ihm vorzuwerfen, er sei nicht da gewesen, als er ihn am meisten brauchte. Dann zweifelt er an sich selbst, an seiner Berufung, ja an Gott.

Wer diese Erfahrung gemacht hat, der weiß, dass Gott ihm gerade in solcher Situation seine Größe zeigt. Durch den Zweifel hindurch macht er ihn reifer. Der Zweifel ist für mich die Kehreseite des Glaubens. Der Zweifel mündet in Glauben und Hingabe. Wer zweifelt, der verzweifelt nicht. Viele Heiligen vor uns, viele Propheten vor uns, angefangen von Moses, der seine Gotteserfahrung vor einem brennenden Dornbusch gemacht hat, bis Elia, der in seinem Zweifel Gott im sanften, leisen Säuseln begegnete, und Jeremia, der daran zweifelte, ob er ein richtiger Mann ist für die Sache Gottes, sie alle haben in ihrem Zweifel ihre Gotteserfahrung gemacht. Jesus hat in seinem zweifelnden Schreien: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, einen tiefen Glauben gespürt, wo er dann sagt: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“

Kurz gesagt, „Glaube bedeutet Zweifel.

Glaube ist nicht die Unterdrückung des Zweifels. Er ist das Überwinden des Zweifels, und den Zweifel überwindet man, indem man durch ihn hindurchgeht,“ so hat Thomas Merton einmal gesagt.

Schlusswort

Das sind meine Erfahrungen, die ich in einer Kirche gemacht habe, die an Einfluss in Staat und Gesellschaft immer mehr verliert, die sich in eine Minderheit verwandelt und immer mehr zur Diaspora wird, biblisch gesagt, auf dem Weg ins Exil ist. Und welche Aufgabe habe ich als Missionar in so einer Kirche? Meine erste Aufgabe ist nicht das Reden von Gott, sondern das Reden mit ihm, nicht das Sprechen von Gott, sondern das Sprechen mit ihm, im Gebet also. Ich stimme Karl Rahner zu, der schreibt: „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein“. Mystik in diesem Sinne versteht der Pastoraltheologe, Gotthard Fuchs

„nicht als elitären Sonderweg für irgendwelchen religiösen Hochleistungssport, nicht als Imbiss in einem geistlichen Delikatessenladen, nicht als religiöse Single-Existenz, wo man Sondererfahrungen macht und zelebriert, sondern Mystik als Wagnis, in dieser Welt mit ihrer Lust und ihrem Schrecken ein Glaubender zu werden, hoffend und liebend und deshalb bereit, die dann auftretenden Spannungen auszuarbeiten“.

Stille, Gebet, um auf die Stimme Gottes zu hören, ist in Wirklichkeit der Anfang jeder Tätigkeit eines Missionars. Wenn mein Wagnis dieser Quelle entspringt, dann habe ich eine Chance, eine nach-

haltige und zukunftsfähige Missionsarbeit hier in Deutschland leisten zu können.

Wenn all mein missionarisches Tun keine Früchte trägt, möge Gott mir die Gelassenheit geben. Ich schließe diesen Vortrag mit einem Lied über Gelassenheit:

Gott, gebe mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann, den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann, die ich ändern kann; und die Weisheit, das eine vom anderen, zu unterscheiden. Gelassenheit. Gelassenheit, Gott, gebe mir die Gelassenheit.

» Der Wind hat mich gerufen.
Das Rauschen der Palmblätter hat mich gerufen.
Der Duft der Heckenpflanzen und der Rosen
meiner Mutter hat mich gerufen.
Ich höre sie mich fragen
wann ich wieder nach Hause komme.«

Devis Don Wadin

Andrzej Kardas

Andrzej Kardas wurde am 10. November 1964 in Tarnow/Polen geboren. Dort absolvierte er die Grundschule, das Gymnasium und später das Priesterseminar. Mit 25 Jahren wurde er zum Priester geweiht. Zunächst arbeitete er fünf Jahre in Polen, anschließend führte ihn sein Weg als Seelsorger in die Ukraine. Dort verbrachte er ebenfalls fünf Jahre, zunächst in Kiew, später in Zhytomyr. Im September 1999 kam er auf Einladung von Bischof Leo Schwarz nach Deutschland.



Andrzej Kardas

Der Einsatz in Deutschland – ein Abenteuer

Der Einsatz in Deutschland sollte für mich ein Abenteuer sein – ich war noch jung und suchte für mich eine Herausforderung. So war es auch. Ich kam nach Deutschland fast ohne Sprachkenntnisse, ohne Vorahnung, was auf mich wartet und vor allem ohne offizielle Einladung und feste Einstellung, sodass meine Ankunft für Viele eine echte Überraschung war. Plötzlich war ich da, und ... keiner wartete auf mich. Für mich war aber kein Weg zurück möglich. Dank den Menschen, die ich aus der Ukraine aus dem Austauschprojekt kannte, konnte ich schnell und intensiv den Sprachkurs absolvieren. Erst dann konnte ich mich um eine Einstellung im Bistum Trier bemühen. Da übernahm ich für sechs Monate eine Vertretung in der Seelsorgeeinheit Burgbrohl-Wassenach-Kell. Allein in vier Pfarreien, ohne die Menschen und Kultur zu kennen. Gott sei Dank habe ich in den Pfarreien Menschen gefunden, die mir geholfen und mich langsam in die Arbeit eingeführt haben; Menschen, die mir zur Seite standen.

Danach wurde ich zum Vikar der Seelsorgeeinheit Aschbach-Steinbach/Dörsdorf und Thallexweiler im Saarland ernannt. Wieder neue Menschen und neue Herausforderung. Ich konnte zwar schon ein bisschen besser Deutsch sprechen, aber saarländischen Dialekt, den viele dort sprachen, verstand ich genauso gut wie chinesisch. Wieder musste ich lernen. Gott sei Dank traf ich auf Verständnis, sodass sich alle bemüht haben mit mir Hochdeutsch zu sprechen. Das nächste Problem war der Führerschein – ich brauche weder in Polen noch in der Ukraine einen – dort arbeitete man nur in einer Pfarrei oder wurde zu den umliegenden Dörfern gefahren. Jetzt musste ich von meinem Wohnort zu den anderen drei Pfarreien kommen. Und wieder fanden sich Menschen, die bereit waren mich Tag und Nacht zu

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

fahren. Sie haben mich auch motiviert den Führerschein zu machen.

Nach dreijähriger Tätigkeit dort wurde ich nach Mendig-Kottenheim-Thür versetzt. Ich hatte noch nicht entschieden in Deutschland zu bleiben, deswegen übernahm ich noch einmal für 3 Jahre eine Vikarstelle. Gleichzeitig habe ich die vom Bistum angebotenen Fortbildungen absolviert, was mir sehr geholfen hat die Situation in der deutschen Kirche zu verstehen.

Natürlich habe ich am Anfang die polnische und ukrainische Kirche mit der deutschen verglichen: volle Kirchen, Schlangen vor dem Beichtstuhl, viele engagierten Laien, Hunger nach Wissen und Streben nach Leben nach Evangelium, Ehrfurcht und Anerkennung. Ich kannte ja nichts anderes. Schnell aber habe ich bemerkt – oder eher ist mir zu merken gegeben worden – dass das nicht funktioniert. Zwar haben wir das gleiche Glaubensbekenntnis und dieselben Kirchengebote – aber die Gläubigen setzen diese ganz unterschiedlich um. Da für mich schon immer der einzelne Mensch wichtig war und nicht die Masse, konnte ich mich ziemlich schnell umstellen und mich auf die Arbeit ganz anders einstellen.

Das funktionierte und funktioniert bis heute. Immer wieder treffe ich Menschen, die nach mehr streben, die mehr wollen. Mit ihnen suchen wir neue Ideen und Wege, die die anderen näher zu Gott und Kirche bringen können. Diese Menschen gaben mir auch zu spüren, dass sie eine geistliche Führung und Leitung brauchen, dass sie eben einen Priester brauchen, der für sie mehr machen kann als nur sie zum Grabe begleiten. Heute bin ich schon 9 Jahre in Deutschland. Mein Abenteuer dauert

schon viel länger als ich geplant habe. Und das ist gut so. Ich spüre, dass ich gebraucht werde; ich fühle, dass sich etwas bewegt. Ich versuche nicht, die Menschen zur polnischen Frömmigkeit „umzuerziehen“, aber ich weiß, es geht auch anders. Und das will ich ihnen vermitteln.

Inzwischen habe ich gelernt, Rückschläge zu akzeptieren und mich auf kleine Erfolge zu freuen. Und das immer mit Menschen, die mit mir auf dem Weg sind, die mittlerweile für mich nicht nur Mitchristen, sondern auch Freunde sind. Ich glaube, sie sehen in mir nicht mehr einen „polnischen“ Priester, sondern einfach den Priester, den sie – trotz allem, was da behauptet wird – brauchen. Was braucht der Priester mehr? Phil Bosmans hat es so ausgedrückt:

„Der Priester ist nicht allein von und für Gott, er ist auch wesentlich von den Menschen und für die Menschen. Er ist nicht da, um zu urteilen und zu verurteilen. Er ist bei den Menschen, die sichtbar gewordene Milde, die spürbar gewordene Güte Gottes. Er geht mit den Menschen mit, mit denen es bergab geht, und soll versuchen, sein Herz auf der Höhe zu halten. Im Bewusstsein, dass er doch immer hinter dem Anspruch zurückbleiben wird, möchte er ein Wegweiser sein und Wege zu Gott zeigen. Für Menschen, die einen Weg suchen, will er ein Weg sein.“

So wurde ich zum 1. August 2006 von Bischof Reinhard Marx im Bistum Trier inkardiniert und zum Pfarrer der Pfarreiengemeinschaft Freudenburg-Trassem - Kastel Stadt ernannt. Mein „Abenteuer Deutschland“ geht weiter.

Werner Rössel

Prälat Werner Rössel, geboren 1946, wurde 1973 zum Priester geweiht. Er ist Bischofsvikar für weltkirchliche Aufgaben und Diözesandirektor der Päpstlichen Missionswerke im Bistum Trier. Er war bis vor Kurzem Generalvikar des Bistums. In dieser Eigenschaft war er auch in die Personalplanungen des Bistums involviert.



Werner Rössel

Priester aus dem Ausland im Einsatz in deutschen Diözesen

Entsprechend dem derzeitigen Stand im Bistum Trier arbeiten etwa 50 ausländische Priester in der Seelsorge oder auch in einer kategorialen Aufgabe. Um es genauer zu sagen kommen derzeit 26 Priester als Bistumspriester in unseren Dienst und 23 als Ordenspriester. Acht von den Bistumspriestern und drei von den Ordenspriestern sind Pfarrer. Die Herkunftsländer sind Indien, Nigeria, Polen u.a.

Bisher waren die Anfragen bezüglich eines Einsatzes in unserem Bistum eher sporadisch und individuell. Es handelte sich hierbei vor allem auch um Studierende, Promovenden an unserer Fakultät, die ihren Kontakt in das Bistum über ihren „Doktorvater“ erhielten. Wieder andere kamen auf Grund eines Kontaktes durch ihren Bischof oder Ordensoberen in unser Bistum. Diese individualisierte Vorgehensweise wurde dann durch eine eher systematische ersetzt. Grundsätzlich können nur Priester

in unser Bistum kommen, die von ihrem Bischof bzw. Ordensoberen an den Bischof von Trier vermittelt werden. Mit ihnen wird zuerst ein Zwei-Jahres-Vertrag abgeschlossen, mit der Option diesen auf acht Jahre zu verlängern.

Ganz wichtig war und bleibt eine systematische Einführung in den Seelsorgeeinsatz. Hierzu gehört vor allem der Erwerb der sprachlichen Kompetenz. Vor nahezu drei Jahren haben wir mit dieser systematischen Einführung mit acht indischen Priestern aus verschiedenen Ordensgemeinschaften begonnen.

Nach dem Einführungskurs wurden die Mitbrüder als Kooperatoren in den Pfarrdienst eingesetzt. In der zweijährigen anschließenden Periode hat es regelmäßige monatliche Treffen an den einzelnen Einsatzorten mit mir gegeben. Im Zentrum dieser Treffen stand die Reflexion pastoraler Erfahrungen der vergangenen vier Wochen, die Feier der Eucharistie, die der am Ort einge-

setzte Kooperator geleitet hat. Es war von ihm verlangt, eine kurze Einführung in die Eucharistie zu geben, sowie eine Kurzpredigt zu den Lesungen des jeweiligen Wochentages.

Zum Sprachstudium wäre eigens anzumerken: In den ersten drei Monaten haben die Patres an einem Institut für Fremdsprachen in Trier ihre ersten sprachlichen Studien gemacht. Dabei haben wir darauf geachtet, dass sie als „Unterrichtsmaterial“ die liturgischen Bücher zu Grunde legen konnten. Nach einem halben/ dreiviertel Jahr ihres Einsatzes in der Pfarrei haben sie einen zweiten Sprachkurs (vier Wochen) an einem Goethe-Institut ihrer Wahl absolviert. Durch diese Grundlegung und alltägliche Praxis konnte sich die sprachliche Kompetenz ausbilden. Es muss allerdings an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass eine Vertragsverlängerung, nach zwei Jahren für drei Mitbrüder wegen mangelnder Sprachkompetenz nicht erfolgen konnte.

Seit einem Jahr sind nach mehrjährigen Diskussionen und Gesprächen zwei bolivianische Priester im Seelsorgeeinsatz in unserem Bistum. Voraus geht die bereits annähernd 50 Jahre bestehende Partnerschaft zwischen Trier und Bolivien, an deren Beginn (damals noch Patenschaft genannt) die Entsendung Trierer Priester steht, deren Zahl in Absprache zwischen dem Erzbischof von Sucre und dem Bischof von Trier damals auf sechs festgelegt wurde. Dieser historische Impetus – auch angesichts der immer kleiner werdenden Zahl von Priestern die aus Trier nach Bolivien geschickt werden konnten – führte zur grundsätzlichen Frage des personalen Austausches über die Gruppe der Priester auf andere Seelsorgeberufe

ausgedehnt und gleichzeitig zur Frage der Entsendung bolivianischer Priester nach Trier. Dies ist nunmehr mit zwei Priestern aus der Erzdiözese Sucre erfolgt. Als Verantwortlicher für die weltkirchlichen Aufgaben im Bistum

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Trier werde ich mich auch künftig um den Einsatz dieser beiden bolivianischen Mitbrüder kümmern und für eine entsprechende pastorale Reflexion bzw. auch Einführung in bestimmte pastorale Felder Sorge tragen.

Fazit: Der langjährige recht individualisiert geordnete Einsatz ausländischer Priester in unserem Bistum wurde, wie nun vorgetragen, systematisiert und man darf vielleicht auch sagen geordnet. Die ersten Erfahrungen mit dieser vorgehensweise ermutigen, in der gleichen Richtung zu verbleiben.

Etuosoluchukwu Ezenwafor

Die Ordensgemeinschaft der Töchter der göttlichen Liebe (daughters of devine love) stammt aus Nigeria und ist seit 1983 in Deutschland tätig. Sr. Etuosoluchukwu war von 2002 bis Juni 2008 deren Regionaloberin für Deutschland und die Schweiz.



Etuosoluchukwu Ezenwafor

Die Ordensgemeinschaft der Töchter der göttlichen Liebe in Deutschland

Wir, die Ordensgemeinschaft der Töchter der göttlichen Liebe, sind seit 1983 in Deutschland im Erzbistum Köln.

Wie kommen die Ordensleute zu Ihrem Einsatz in Deutschland ?

Die erste Gruppe war 1983 durch persönliche Kontakte zwischen der Familie Herweg und dem nigerianischen Priester Obiorah Ike, der damals zum Studium in Deutschland war und heute Prälat ist, nach Deutschland gekommen. Alfons Herweg ist ein Freund von Prälat Ike und sein Bruder war der Geschäftsführer des Caritasverbandes Leverkusen. Er lud uns nach Deutschland ein, um uns zu helfen. Da wir damals noch nicht päpstlichen Rechts waren, musste der damalige Bischof Michael Eneja zusammen mit unserer Generaloberin Mutter Angela Uwalaka die Entscheidung treffen, ob wir nach Deutschland durften. Sie gaben uns die Erlaubnis, sodass sechs Mitschwestern am 30. Oktober 1983 nach Deutschland kamen. Der Cari-

tasverband Leverkusen half uns von Anfang an und übernahm die gesamten Kosten.

Mittlerweile sind wir selbständiger geworden. Die Caritas ist jedoch noch immer unsere Kontaktstelle zum Ausländeramt in Leverkusen. Sie helfen uns, wenn neue Mitschwestern kommen oder die Aufenthaltserlaubnis verlängert werden muss.

Wie leben sich die Schwestern in Deutschland ein?

Wir haben viele Mitschwestern, die schon in Deutschland waren und wieder zurück in Nigeria sind. Schon dort helfen sie den neuen Schwestern, die nach Deutschland gehen sollen, indem sie ihnen Deutschunterricht geben. In Deutschland angekommen besuchen die Schwestern dann vier Monate lang einen Intensivkurs – entweder im Klausenhof in Rhede oder auf dem Kreuzberg in Bonn. Je nach Alter brauchen sie mehr oder weniger Zeit zum Lernen.

Danach machen sie ungefähr ein Jahr lang ein Praktikum in einem Krankenhaus oder im Altersheim, worauf dann die Ausbildung zur Krankenschwester folgt. Je nachdem, wie die Schwestern mit Hilfe ihrer Dokumente und Zeugnisse eingestuft werden, dauert die Ausbildung erst ein oder sofort drei Jahre. Nur wenige Schwestern tun dies nicht und arbeiten in der Küche.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Welche Reaktionen gibt es auf die Anwesenheit der Gemeinschaft?

Generell gibt es gute Reaktionen. Allein die blaue Ordenstracht macht viel aus. Meistens werden wir „Blaue Schwestern“ genannt und einige Kinder sagen „Blaue Pinguine“ zu uns. Nur die deutsche Eigenschaft, Fremde nicht anzusprechen, macht die Deutschen unsicher. Sie stellen uns ihre Fragen nicht direkt, sondern fragen lieber andere Leute „Wer sind die?“, „Woher kommen die?“, „Was machen die hier?“ und „Sprechen die Deutsch?“. Wir merken natürlich, dass sie Interesse haben und uns viele Fragen stellen möchten. Das Problem ist nur, wer traut sich und fängt in welcher Sprache an? Wenn sie sich aber erst einmal trauen, fragen sie uns Löcher in den Bauch und manchmal dauert der Kontakt länger. Unser Lächeln hilft uns dabei auf jeden Fall und ist manchmal ansteckend.

Natürlich gibt es auch mal Missverständnisse. Ein Problem ist vor allem die Sprache. Trotz Sprachkurs kann man sich oftmals nicht ausreichend ausdrücken. Da bräuchte es von beiden Seiten viel Geduld, wofür aber häufig leider die Zeit fehlt.

Verstehen Sie Ihr Tun als missionarischen Dienst an der Kirche in Deutschland?

Ja, jede Mitschwester unserer Ordensgemeinschaft ist an jedem Ort, an dem sie sich befindet, eine Missionarin – egal ob in Deutschland, Afrika oder auf Kuba. Der Unterschied ist nur das Missionswerk.

Was für Bereicherungen haben Sie hier erfahren und was geben sie den anderen von ihrer Kultur mit?

bereichernd für uns ist in Deutschland:

- die Arbeit ernst nehmen
- Pünktlichkeit
- Planung/Organisation/Termine
- Sauberkeit
- die eigene Zukunft sichern
- Selbstständigkeit
- Heilige Messe halten

Von unserer eigenen Kultur versuchen wir mitzugeben:

- Fröhlichkeit
- Vermeidung von Stress/ Zeitnehmen
- Gastfreundlichkeit
- Geduld/ Ausdauer in Schwierigkeiten
- positive Erfahrung von großen Familien und enger Verwandtschaft
- Hoffnung auf Gott
- Gestaltung der Messe als Feier

Miram Altenhofen SSpS

Sr. Miriam Altenhofen ist Oberin der Deutschen Provinz der Steyler Missionarinnen. Die Gemeinschaft ist heute in über 40 Ländern tätig. Der personelle Schwerpunkt der Anfang des 20. Jahrhunderts in Steyl an der deutsch-niederländischen Grenze gegründeten Gemeinschaft liegt heute in Asien.



Miriam Altenhofen SSPS

Zum Selbstverständnis der Steyler Missionarinnen

Selbstverständnis

Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts: in Steyl werden Schwestern, Patres und Brüder ausgebildet, um in die auswärtigen Missionen gesandt zu werden. Es sind zum Großteil Deutsche, die aufbrechen, um in ferne Länder zu gehen, dort die „armen Heidenkinder“ zu taufen und der Kirche zuzuführen. Das Profil von Mission ist klar: Mission ist vornehmlich geographisch verstanden und es geht um die „Rettung der Seelen“. Europa ist dabei der sendende Kontinent.

Am Anfang und Ursprung unserer Kongregation stehen der Auftrag und Anruf, zu allen Völkern zu gehen, die Liebe Gottes allen Menschen zu verkünden, ohne auf Rasse, Nationalität oder Hautfarbe zu achten, Kirche in den

verschiedenen Kulturen aufzubauen. Gelebte Internationalität gehört somit zu einem Wesensmerkmal unserer Gemeinschaft.

Mittlerweile sind die früheren „Missionen“ zu selbständigen Einheiten geworden. Unsere Gemeinschaft hat sich zu einem weltweiten Netzwerk mit Schwestern aus über 40 Ländern entwickelt. Der personelle Schwerpunkt, der Nachwuchs, ist in Asien. Es ist ein Kommen und Gehen. Alle Länder und alle Provinzen sind heute sendende und empfangende. Wir sprechen nicht mehr von missionarischen Gebieten, sondern von missionarischen Situationen und Aufgaben – und die sind auch bei uns in Deutschland.

„Das wachsende globale Bewußtsein der heutigen Menschen, das durch den

Fortschritt in den Kommunikationsmitteln und durch die weltweite Verschiebung der Völker durch Aus- und Einwanderungen gefördert wird, wird uns als internationale Kongregation immer mehr herausfordern. Gemeinschaften, in denen Schwestern aus verschiedenen Nationen und Kontinenten miteinander leben, werden ein wichtiges Zeugnis von Gottes Gegenwart in der Welt sein.“¹

Internationalität meint mehr als einfaches nur Beisammenwohnen von Menschen verschiedener Nationen bzw. Kulturen. Es ist Eintreten in den Geist der Geschwisterlichkeit, der keine Grenzen ethnischer, religiöser oder sexistischer Art kennt und es heißt, das eigene Fühlen, Denken und Handeln davon prägen zu lassen. Es ist ein Geben und Nehmen unter Gleichen, ein Wertschätzen der Unterschiedlichkeit als Bereicherung.

Internationalität steht *im Dienste unserer Sendung*, die zurückgeht auf die „*missio Dei*“ und sie ist eingebunden in den Heilsauftrag der universalen Kirche. Zu dieser universalen Kirche gehören Menschen verschiedener Nationen und Kulturen.

Wir bringen unsere Internationalität in Zusammenhang mit unserer trinitarischen Spiritualität. Gott ist Beziehung und Gemeinschaft: Ein Gott in drei Personen, die Einheit in der Verschiedenheit. Dies kann uns Inspiration für eine versöhnte Verschiedenheit sein.

Gelebte Internationalität braucht eine ständige Umkehr zum Geist des Evangeliums. Der Geist Jesu Christi wird uns antreiben, Stereotypen, Verletzungen und Vorurteile zu überwinden und für Versöhnung in den eigenen Reihen sowie zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen zu arbeiten.

Umsetzung

In den 70er und 80er Jahren gab es innerhalb unserer Gemeinschaft eine Tendenz, Schwestern aus Osteuropa bzw. aus Übersee nach Deutschland oder Europa zu holen, um hier unseren mangelnden Nachwuchs auszugleichen. Meist waren sie in unseren eigenen Häusern eingesetzt. Von daher waren wir unabhängiger von Arbeitsgenehmigungen und der Anerkennung von Abschlüssen. Oder sie kamen, um zu studieren und dann wieder in ihr Land zurück zu gehen. In der Regel kamen sie als Einzelne in bereits vorgefasste Strukturen und Kommunitäten und mussten sich anpassen. Sie waren die Minderheit, die deutschen Schwestern waren die Mehrheit.

Heute kommen Schwestern, weil wir sie für ein ganz bestimmtes missionarisches Projekt anfragen, weil sie hier ihre Ausbildung machen und wir dann hoffen, dass sie eine Arbeitsstelle finden und gemeinsam mit uns missionarisch tätig sind. Wir wollen ganz bewusst keine Parallelwelten aufbauen, sondern verstehen uns als Schwestern in und mit einer gemeinsamen Sendung. Hier begegnen wir den Problemen, die eine jede Ausländerin bei ihrer Ankunft in Deutschland hat: Aufenthaltsgenehmigung, die deutsche Sprache, die Nicht-Anerkennung vieler Diplome und Abschlüsse, Arbeitsgenehmigungen, u.U. Erfahrungen der Fremdenfeindlichkeit, Kulturschock. Vieles ist so anders und erst unverständlich: Menschen, Essen, Kleidung, Gewohnheiten, Empfindungen, selbst die Kirche – sie ist so leer und so alt – im Vergleich zu den Ländern, aus denen unsere Schwestern kommen. Missverständnisse, Vorurteile, Verletzungen treten auf in unseren

eigenen Gemeinschaften und auch mit Menschen, denen die Schwestern bei der Arbeit und im weiteren Umfeld begegnen. Das Ankommen und sich Zurechtfinden, den eigenen Platz finden, stellen hohe Anforderungen an die Schwester, die kommt, und an die Gemeinschaft, die sie aufnimmt. Beide Seiten brauchen viel Geduld und eine intensive Begleitung. Jede Schwester hat nach Möglichkeit eine Mentorin, die ihr beim Einleben hilft und wir versuchen die Kommunitäten zu begleiten. Neben den üblichen Sprachkursen gibt es Einführungskurse in die deutsche Kultur und Gesellschaft, es gibt regelmäßige Treffen und Austausch für alle Neuangekommenen und sich Einlebenden auf nationaler und europäischer Ebene.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Es gibt zum Teil schmerzliche Erfahrungen: manche schaffen das Erlernen der Sprache nicht, manche müssen eine Ausbildung oder ein Studium abbrechen, manche gehen nach einigen Jahren wieder zurück. Wir sehen immer deutlicher, wie wichtig eine klare Zielvorstellung hier bei uns, eine gute Vorbereitung und Begleitung und letztlich auch die Auswahl der Schwestern ist. Nicht jede passt an jeden Ort. Andere finden mit der Zeit ihren Platz und können sich auch hier als Missionarinnen erfahren, sei dies in der Pastoral, in der Krankenhauseseelsorge, bei Kursen in eigenen Häusern, bei der Begleitung von Menschen anderer Kul-

turen usw. Es ist kein einfacher Weg, aber er lohnt sich. Denn unsere Internationalität bringt immer wieder auch den weltkirchlichen Horizont und damit ein Stück der Universalität von Kirche in den Blick. Sie hindert uns, uns auf den eigenen Kirchturm zu beschränken. Es kann auch anders gehen.

In den Leitlinien unseres letzten Generalkapitels 2008 werden die Herausforderungen wie folgt benannt: wir sollen uns bewegen von einer Haltung der Dominanz hin zu echter Gegenseitigkeit und der Haltung des Lernens. Dann können unsere interkulturellen Gemeinschaften Zeichen der Hoffnung, der Liebe, der Versöhnung und der Einheit in einer von Vorurteilen, Spaltungen und Machtausübung zerrissenen Welt werden. Sie können etwas von der Schönheit, Buntheit und Kreativität Gottes widerspiegeln. Ein hoher Anspruch, den wir uns selbst gesetzt haben, bzw. zu dem wir uns gerufen fühlen. Wir sind auf dem Wege – ringend und suchend – und stellen dabei fest: trotz so mancher Schwierigkeiten ist dieses Leben zutiefst sinnvoll und bereichernd. Tiefe Begegnung zwischen Menschen verschiedener Kulturen ist möglich. Sie verändert beide Seiten. Danke für Ihre Aufmerksamkeit.

.....

¹ Bericht der Generaloberin zum XI. Generalkapitel 1996, S. 51

Heike Bühler-Schwingel

Heike Bühler-Schwingel, Jahrgang 1964, Dipl.-Kauffrau, hat seit 1995 die kaufmännische Leitung des Bildungswerks Katholischer Orden e.V. – nachfolgend Vereinigung Katholischer Orden zur Förderung internationaler Solidarität e.V. (VKO) inne. Seit 2007 ist sie Geschäftsführerin der VKO.



Heike Bühler-Schwingel

Vereinigung Katholischer Orden zur Förderung internationaler Solidarität

Entwicklungen und Erfahrungen

Im Jahr 1995 wurde das Bildungswerk Katholischer Orden e.V. (BKO) mit Sitz in Neuwied gegründet. Den Gründungsmitgliedern gehörten Ordensmitglieder der folgender Ordensgemeinschaften an:

- Barmherzige Brüder von Mariahilf
- Arme Dienstmägde Jesu Christi
- Franziskanerinnen von Salzkotten
- Armen-Schwwestern vom heiligen Franziskus (Schervierschwwestern)
- Franziskanerinnen von der ewigen Anbetung/Olpe
- Franziskanerinnen von der Heiligen Jungfrau Maria von den Engeln.

Im Mittelpunkt des Vereins stand damals die durch die – in Trägerschaft des BKO stehende – Edith-Stein-Akademie inhaltlich entwickelten, organisierten und durchgeführten Bildungsmaßnahmen für Mitarbeiter in sozial-caritativen Einrichtungen.

Nachdem die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands e.V. (VOD) von öffentlicher Seite mit der „Tätigkeit von Ordensmitgliedern ausländischer

Ordensgemeinschaften in Deutschland“ und einer damit einhergehenden steuerlichen Problematik konfrontiert worden war, entschlossen sich die Vertreter des BKO – insbesondere auf Initiative der damalige Vorstandsvorsitzenden Schwester M. Basina Kloos, in Personalunion auch Generalsekretärin der VOD –, diese Thematik aufzugreifen. So wurden im Jahr 1998 Name und Satzung des BKO verändert. Der Verein führte nun den Namen „Vereinigung Katholischer Orden zur Förderung internationaler Solidarität e.V.“ – kurz: VKO.

Ziel war, dass dieser Verein zukünftig als Rechtsträger für verschiedene ausländische Ordensgemeinschaften in Deutschland fungieren sollte. Die Anerkennung der Gemeinnützigkeit lag aufgrund der bisherigen Satzung und Tätigkeit vor und auch die neue Satzung war diesbezüglich mit den zuständigen Behörden besprochen und abgefasst worden. Es galt nun, mit den Mitgliedern der ausländischen, vor allem der in sehr starkem

Maße vertretenen indischen Ordensgemeinschaften in Kontakt zu treten. Bereits im Jahr 1997 hatten die damalige Vorsitzende der VOD, Schwester Mediatrice Altfrohne und Schwester M. Basina Kloos und im Jahr 1998 Schwester M. Basina Kloos, Schwester Cäcilia Höffmann, Dr. Rüdiger Fuchs – Mitglied der Geschäftsführung der Solidaris Steuerberatungs- und Wirtschaftsprüfungsgesellschaft Köln sowie Dr. Thomas Jendges – ehemals Kaufmännischer Direktor des St. Elisabeth-Krankenhauses Neuwied – Reisen nach Indien unternommen. Die dortigen General- und Provinzleitungen sollten über die steuerliche Gesetzgebung in Deutschland und die Voraussetzungen für die Anerkennung und Nutzung der Gemeinnützigkeit informiert werden.

Bei der Suche nach Anschriften und Ansprechpartnern der ausländischen Ordensgemeinschaften in Deutschland erhoffte man sich von den Diözesen, dem Deutschen Caritasverband sowie von den Trägern sozial-caritativer kirchlicher Einrichtungen Hilfe. 1998 wurden deren Vertreter zu Informationsveranstaltungen nach Köln und Würzburg eingeladen. Zu einem späteren Zeitpunkt erfolgte die Einladung an die bis dahin bekannten Mitglieder ausländischer Ordensgemeinschaften zu einer zweitägigen Veranstaltung in das Mutterhaus der Franziskanerinnen von Waldbreitbach. Schwester Cäcilia Höffmann – die spätere Vorsitzende der VKO – übernahm die Aufgabe, Ordensgemeinschaften, die Kontakt mit der VKO aufgenommen hatten oder der VKO von anderer Seite benannt worden waren, vor Ort zu besuchen und zu informieren. Im Januar 1999 nahm die VKO schließlich die Verwaltung der Gestellungs-, Konvents- und Projektgelder der ausländischen

Ordensgemeinschaften auf, deren in Deutschland lebende und tätige Ordensmitglieder als natürliche Personen Mitglieder in der VKO geworden waren.

Das Aufgabengebiet der VKO wurde schnell um die Auseinandersetzung mit sozialversicherungs- und ausländerrechtlichen Fragestellungen erweitert.

Im November 2004 verfügte die VKO über 1.000 Mitglieder aus über 60 verschiedenen ausländischen Ordensgemeinschaften. Die Generalate bzw. Provinzialate dieser Ordensgemeinschaften befanden sich in Indien, Korea, Nigeria, Polen, Bosnien, Kroatien und Italien. Im Zuge einer Weiterentwicklung unterzog sich die VKO innerhalb der Jahre 2005 bis Ende 2006 einer grundlegenden Umstrukturierung. Ordensgemeinschaften, die mit 7 oder mehr Ordensmitgliedern in Deutschland vertreten waren, sollten eigene Rechträger gründen. Ordensgemeinschaften mit weniger als 7 Ordensmitgliedern sollte ein Sammelverein – eine „verkleinerte“ Ausgabe der bisherigen VKO – zur Verfügung stehen. In dieser neuen Struktur war die zukünftige Aufgabe der VKO – wenn von den Ordensgemeinschaften gewünscht – die Übernahme der Verwaltung und die einheitliche Interessenvertretung der neugegründeten Vereine im Sinne einer Dachorganisation.

Die Ordensgemeinschaften, denen von Seiten der jeweiligen General- oder Provinzleitung im Ausland die Erlaubnis zur Gründung eines eingetragenen Vereins in Deutschland erteilt worden war, begleitete die VKO bei der Organisation und Durchführung der notwendigen Schritte und stellte eine Musterstatzung zur Verfügung.

Auf Seiten der VKO initiiert das DKMR-Thema „Ordensleute und Priester aus der

Weltkirche im Einsatz in Deutschland – Notlösung oder Lernprozess“ die Frage: Welche Motivation lag der Einreise nach und dem Einsatz in Deutschland zugrunde? Unter Berücksichtigung der in der VKO vertretenen Gruppierungen können hierzu folgende, z.T. provokative Aussagen getroffen werden:

1. Gruppierung: Ordenspriester

- a) Die Kontaktaufnahme und nachfolgende Einladung an die Ordensgemeinschaft erfolgte durch eine Diözese im Hinblick auf einen akuten oder zukünftig erwarteten Priestermangel
- b) Die Kontaktaufnahme erfolgte von Seiten eines ausländischen Ordens, da
 - es für die Ordensgemeinschaft eine Selbstverständlichkeit ist, in einer Weltkirche als „Global-Player“ zu agieren
 - die Ordensgemeinschaft sich als Missionsorden versteht
 - die Ordensgemeinschaft mit Ihrem Dienst in Deutschland ihrer Dankbarkeit Ausdruck verleihen wollte für die missionarischen Dienste deutscher Priester und Ordensleute im eigenen Heimatland
 - die Gestellungsgelder zur Unterstützung der Projekte und für den Unterhalt der Ordensgemeinschaft im Ausland benötigt werden
 - die pastorale Betreuung eigener Landsleute in Deutschland gewährleistet werden sollte.

2. Gruppierung: Ordensschwwestern mit Einsatz in Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen in kichlicher Trägerschaft

- a) Die Kontaktaufnahme und Einladung erfolgte durch Trägervertreter oder

Hausleitungen, da

- eine über die sonst mögliche Pflege hinausgehende Betreuung der Patienten/Bewohner erwartet wurde (u.a. seelsorgliche Betreuung, Sterbebegleitung, Keine-Minuten-Mentalität)
 - die Ordensschwwestern ein sichtbare Präsenz von „Kirchlichkeit“ in den Einrichtungen darstellen
 - aufgrund des Einsatzes im Rahmen eines Gestellungsvertrages geringere Personalkosten verursacht werden.
- b) Die Kontaktaufnahme und Einladung erfolgte von Seiten einer Diözese da
 - die Ordensschwwestern eine sichtbare Präsenz von „Kirchlichkeit“ in den Einrichtungen darstellen
 - u.a. die Präsenz und Mitarbeit von Ordensmitgliedern in Kirchengemeinden bei rückläufigen Zahlen von Ordensmitgliedern deutscher Ordensgemeinschaften gewährleistet werden soll.
 - c) Die Kontaktaufnahme erfolgte von Seiten einer ausländischen Ordensgemeinschaft, da
 - die Gestellungsgelder zur Unterstützung der Projekte und für den Unterhalt der Ordensgemeinschaft im Ausland benötigt werden
 - die seelsorgliche Betreuung eigener Landsleute in Deutschland gewährleistet werden sollte
 - die Ordensgemeinschaft sich als Missionsorden versteht.

Die vorgebrachten Wahrnehmungen und „Unterstellungen“ – die durch keine wissenschaftlich erhobenen und ausgewerteten Daten gestützt werden können und somit auch keine induktiven Schlussfolgerungen zulassen – können vermuten lassen, dass zumindest der Beginn des jeweiligen Einsatzes oft aus einer Notsituation heraus erfolgte.

Der z.T. langjährige Kontakt mit einzelnen Ordensgemeinschaften und Ordensmitgliedern, Kontakte mit Vertretern von Diözesen, Trägern und Leitungen verschiedener Einrichtungen lassen aber auch, oft in Gang gesetzt aufgrund von Fehlern zu Beginn des Einsatzes von ausländischen Ordensmitgliedern oder Priestern, Lernprozesse erkennen. Beispielhaft wären hier zu nennen:

- Überlegungen von Seiten der Ordensgemeinschaften und/oder Träger zur Intensivierung der Planung des Einsatzes von neu-einreisenden Ordensschwwestern in Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen: vor der Aufnahme der eigentlichen Tätigkeit im Rahmen der Gestellung sollte ein Zeitraum von ca. 5 Jahren für Sprachausbildung, Praktikum und Ausbildung berücksichtigt werden

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

- die Eigen-Verpflichtung eines Vereins einer ausländischen Ordensgemeinschaft zur Teilnahme an einem Inkulturationskurs für neu-einreisende Ordensschwwestern
- Überlegungen, ob – bei einer Einladung von deutscher Seite – ein Konventsleben für die Mitglieder der jeweiligen Ordensgemeinschaft vor Ort gewährleistet werden kann
- Überlegungen, wie Ordensschwwestern in den Ablauf eines Krankenhauses oder Alten- und Pflegeheimes integriert werden können unter Berücksichtigung

des Ordenslebens (tägliche Teilnahme an einer Heiligen Messe, gemeinsames Begehen kirchlicher oder ordenseigener Festtage im Konvent, Berücksichtigung des Konventslebens bei der Erstellung der Dienstpläne).

Letztendlich kann wohl die Meinung vertreten werden, dass der Einsatz von Ordensleuten und Priestern aus der Weltkirche in Deutschland aus Antworten auf Notsituationen im In- und Ausland aber auch als ein Ergebnis aus örtlich begrenzten oder weltweiten Lernprozessen resultiert.

Wenn man nun die Erfahrungen der deutschen Vorstandsmitglieder und Mitarbeiter der Geschäftsstelle der VKO – die in den letzten Jahren aufgrund eines gewachsenen Vertrauens und der enger gewordenen Zusammenarbeit die Möglichkeit erhielten, Ordensgemeinschaften verschiedener Herkunftsländer, ihre verschiedenen Lebensarten und die verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens kennenzulernen – als Lernprozess interpretiert, so könnte das derzeitige Ergebnis lauten: vielleicht ist es im Laufe der Zeit nicht mehr wichtig, warum jemand nach Deutschland kam. Wichtig dürfte jedoch im Sinne der Katholischen Kirche wie auch aus Sicht der Betroffenen sein, dass diese ausländischen Ordensmitglieder und Priester als Teil der Kirche in Deutschland angenommen werden, sich selbst als ein Teil dieser Kirche verstehen und mit ihrem jeweiligen Hintergrund zu einer Bereicherung der Kirche in Deutschland beitragen.

Helene Büchel

Die freiberufliche promovierte Philosophin Dr. Helene Büchel aus Lichtenstein ist im Nord-Süd-Dialog tätig. Sie hat das Buch „Ordensleben interkulturell“ von Sr. Diana de Vallescar Palanca übersetzt.



Helene Büchel

Interkulturalität – Kontext der Kirche

Einleitende Worte

Was bedeutet die Vielfalt der Kulturen für uns? Ist sie Zeichen der Zeit? Anfrage nach unserem Selbstverständnis? Anstoß, dieses im Licht der gegenwärtigen Weltentwicklung zu überprüfen und neu zu bestimmen?

Diesen Fragen widmet sich Diana de Vallescar Palanca stj in ihrem jüngsten Buch, dessen deutsche Ausgabe den Titel „Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision“ im Herder Verlag erscheint. Die Philosophin, die sich gegenwärtig mit der Erforschung interkultureller Erfahrung und deren philosophischen, theologischen und erziehungswissenschaftlichen Folgen auseinandersetzt, lotet darin Wege eines humanisierenden Umgangs mit kultureller Diversität aus, um diese für eine grundlegende Erneuerung des Ordenslebens fruchtbar zu machen. Die Impulse, die von dieser Lektüre ausgehen,

weisen über den unmittelbaren Kontext hinaus auf eine notwendige Erneuerung des weltkirchlichen Miteinanders im Dialog mit den verschiedenen Kulturen. Daher möchte ich Sie zur Lektüre dieses wegweisenden Buches einladen.

Vorbemerkungen

Das Wort „Interkulturalität“ steht hoch im Kurs. Da erstaunt es kaum, dass wir ihm auf Schritt und Tritt begegnen: in den Medien, in öffentlichen Veranstaltungen zu politischen oder gesell-

Info

Diana de Vallescar Palanca: Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision, Herder 2008 (Theologie der Dritten Welt, Band 37), ISBN 978-3-451-29655-0, 168 Seiten.

schaftlichen Themen, in Dokumenten internationaler Organisationen oder in wissenschaftlichen Werken. „Interkulturelle Kompetenz“ ist gefragt, sie zu erwerben ein „muss“, denn im Zuge der sich konstituierenden Kommunikationsgesellschaft wird sie zum entscheidenden Faktor für die Gestaltung des Zusammenlebens in einer von kultureller Vielfalt geprägten Gesellschaft.

Doch wie steht es um die Interkulturalität in der Praxis? Wie zeigt sich die positive Wertschätzung kultureller Vielfalt in den verschiedenen Lebensbereichen? Und insbesondere, im (welt-)kirchlichen Miteinander?

Persönliche Erfahrungsberichte haben uns heute Vormittag das Ringen um ein interkulturelles Miteinander in der deutschen Kirche / in unserer Kirche vor Augen geführt, wie es sich in verschiedenen Phasen oder Stufen der Anpassung – Erregung und Euphorie, Desintegration, Reintegration, Autonomie und Unabhängigkeit – ausdrückt. Dabei wurde deutlich, dass personale Beziehungen in den unterschiedlichen kontextuellen Bedingungen die Gestaltungsmöglichkeiten einer gelingenden, bereichernden Konvivenz entscheidend beeinflussen.

Der Studientag richtet die Aufmerksamkeit auf konfliktreiche Erfahrungen kultureller Diversität, um sie auf dem Hintergrund zunehmender Pluralität in deutschen Bistümern und Ordensgemeinschaften zu analysieren. Gleichzeitig soll der tiefgreifende Wandel als Herausforderung aufgegriffen werden, Theorie und Praxis des Umgangs mit kultureller Diversität kritisch zu analysieren und an einer Alternativen der Gestaltung weltkirchlichen Miteinanders zu arbeiten. Denn Denken heißt

hier, Verantwortung übernehmen; genauer gesagt, Mitverantwortung. Denn wir sind von diesem Wandel mit betroffen und herausgefordert unseren Ort als kirchliche Einrichtungen und Organisationen in der sich neu konfigurierenden Kartographie der Weltkirche zu finden.

Interkulturalität – Kontext der Kirche und Kontext der Welt

Interkulturalität ist nicht nur ein Kontext der Kirche, sondern auch ein Kontext der Welt. Die wechselseitige Abhängigkeit und Vernetzung, der wir auf allen Ebenen des Zusammenlebens begegnen, verweisen uns auf die enge Verbindung unter den Lebenssystemen, den verschiedenen Gesellschaften, Kulturen und Geschichten. Alles hat mit allem zu tun. Wir leben in einer unendlichen Vielfalt von untereinander verbundenen Welten, in einem Pluriversum. Wäre da nicht die wechselseitige Interaktion die beste Weise zu handeln, wie Diarmuid O’Murchu, ein irischer Theologe, suggeriert, um sogleich hinzuzufügen: „Es ist sehr selten, dass diese Interaktion sich vollumfänglich in Gerechtigkeit und Gleichheit und mit der geschuldeten Anerkennung der Diversität von Talenten, die wir als menschliche Gattung haben, die auf dem Planeten Erde lebt und kosmisch ist, verwirklicht.“¹

Ich möchte an diese Analyse von O’Murchu anknüpfen und die folgende These aufstellen: In einer von kultureller Pluralität geprägten Welt kommt der ganzen Kirche die prophetische Aufgabe zu, der pluralen Welt exemplarische Neuentwürfe dieses gemeinsamen Lebens zu bieten. Mit anderen Worten: sie muss sichtbare und zielführende

Wege sowie tragfähige Brücken zur Kommunikation und zur wechselseitigen Beziehung anlegen. Dazu scheint es notwendig, den Wert der Diversität als menschliches, kulturelles und theologisches Element zu entdecken. Denn ein interkulturelles Miteinander in der Weltkirche setzt ein neues Verständnis von Universalität voraus; die Vision einer Universalität, die die kulturelle Diversität nicht ausgrenzt, sondern gerade in ihr zum Leuchten bringt. Ich möchte Sie mit meinem Beitrag ermutigen, interkulturelle Wege zu beschreiten und auf diese Weise die Diversität und die Differenzen als konstitutiven Teil unseres Lebens in der Kirche und als Kirche zu sehen.

Von der pluralen Wirklichkeit zu ihrer Vernetzung: fünf Modelle

Wie ist die faktische kulturelle Diversität in der Kirche aufzunehmen? Wie kommen wir von einer vielfältigen und pluralen Wahrnehmung der Wirklichkeit zu ihrer angestrebten Vernetzung? Es gibt zahlreiche interdisziplinäre Modelle, an denen wir uns orientieren können. Fünf davon werde ich kurz skizzieren, die uns zu einer kritischen Analyse unseres Umgangs mit kultureller Diversität in den personalen Beziehungen, aber vor allem auch auf struktureller Ebene anleiten. Gleichzeitig dienen sie mir als Kontrastfolie für den Entwurf des interkulturellen Modells, das ich Ihnen vorlegen möchte.

Das *Modell der Trennung* oder „Ghettoisierung“ spiegelt die Beziehung zwischen einer Mehrheits- und einer Minderheitskultur. Dabei betont die Mehrheitskultur die Achtung der Ver-

schiedenheit kultureller Identitäten, bleibt jedoch sorgfältig auf eine klare Trennung der Kulturen bedacht und stützt diese auch durch politische Maßnahmen ab. Kulturelle Grenzen und die Exklusivität der eigenen Identität haben in diesem Modell einen hohen Stellenwert und prägen Vorstellungen, Verhaltensweisen und den Horizont der Wahrnehmung. Äußere ethnisch-kulturelle Unterscheidungsmerkmale dienen dazu, diese Trennung sichtbar und kontrollierbar zu machen. Sie wird notfalls auch mit Gewalt durchgesetzt, um jeden Versuch einer Infragestellung der Grenzziehung zwischen den Kulturen oder der Identität der Mehrheitskultur durch die Minderheitskultur abzuwehren.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Eng mit dem vorigen Modell verbunden ist das *monokulturell-assimilatorische Modell*: Vertreter dieses ethnozentrischen Modells betonen die Notwendigkeit einer vorherrschenden Leitkultur und verfolgen die Akkulturation aller Minderheitskulturen. Sie schließen nämlich die Möglichkeit eines Zusammenlebens verschiedener Kulturen aus und deuten Differenzen als Defizit und Bedrohung für den Zusammenhalt der Gruppe. Ihr Ideal ist die Homogenität, innerhalb der eigenen Gruppe, aber auch in umfassenderen Kontexten. Auch in diesem Modell werden etwaige Impulse vonseiten anderer Kulturen zur

selbstkritischen Überprüfung der Leitkultur ausgeblendet.

Zwei entgegengesetzte Weisen des Umgangs mit kultureller Diversität stellen das *plurale Modell* und das *monolithische Modell* dar. Das plurale Modell betont die Anerkennung kultureller Pluralität und individueller Differenzen und bemüht sich um die Sicherstellung von Chancengleichheit und Machtteilung. Als liberale Konzeption, verteidigt dieses Modell ein individuelles Recht auf Differenz. Zudem fördert es die wechselseitigen Beziehungen der Subjekte und das Erleben der eigenen Identität. Jede Hierarchisierung der Werte weist es hingegen prinzipiell zurück und verlagert die Bewältigung interkultureller Konflikte auf die zwischenmenschliche Ebene.

Im Unterschied dazu geht das monolithische Modell von einer im Voraus zugewiesenen, statischen Idee von Universalität aus, die im Allgemeinen ein Widerschein des Bildes, der Position und der Leitlinien der vorherrschenden (nicht notwendig der Mehrheit dieser) Gruppe oder Kultur darstellt. Die beschriebene Universalität ist infolgedessen kein Feld, auf dem sich alle Kulturen versammelt sehen können. Es steht nur bestimmten Kulturen offen, während es andere ausgrenzt. Infolge der Dominanz der Vision und Praxis einer einzigen Kultur bleibt die Anerkennung kultureller Diversität aus. Gleichzeitig zeigt sich das Fehlen von Dialog in einer Reihe von offenen und verdeckten Konflikten.

Als Gegenmodell zum liberalen System versteht sich das *komunitaristisch-kollektivistische Modell*. Es ist charakterisiert durch eine starke Betonung gemeinschaftlicher Identität und der

eigenen Tradition, selbst um den Preis der Isolierung von der sozialen und politischen Welt. Die grundlegende Problematik dieses Modells besteht in der Dichotomie zwischen dem Bedürfnis jedes Individuums nach konkreter Gemeinschaft und dem Imperativ, den Interessen einer solchen Gemeinschaft bedingungslos zu dienen. Daher rührt die Gefahr, Identitäten und Kulturen zu leugnen, die Kreativität des Einzelnen zu ersticken und charismatische Führerschaften oder die Herrschaft der Mehrheit zu fördern.

Die skizzierten Modelle enthalten verschiedene Brennpunkte und Strategien für den Umgang mit kultureller Diversität, die uns bei einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit unserer Art und Weise, mit kultureller Differenz umzugehen, leiten können. Der Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft macht die unaufhebbare Spannung deutlich, die zwischen den beiden Prinzipien – Gerechtigkeit und Gleichheit – besteht, an denen sich unser Handeln orientiert.

Einen Weg der Vermittlung zwischen verschiedenen Kulturen eröffnet das *Modell der Interkulturalität*. Ausgehend von der Anerkennung des kulturellen Pluralismus und einer Haltung des Respekts gegenüber den Mitgliedern anderer Kulturen und deren Identität sind Vertreter dieses Modells bereit und gewillt, die Strukturen und Inhalte zu modifizieren, die Ausdruck einer ideologischen Vorherrschaft oder der Ungleichheit sind. Sie bemühen sich, die Mitglieder anderer Kulturen von ihren kulturellen Modellen her zu entdecken und mit ihnen signifikante, respektvolle und solidarische Beziehungen zu knüpfen.

In diesem Modell soll jede Kultur sich einbringen können. Die relationale Perspektive einer Haltung der Gastfreundschaft bestimmt die Begegnung mit dem Anderen, die offen ist für eine Transformation der Identitäten in der Erfahrung geteilter Konvivenz.

Kulturelle Diversität – strategische Herausforderung oder Chance zur Erneuerung?

Gelingt es uns, interkulturelle Räume – Orte der Begegnung zwischen den Kulturen – zu schaffen? Dies hängt wesentlich davon ab, ob wir uns einfach *von der Diversität tragen lassen*, sie *steuern* oder *führen* wollen.

„Surfen“ bzw. „*sich von der Diversität tragen lassen*“ ist eine kurzsichtige Strategie, die darin besteht, Symptome interkultureller Konflikte einfach zu übersehen oder zu überhören. Aufbrechende Konflikte werden für die Konvivenz nicht fruchtbar gemacht.

„*Diversität steuern*“ ist, im Unterschied dazu, eine pragmatische Strategie. Aus der Einsicht in die kulturelle Diversität und die spezifischen Problematik der einzelnen Minderheitsgruppen entwickelt sie vielfältige Aktivitäten, um Minderheiten in das Zusammenleben einzubeziehen und die Konvivenz zu verbessern. Dies geschieht jedoch, ohne grundlegende Fragen wie die Machtbeziehungen und die Unvereinbarkeit von Werten und Verhaltensweisen zu berühren. Daher besteht die Gefahr, die Exotik kultureller Gruppen zu sehr zu betonen und sie dadurch indirekt in größere Isolation zu treiben.

„*Diversität führen*“ kennzeichnet eine reflexive und kritischere Haltung. Sie macht auf die Notwendigkeit aufmerk-

sam, kulturelle Konflikte sowie die Gefahren des Ethnozentrismus und des Relativismus nicht zu unterschätzen. Vertreter dieser Haltung suchen den Dialog und bemühen sich um ein systematisches Verständnis widerstreitender Positionen in verschiedenen soziokulturellen Kontexten (diatopische Hermeneutik). Gerade kontroverse Aspekte sind ihnen Anlass, Räume der Orientierung zu entwickeln, die zu einem tieferen Verständnis der kulturellen Welten und der Begegnung mit ihnen führen.

Kulturelle Diversität kann unsere Sicht der Welt bereichern. Dies geschieht jedoch nur, wenn wir sie als Chance zu lernen begreifen und in diesen Lernprozess eintreten. Dann wird sie sich zu einem Faktor der Erneuerung und der Kraft entfalten, um kreativ zu arbeiten und neue Erfahrungen zu erahnen und unerhörte theologische Orte.

5. Wege der Annäherung – Wege der Transformation

Bevor wir diesen Lernprozess darstellen, ist es notwendig, uns der kontextuellen Bedingungen zu vergewissern, in denen unser Dialog stattfindet. Ungleiche Machtverhältnisse bestimmen die Beziehung der Kulturen. Denn die weltweite Ausbreitung der europäischen Moderne geht mit einem Prozess zunehmender Marginalisierung von Millionen von Menschen, ja ganzen Völkern und Kulturen von Fortschritt und Entwicklung einher, die von einem Leben in selbstbestimmter Freiheit und unter menschenwürdigen Lebensbedingungen ausgeschlossen werden. Uns für einen Dialog der Kulturen – in der Kirche / in den kirchlichen Instituten und Einrichtungen – einzusetzen, impliziert eine klare

Stellungnahme angesichts der wachsenden Dehumanisierung der Weltentwicklung, aber ebenso einen entschiedenen Einsatz für eine humanisierende Bewältigung der gegenwärtigen Krise in der Begegnung der Kulturen. Die Kernfrage lautet: Wie kann die Erfahrung des Anderen in seiner Andersheit in einen authentischen Weg des Zusammenlebens verwandelt werden?

Interkulturalität ist vor allem eine Erfahrung, aber auch kritische Reflexion über unseren Umgang mit kultureller Diversität und Weg zu einem friedvollen und gerechten Zusammenleben der verschiedenen Kulturen. Sie lässt sich als ein Lernprozess charakterisieren, der drei einander wechselseitig ergänzende Schritte umfasst:

Ein erster Schritt besteht darin, unsere Wahrnehmung für die kulturelle Diversität zu schärfen. Dabei geht es nicht um eine Annäherung von außen, gleichsam aus der Perspektive eines neutralen Beobachters, sondern darum, uns selbst in der kulturellen Diversität zu entdecken. Zu diesem Zweck möchte ich eine Anregung von Amin Maalouf² an Sie weitergeben. Er schlägt vor, unsere eigene Identität zu überprüfen, indem wir nach den vielfältigen kulturellen Zugehörigkeiten fragen, aus denen sie sich im Laufe des Lebens organisch entwickelt und als einzigartige Identität herausgebildet hat.

Die Erinnerung an diese Zugehörigkeiten gewährt uns nämlich Einblick in das spannungsreiche Verhältnis kultureller Zugehörigkeiten und sensibilisiert uns dadurch für den Umgang mit kultureller Diversität. Wir werden offener für einen Dialog mit der Vielfalt an eigenen Zugehörigkeiten, aber auch mit denjenigen der anderen. Gleichzeitig wird

uns die Ambivalenz kultureller Identität stärker bewusst: Sie ist unser „Tor zur Welt“, aber sie versperrt uns auch die Begegnung mit dem Anderen, wenn wir unsere perspektivische und immer nur unvollständige Wahrnehmung des Anderen mit der Identität des Anderen gleichsetzen.

Ein zweiter Schritt zielt darauf ab, unseren Blick, mit dem wir die Anderen sehen zu überprüfen. Dies setzt zweierlei voraus: zum einen die Bereitschaft, die eigene Betrachtungsweise der Wirklichkeit als partiellen Zugang zur Wirklichkeit zu sehen, die wesentlich der Ergänzung durch andere Perspektiven bedarf; und zum anderen den Willen, unseren kulturell geprägten Blick – das heißt, unsere kulturellen Voraussetzungen, Werte und Weltanschauungen – sowie deren Folgen für unsere Beziehungen zu den Anderen kritisch zu analysieren. Das ist nötig, um die eigenen Vorurteile und diskriminierende Verhaltensweisen, die immer Ausdruck von Machtbeziehungen sind, zu dekonstruieren. Denn erst so werden wir fähig, die Wirklichkeit und die Anderen neu zu sehen und eine Welt mit der Vision des Anderen und seiner Symbole zu denken.

Diese Dynamik der interkulturellen Begegnung, die im Ineinandergreifen der beiden eben skizzierten Schritte des Lernprozesses entsteht, übt uns ein in eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit. Nach Freire „können wir das erkennen, was wir erkennen, wenn wir hinter unsere Erfahrungen und Schlüsselerlebnisse zurückgehen“. Und er fügt sogleich hinzu: „ Je fähiger wir sind, zu entdecken, warum wir das sind, was wir sind, desto eher wird es uns möglich sein zu verstehen, warum die Wirklichkeit so ist, wie sie ist.“³

Der *dritte Schritt* bezeichnet einen entscheidenden Perspektivenwechsel: wir sind bereit, uns in der Wahrnehmung der Anderen zu sehen. Besonders hilfreich ist es, wenn jemand aus einer anderen Kultur diesen Dienst übernimmt und uns mit seinem „Bild“ von uns konfrontiert. Lassen wir dieses „Bild“ an uns heran, so hat ein heilsamer und befreiender Transformationsprozess bereits begonnen. Denn im Blick des Anderen entdecken wir weitere Dimensionen unserer Existenz, lernen wir, kulturell geprägte Verhaltensweisen und Haltungen zu relativieren und erfahren wir vor allem, dass wir auf die Ergänzung durch die Anderen angewiesen sind. Und wenn wir uns an das Verständnis eines Paradigmenwechsels halten, das behauptet, dass „niemand sich ändert, der nicht sieht“, werden wir beginnen, an einer bedeutsamen Wende zu arbeiten.

-
- 1 Diarmuid O'Murchu, *Rehacer la vida religiosa*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 2001, p. 28.
 - 2 cf dazu Amin Maalouf, *Mörderische Identitäten*. [Aus dem Französischen von Christian Hansen], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 (Edition Suhrkamp 2159), besonders p. 24.
 - 3 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI, 1974, p. 44. [Übersetzung aus dem Spanischen Originaltext].

» In einer von kultureller Pluralität
geprägten Welt kommt der Kirche
die prophetische Aufgabe zu,
der pluralen Welt
exemplarische Neuentwürfe dieses
gemeinsamen Lebens zu bieten.«

Helene Büchel

Michael Hippler

Zusammenarbeit mit Afrika

aus der Sicht des Bischöflichen Hilfswerks Misereor

Einleitung

Ich möchte meinen Vortrag damit beginnen, meinen großen Respekt vor der pastoralen Leistung und entwicklungspolitischen Erfolgen der Ordensgemeinschaften in Afrika zu bezeugen. Viele Institutionen aus der Gründungsphase der Mission gehören heute noch zu Partnern von Misereor, so z.B. INADES Formation, die panafrikanische Bildungsinstitution die von Jesuiten gegründet wurde, Krankenstationen der Benediktinerinnen in Namibia, berufliche Ausbildungsstätten der Salesianer oder Pallottiner, usw. Es ist ebenfalls ein Erfolg der Mission, dass es aus heutiger Sicht in vielen Ländern gelungen ist, eine autochthone Kirche mit über 500 eigenständigen Diözesen zu gründen. Auch die Kongregationen haben einen intensiven Prozess der eigenständigen Provinzbildung eingeleitet.

Info

Michael Hippler ist Leiter der Abteilung Afrika und Naher Osten des Bischöflichen Hilfswerks Misereor. Der hier dokumentierte Vortrag wurde im Rahmen der Sitzung des DKMR-Vergabeausschusses 2008 gehalten.

Meine Aufgabe heute ist fast unmöglich, da die Situation Afrikas weder in der kurzen Zeit darstellbar ist, noch dies überhaupt pauschal sinnvoll ist. 850 Millionen Menschen in 54 Ländern leben in einer Vielzahl von Völkern, Sprachen, Öko- und Klimazonen sowie

in einer unübersehbaren Zahl von Sozial- und politischen Systemen. Deswegen ist die Analyse durch Länder- oder regionale Beschreibungen zu ergänzen. Falls ich deswegen zu abstrakt bleibe, bitte ich das zu entschuldigen.

Ich stelle thesenartig nur einige Entwicklungen dar, die zu Herausforderungen für eine Großzahl der afrikanischen Gesellschaften und damit auch für die kirchliche Entwicklungsarbeit werden und voraussehbar die Situation der Ärmsten zementieren:

Herausforderungen

In fast allen Ländern wird die Kluft zwischen den Armen und einer kleinen Schicht einer immer reicher werdenden Bevölkerungsgruppe größer. Die Konsequenz sind sich verschärfende Verteilungskonflikte. Beispiel Kenia: Die Konflikte nach den letzten Wahlen lassen sich sehr gut als Reaktion der Slumbewohner und anderer benachteiligter Gruppen gegen das Establishment interpretieren. Die Erfolge des neuen Ministerpräsidenten Odinga sind auch deswegen zustande gekommen, weil er nicht zu den „alten Familien“ wie Moi, Kenyatta und Kibaki gehört.

Die Mehrheit der Bevölkerung Afrikas ist jung und sucht nach Perspektiven. Zwischen 50 und 60% der Menschen sind jünger als 25 Jahre. Beispiel Südafrika: Jedes Jahr kommen ca. 500.000 Jugendliche aus den Schulen. Nur 50% finden eine Beschäftigung oder weiterführende Ausbildungen. Trotz positiver

Zahlen im Hinblick auf die Schaffung von Arbeitsplätzen bleibt ein großer Teil der Jugendlichen an der Peripherie der Gesellschaft.

Fortgesetzte Armut, politische Konflikte und Bürgerkriege sowie zunehmende ökologische Bedrohungen (auch im Zuge des Klimawandels) treiben Menschen zur Suche nach anderen Verbleibsorten mit der Folge von Urbanisierung, Überbeanspruchung von Ressourcen und Problemen zunehmender Xenophobie. Unsicherheit in sich wandelnden Gesellschaften, ökonomische Krisen, Kampf der Traditionen mit modernen Einflüssen führen bei einer verunsicherten Bevölkerung ohne Zugang zu moderierenden Medien zu einer Suche nach Identität in ethnischer oder religiöser Herkunft. Diese Suche wird in Konflikten leicht instrumentalisiert und führt zur Verschärfung oder sogar Internationalisierung dieser Konflikte.

Beispiele: Somalia und Islamisierung, Äthiopien und der Ogadenkonflikt, Konflikte innerhalb des Südsudans zwischen Sande und Dinka, u.v.m.

Die neuen Rohstoffbooms führen zu einer Zementierung der Rolle als Rohstoffexporteur und schafft abhängige eindimensionale Ökonomien, Beispiele sind Angola und Nigeria. Horrende Gewinnaussichten führen zu Korruption und Machtgelüsten. Sie verschärfen gesellschaftliche Konflikte, etwa im Tschad, Angola, Nigeria u.a. Rohstoffarme Länder verarmen dagegen durch teurere Energieimporte.

Die Gestaltung von Demokratien ist äußerst mühsam und die Eliten sind nur selten bereit, ihre Macht zu teilen. Neue Gruppen sind eher an der Nachfolge in der Ressourcenkontrolle interessiert, denn an Kontrolle ihrer Macht. Korrup-

tion und schlechte Regierungsführung sind daher von unseren Partnern die häufigst genannten Gründe für schlechte Entwicklung. Die Einforderung von Transparenz und Rechenschaftslegung kommt in manchen Ländern noch immer einer Gefährdung von Leib und Leben sehr nahe. Deswegen sind internationale Initiativen wie EITI (Extractives Industries Transparency Initiative) zur Förderung der Transparenz sehr wichtig. Dies sind nur einige der strukturellen Herausforderungen. Nicht zu verharmlosen sind die bereits bekannten Probleme wie die nach wie vor bestehende Aids-Pandemie und der für Arme häufig fehlenden Zugang zu wichtigen Grundbedürfnissen wie Wasser, Bildung und Gesundheit.

Akteure

Hinzu kommt eine veränderte Landschaft der Akteure und Handlungsstränge, die ihre Auswirkungen bis auf Dorfebene entwickeln: Viele Länder haben eine Dezentralisierung ihrer Verwaltungen durchgeführt, so etwa Tschad, Mali, Südafrika und Mosambik. Leider verfügen diese basisnäheren Strukturen weder über das genügend ausgebildete Personal, noch über ausreichende Finanzen, bieten aber eine Chance für lokal basierte Demokratie und das Einbringen von kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Interessen etwa zur Gestaltung lokaler Entwicklungspläne.

Internationale Hilfe wird mehr und mehr auch nichtstaatlichen Akteuren zugänglich z.B. der Global Fund for the Combat against AIDS, Malaria and Tuberculosis. Dieser Fond ist an der Zusammenarbeit mit kirchlichen Insti-

tutionen interessiert. Andere Fonds be-
treffen Mittel der Weltbank, der African
Development Bank etc. Der Zugang zu
diesen Mitteln erfolgt in der Regel über
nationale Netzwerke und benötigt Min-
deststandards an Administration und
Berichterstattung. Ebenfalls neu sind
die gewaltigen Fonds von Bill Gates und
anderen, deren weltanschauliche Rich-
tung jedoch geprüft werden muss. Für
die Staaten selbst sind China, Indien,
Malaysia und Brasilien neue Akteure,
die interessante Wirtschaftskooperati-
onen und auch Kredite anbieten. Es wird
dadurch insgesamt leichter, den kodex-
gebundenen Dialog mit OECD-Ländern
zu umgehen. Umso wichtiger wird die
Rolle der Zivilgesellschaft in der Gestal-
tung der wirtschaftlichen, sozialen und
politischen Rahmenbedingungen.

Kirchliche Entwicklungs- zusammenarbeit

Wie erleben wir als Misereor die kirch-
liche Entwicklungszusammenarbeit in
Afrika zur Zeit? Sind unsere Partner auf
die oben genannten Herausforderungen
eingestellt? Erfreulicherweise hat ein
Teil der zweiten und dritten Generation
der afrikanischen Bischöfe erkannt, dass
eine professionelle Entwicklungsarbeit
für die Kirchen zentraler Auftrag ist
und dafür entsprechende Sozialstruk-
turen eingerichtet (Entwicklungsbüros,
Caritas, Erziehungs-, Gesundheits- und
J+P Kommissionen). Viele Missionare
haben diese Strukturen mit aufgebaut.
Hier sollte die Koordination der lokalen
Projekte stattfinden. Viele dieser Büros
beschweren sich über mangelnde Ko-
operationsbereitschaft von Pfarreien
und Orden. In Äthiopien erledigen diese
Büros z.Zt. die gesamte Berichtspflicht

aller Projekte gegenüber den Behörden,
inkl. der Kongregationen.

Politisch gesehen versucht die Orts-
kirche ihre Anliegen entweder selbst
durch die Konferenz der Bischöfe (z.B.
Hirtenbriefe), ihre parlamentarischen
Verbindungsbüros (Simbabwe, Malawi,
Südafrika) bzw. über die J+P Strukturen
zu vermitteln. Allerdings beschränkt
sich dies häufig auf direkt die Kirche
betreffende Gesetze und Bestimmungen.
Nicht immer sind auch gesellschaftlich
relevante Fragestellungen im Blick. So
hat es die kenianische Kirche versäumt,
sich an der Reform des Gesundheits-
sektors zu beteiligen und hat deswegen
heute Schwierigkeiten bei der Finanzie-
rung für die kirchlichen Einrichtungen.
In Kamerun dagegen beteiligt sich die
Kirche direkt mit Vorschlägen an der
Gesetzgebung etwa zum Thema Wahl-
recht. Die katholische Kirche ist Sitz des
Netzwerkes für die Umwandlung von
ehemaligen Entschuldungsgeldern in
Bildungsinitiativen (PRSP Programm).
Bischof Bemile aus Ghana ist bisher der
einzige Bischof in Afrika, der sich in
dem NEPAD Programm der Regierungen
engagiert. Auf internationaler Ebene ist
die Kirche trotz ihrer regionalen Bi-
schofskonferenzen und der panafrikani-
schen SECAM noch wenig vernetzt. Eine
erste Initiative beginnt jetzt im Bereich
der Erstellung von Mindestwarenkörben
für die Grundbedürfniserfüllung (Basic
Needs Basket), um auf die Armutssi-
tuation hinzuweisen – eine Initiative
der Jesuiten in Sambia. In Themen der
Handelsfragen, wie zu EPA's, Migration,
Klimawandel, internationale Architek-
tur der Entwicklungszusammenarbeit
sind unsere Partner bisher nicht mit
eigenen Stellungnahmen aufgetreten.
Häufig ist Misereor im Rahmen von Se-

minaren und Begegnungen in der Rolle, die Partner auf die Bedeutung und die Auswirkungen dieser Themen für ihre Länder aufmerksam zu machen.

Politische Marginalisierung wie aber auch die Gefahr der Instrumentalisierung durch Staatspräsidenten sowie innere Spaltungen und eine stärkere Konzentration auf die Pastoralarbeit sind hierfür einige Gründe. Das führt auch dazu, dass man die Möglichkeit einer Finanzierung durch staatliche Fonds nicht genügend wahrnimmt. Im Sinne des Subsidiaritätsprinzips ist das nicht sinnvoll und nachhaltig.

Eine Einforderung von guter Regierungsführung und Rechenschaftslegung ist natürlich für die Kirchen sehr wichtig. Eine Vielzahl von regionalen Konferenzen hat deswegen das Thema zu einem Schwerpunkt gemacht und sich dabei auch selbst kritisch unter die Lupe genommen, da nur bei eigener Rechtschaffenheit die Forderung an die Regierung auch authentisch wirkt.

Empfehlungen für die Zukunft

Empfehlungen für die Zukunft einer gemeinsam gestalteten kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit: Es gilt der alte Slogan: „Global Denken und lokal Handeln!“ D.h. für die Missionare vor Ort ist die Schaffung von Zugängen zu sozialen Diensten, die Förderung von Gruppierungen, die später die ethisch und fachlich orientierte Zivilgesellschaft bilden, genau so wichtig wie die Arbeit in und mit Netzwerken, Lobbygruppen und Interessensvertretungen, die sich um die Gestaltung der nationalen Rahmenbedingungen kümmern. Nach Möglichkeit sollte die Finanzierung durch örtliche Quellen

bevorzugt werden, um eine nachhaltige Finanzierung von Diensten sicher zu stellen. Die Einrichtung von sogenannten Basket Funds durch die EU für viele afrikanische Länder sollte dafür bessere Bedingungen liefern.

Autoreninfo

Siehe gedruckte Ausgabe.

Wie Kardinal Frings in der Gründungsrede von Misereor sagte, ist es effektiver, die Rentenreform mitzugestalten als viele einzelne Altenheime zu bauen. Dies sollte nicht als Absage an wichtige Altenheime sein, aber es geht darum, dass wir unsere von Gott gegebenen Talente besser nutzen können, wenn es gelingt die Systeme nachhaltig zugunsten der Ärmsten zu verändern. An dieser Nahtstelle von Entwicklung arbeitet Misereor mit vielen Ortskirchen zusammen, ohne den Bezug zu einzelnen Basisinitiativen zu verlieren.

Neben der Arbeit vor Ort ist es für die Kongregationen aber genau so wichtig, die Erfahrungen aus der Arbeit bei uns in Deutschland zu spiegeln und das Verständnis für internationale Zusammenhänge zu verbessern. Das Eintreten für die Verbesserung der internationalen Kooperation ist ein unverzichtbares Element der kirchlichen Entwicklungsarbeit. In diesem Sinne verstehen und unterstützen wir bei Misereor auch die Initiative des von den Kongregationen getragenen Netzwerkes Afrika Deutschland (NAD).

Aus dem Vatikan

Papst beruft 14 neue Berater in die Kleruskongregation

Papst Benedikt XVI. hat zur Jahreswende 14 neue Konsultoren in die Päpstliche Kongregation für den Klerus berufen – unter ihnen fünf Ordensmänner. Alle arbeiten als Dozenten für Kirchenrecht an verschiedenen Päpstlichen Hochschulen in Rom: die Franziskanerpatres, Prof. David Maria Jaeger O.F.M und P. Moacyr Malaquias Junior O.F.M. unterrichten an der Päpstlichen Hochschule "Antonianum", der Jesuit P. James Conn S.J. an der Gregoriana, der Salesianerpater P. Enrico dal Covolo SDB am Salesianum und der Dominikanerpater Jan Sliwa OP am Angelicum. Aus dem deutschsprachigen Raum wurden die Diözesanpriester Dr. Christoph Ohly (Köln) und Martin Grichting (Chur) berufen. Insgesamt umfasst nach der Neuberufung der Beraterstab der Kleruskongregation 45 Personen.

(kna/zenit)

Einhundert Jahre Religiosenkongregation

Im Zuge ihrer Vollversammlung hat die Religiosenkongregation am 20. November 2008 ihr einhundertjähriges Bestehen begangen. Papst Pius X. (1903-1914) hatte die Kurienbehörde am 29. Juni 1908 ins Leben gerufen. Nach Worten von Papst Benedikt XVI. sollen

Klöster „spirituelle Oasen“ der gegenwärtigen Zeit sein. Mit ihrer Suche nach Gott erfüllten die monastischen Mönche und Nonnen eine Aufgabe für das Wohl der ganzen Kirche, sagte er im Rahmen einer Audienz für die Mitglieder der Kongregation im Vatikan. Mit seiner radikalen Ausrichtung am Evangelium werde das Mönchtum für alle Formen religiösen Lebens zur „Erinnerung an das, was wesentlich ist und Vorrang in jedem Leben eines Getauften hat: Christus suchen und nichts seiner Liebe vorziehen“, so der Papst.

Papst gibt Weg zur Seligsprechung des Barmherzigen Bruders Eustachius Kugler frei

Papst Benedikt XVI. hat am 17. Januar 2009 die Anerkennung eines Wunders ratifiziert, das auf die Fürsprache des Barmherzigen Bruders Eustachius Kugler (1867–1946) zurückgeführt wird. Damit kann der Orden in Zusammenarbeit mit der Diözese Regensburg offiziell beginnen, die Seligsprechungsfeier vorzubereiten. Die Seligsprechung wird voraussichtlich im Laufe des Jahres 2009 in Regensburg stattfinden. Eustachius Kugler, geboren 1867 in Neuhaus bei Nittenau (Oberpfalz) trat mit 26 Jahren in die Gemeinschaft der Barmherzigen Brüder (München) ein. Nach Jahren des Dienstes als Prior in verschiedenen Einrichtungen der Barmherzigen Brü-

der wurde ihm 1925 die Leitung der bayerischen Ordensprovinz anvertraut. Das Amt als Provinzial hatte er bis zu seinem Tod 1946 inne. Er starb im Ruf der Heiligkeit. Seine sterblichen Überreste ruhen in einer Seitenkapelle der von ihm erbauten Krankenhauskirche St. Pius in Regensburg. (pm)

Deutscher Franziskaner wird Bischof in Brasilien

P. Johannes Bahlmann OFM (48), Franziskaner aus dem niedersächsischen Visbek, wird neuer Bischof in Obidos im brasilianischen Bundesstaat Para am Amazonas. Das wurde am 28. Januar 2009 im Vatikan bekanntgegeben. P. Johannes lebt seit 1983 in Brasilien und engagiert sich in verschiedenen Sozialprojekten seines Ordens. Bahlmann wurde 1960 in Visbek in Süddoldenburg geboren. Er machte unter anderem eine Ausbildung zum Landwirt und Agraringenieur. 1997 wurde er in Münster zum Priester geweiht. (kna)

Papst besucht Montecassino und San Giovanni Rotondo

Papst Benedikt XVI. plant für den 24. Mai 2009 eine Reise in die Abtei Montecassino. Das meldete Mitte Dezember 2008 die in Mailand erscheinende Tageszeitung „Avvenire“ unter Berufung auf den Abt des mittelitalienischen Benediktinerklosters, Pietro Vittorelli. Der Papst werde dabei auch den nahe gelegenen polnischen Soldatenfriedhof besuchen und der Gefallenen der Schlacht um Montecassino im Zweiten Weltkrieg gedenken. Bei Kämpfen um das festungsähnliche Kloster zwischen der deutschen Wehrmacht und den auf

Rom vorrückenden Alliierten kamen im Lauf von vier Monaten im Frühjahr 1944 über 70.000 Soldaten ums Leben. Bis zur Zerstörung im Zweiten Weltkrieg war die Gründung Benedikts von Nursia eines der bedeutendsten monastischen Zentren Europas. Wie „Avvenire“ weiter berichtete, unternimmt Benedikt XVI. am 21. Juni eine Wallfahrt zum Grab des Kapuzinerpaters Pio von Pietrelcina (1887-1968). (kna)

Rund 61.000 katholische Ordensleute leben im Kloster

Von knapp einer Million katholischer Ordensleute weltweit leben rund 61.000 in monastischen und kontemplativen Klöstern. 48.500 Ordensfrauen wohnten in über 3.500 Klöstern, zwei Drittel davon in Europa, meldete Radio Vatikan am 19. November 2008 unter Berufung auf die Religiosenkongregation. Die Zahl der in Klausur lebenden Frauen sei leicht rückläufig, auch wenn es in Asien, Afrika und Teilen Lateinamerikas wachsende Gemeinschaften und Neugründungen gebe. An Mönchen zählt die katholische Kirche demnach aktuell 12.800. Die Zahl der katholischen Ordensleute insgesamt gibt der Vatikan mit rund 945.000 an. (rv/kna)

Papst an Ordensleute: Mission für Gott und den Mitmenschen

Papst Benedikt XVI. erinnert die Ordensleute an ihren Dienst und ihre Mission für Gott und für die Mitmenschen. Die Verpflichtung zu den drei Gelübden von Armut, Keuschheit und Gehorsam solle die Ordensleute ganz frei für ihr konkrete Solidarität mit dem Bedürftigen machen, sagte das Kirchenober-

haupt am 2. Februar, Fest Maria Lichtmess und Tag des geweihten Lebens im Petersdom. Gerade der Wert der Keuschheit wirke heute oft wenig zeitgemäß, aber er ermögliche eine größere Freiheit gegenüber dem Mitmenschen. Die Messe für die Ordensleute wurde vom Präfekten der Ordenskongregation, Kardinal Franc Rode gefeiert. Benedikt XVI. kam zum Ende der Messe hinzu und wandte sich mit einer kurzen Ansprache an die versammelten mehreren tausend Teilnehmer. (kna)

Jesuit Haight beugt sich Vatikan-Sanktionen

Der von der vatikanischen Glaubenskongregation gemäßregelte US-Jesuit Roger Haight befolgt die Sanktionen und verzichtet vorerst auf seine Lehr- und Publikationstätigkeit. Das teilte Mitte Januar 2009 der Sprecher des Jesuiten-Generalats in Rom, Giuseppe Bellucci, mit. Der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) sagte Bellucci auf Anfrage, der Orden sehe in dem vatikanischen Lehrverfahren gegen Haight keine Gefahr einer Eskalation. Weder die Jesuiten noch die römische Glaubenskongregation wollten „einen Krieg veranstalten“. Alle Beteiligten seien um eine Klärung der Situation bemüht, so der Sprecher. Haight selbst, bei dem einzelne christologische Aussagen von der Lehrbehörde beanstandet worden waren, zeige sich offen für eine konstruktive Lösung. Die Glaubenskongregation hatte zuletzt das bereits früher verhängte eingeschränkte Lehrverbot für Haight ausgeweitet. Dem 72-Jährigen wurden auch neue Publikationen untersagt. Anlass der theologischen Auseinandersetzung sind

Kernaussagen in Hights Buch „Jesus: Symbol of God“ aus dem Jahre 2000. Dabei geht es um Ansichten des Theologen zur Göttlichkeit und Auferstehung Jesu, zur Dreifaltigkeit und zur Frage des Heils für Nicht-Christen. Das Werk beinhaltet nach Auffassung der Glaubenskongregation schwere lehrmäßige Irrtümer. Unterdessen untersucht nach Auskunft des Jesuiten-Sprechers eine Theologenkommission des Ordens das beanstandete Werk. Deren drei Mitglieder seien von Jesuitengeneral Adolfo Nicolas ernannt und von der Glaubenskongregation gebilligt. Zur voraussichtlichen Dauer der Prüfung wollte Bellucci keine Angaben machen. Bis ein Gutachten erstellt und von der Kongregation bewertet worden sei, habe Haight mit keinen weiteren Sanktionen zu rechnen. Die jetzige Maßnahme war die zweite offizielle Lehrbeanstandung des Vatikan unter Benedikt XVI., der die Glaubenskongregation vor seiner Papstwahl über zwei Jahrzehnte leitete. (kna)

Neuer Chefredakteur für deutsche Sektion von Radio Vatikan

Die deutsche Sektion von Radio Vatikan bekommt zum 1. Oktober 2009 mit P. Bernd Hagenkord SJ einen neuen Chefredakteur. Hagenkord, geboren 1968, ist seit 1992 Mitglied des Jesuitenordens. Er ist derzeit in Hamburg Jugendseelsorger und Geistlicher Leiter der KSJ. Sein Vorgänger, P. Eberhard von Gemmingen SJ, hat die deutschsprachige Abteilung des Päpstlichen Radiosenders knapp drei Jahrzehnte geleitet. Er wird ab 2010 als Nachfolger von P. Eugen Hillengass SJ die „Spendenzentrale“ der deutschen Jesuiten leiten. (rv)

Aus der Weltkirche

Türkei/Deutschland

Am 4. Februar 2008 hat sich die Deutsche Bischofskonferenz zur Situation des syrisch-orthodoxen Klosters Mor Gabriel und zu Übergriffen und Anfeindungen gegen syrisch-orthodoxe Christen in ihren historischen Siedlungsgebieten im Südosten der Türkei geäußert. Das vor über 1600 Jahren gegründete Kloster Mor Gabriel ist im Zusammenhang mit der 2008 erfolgten Landvermessung in der Region in Bedrängnis geraten. Bei den Vermessungsarbeiten sind – entgegen den gesetzlichen Bestimmungen – die 1938 amtlich festgelegten Grenzen zwischen dem Kloster und drei benachbarten Dörfern zu Ungunsten des Klosters außer Acht gelassen worden. Dies hat zur Folge, dass die widerrechtliche Inbesitznahme von Teilen des klösterlichen Grundbesitzes durch Bauern der benachbarten Dörfer amtlich anerkannt wurde. Weil es für die betroffenen Dörfer noch keine Grundbücher gibt, droht dem Kloster dadurch der Verlust eines beträchtlichen Teils seiner Liegenschaften. Zudem haben die Vorsteher dieser Dörfer gegen Bischof Aktaş, Abt von Mor Gabriel, ein Strafverfahren angestrengt. Die Staatsanwaltschaft wirft dem Bischof vor, das Kloster habe sich Waldgebiete angeeignet. Waldgebiete sind in der Türkei grundsätzlich in Staatsbesitz. Die Staatsanwaltschaft stützt sich dabei auf Luftaufnahmen von 1956, mit deren Hilfe die Grenzen von Forstgebieten bestimmt wurden. Das strittige Gebiet ist seit Jahrhunderten im Besitz des Klosters und wird derzeit als Brachland genutzt. Der Sekretär der Deutschen

Bischofskonferenz, Pater Dr. Hans Langendörfer SJ, erklärt hierzu:

„Das 397 gegründete Kloster Mor Gabriel dient der syrisch-orthodoxen Kirche in der Türkei seit 1995, als sein Abt zum Bischof gewählt wurde, als Bischofssitz. Die Schule dieses Klosters hat in seiner langen Geschichte vier Patriarchen, einen Katholikos und 84 Bischöfe ausgebildet. Allein daran kann man die große Bedeutung ermessen, die das Kloster nicht nur für die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei, sondern auch für die Christen aus der Türkei hat, die in Deutschland und anderen Ländern Europas Zuflucht gefunden haben.

Mit Erleichterung haben wir erfahren, dass die zuständige Staatsanwaltschaft gegen Bischof Aktaş nicht so unglaubliche Anschuldigungen erhoben hat, wonach es Missionsarbeit unter Ausnutzung von Kindern oder illegale Erziehungseinrichtungen gebe. Anlass zu größter Sorge aber geben die faktische Anerkennung illegaler Besitznahme von klösterlichem Grundeigentum und mehr noch der von der Staatsanwaltschaft zur Anklage gebrachte Schuldvorwurf, das Kloster habe sich Waldgebiet angeeignet. Das Kloster hat seinerseits den Rechtsweg beschritten. Es klagt zum einen auf Beachtung der 1938 festgelegten Dorfgrenzen und zum anderen auf die Feststellung, dass es sich bei dem als Wald deklarierten Gebiet nicht um Waldgebiet handelt. Wir können nur hoffen, dass es dem Kloster auf diese Weise gelingt, seine wirtschaftlichen Existenzgrundlagen zu behaupten.

Wir danken den Regierungen der EU-Mitgliedsländer, dass sie mithilfe ihrer diplomatischen Vertretungen in Ankara die komplizierten gerichtlichen Verfahren sorgfältig beobachten und damit

einen Beitrag leisten, dass Willkürakte lokaler Behörden zu Lasten der wenigen in der Region des Tur Abdin verbliebenen türkischen Christen hoffentlich nicht zum Ziel führen werden.

Glücklicherweise haben wir keinen Anlass für die Vermutung, dass die türkische Regierung an einer vollständigen oder teilweisen Enteignung des Klosters Mor Gabriel oder an der Verdrängung auch der letzten Christen aus der Region um den Tur Abdin Interesse haben könnte. Wir appellieren aber an die türkische Regierung, die Bitten des Klosters um verstärkten staatlichen Schutz ernst zu nehmen und vermehrte Anstrengungen zu unternehmen, dass die Religionsfreiheit in der Türkei auch für Christen gewährleistet wird und die Grundlagen ihrer Existenz nicht weiter zerstört werden. Es liegt im wohlverstandenen eigenen Interesse der Türkei, dass sie ihre religiöse Vielfalt und ihr reiches kulturelles Erbe schützt und bewahrt.“ (pm)

Frankreich

Am 19. bis 21. November 2008 haben sich in Lourdes die französische Konferenz der Höheren Ordensoberinnen (CSM), und die Konferenz der Höheren Ordensoberen Frankreichs (CSMF) zu einer gemeinsamen Generalversammlung zusammengefunden und die Geburt einer einzigen Konferenz der Ordensmänner und Ordensfrauen Frankreichs (Conférence des Religieux et des Religieuses de France - CORREF) beschlossen. (ucesm)

Die französische Kulturministerin Christine Albanel hat grünes Licht für Erweiterungsbauten auf dem Gelände der

Wallfahrtskirche Ronchamp gegeben. Die Kirche des Architekten Le Corbusier in Ostfrankreich solle durch ein Empfangsgebäude und ein Kloster ergänzt werden, berichteten französische Medien Mitte Februar 2009. Architekt der Neubauten wird der Italiener Renzo Piano sein. Albanel erklärte, die Neubauten würden nicht den Blick auf die Le-Corbusier-Kirche verstellen. Piano werde einen Teil der neuen Gebäude in den Untergrund verlagern. Ein erstes Projekt war auf Widerstand der Le-Corbusier-Stiftung und der internationalen Denkmalschutz-Vereinigung ICOMOS gestoßen. ICOMOS berät das Weltkulturerbe-Komitee der UNESCO. Piano hatte deswegen seine Pläne überarbeitet und die Höhe der Neubauten verringert sowie ihren Abstand zur Wallfahrtskirche vergrößert. Ronchamp gehört zu den wichtigsten Werken Le Corbusiers. (kna)

Die französische Bischofskonferenz hat daran erinnert, dass der Handel mit Reliquien durch das Kirchenrecht verboten sei. Hintergrund ist, dass auf den Seiten des Internet-Auktionshauses Ebay in Frankreich praktisch täglich Reliquien im Angebot zu finden sind. Der Verantwortliche der Französischen Bischofskonferenz für sakrale Kunst, P. Norbert Hennique, kündigte an, besonders Ordensgemeinschaften stärker für das Problem sensibilisieren zu wollen. Denn offenbar stammt zumindest ein Teil der Objekte von Orden, die eine Niederlassung schließen. (kna)

Eine ehemalige französische Ordensfrau ist mit ihrem Versuch gescheitert, vor Gericht von ihrem früheren Orden Rentennachzahlungen zu erwirken. Der Orden stehe nicht in der Pflicht, der Frau

die geforderten 94.600 Euro zu zahlen, urteilte ein Gericht in Angers laut französischen Medienberichten vom 11. November 2008. Durch ihr Ausscheiden auf eigenen Wunsch habe die Klägerin selbst einseitig das Vertragsverhältnis mit dem Orden gebrochen. Die Frau hatte 41 Jahre in der Ordensgemeinschaft zugebracht. (kna)

Produkte aus französischen Klöstern widerstehen der Wirtschaftskrise. Bislang gebe es statt eines Rückgangs der Verkaufszahlen einen weiteren Anstieg, teilte der Dachverband „Monastic“ im französischen Saint-Sever mit. Unter dem Logo „Monastic“ werden in Deutschland, Frankreich, Belgien, der Schweiz, Luxemburg, Italien und Portugal Produkte aus Klöstern verkauft. Die Marke bezeichnet Produkte aus mehr als 230 Ordensgemeinschaften. Nach Angaben von „Monastic“-Sprecherin Schwester Miriam wuchs der Umsatz besonders im Weihnachtsgeschäft in den sieben Läden für Klosterprodukte in Frankreich an. Auch aus den einzelnen Klöstern seien zumeist positive Zahlen zu vermelden. Möglicherweise suchten die Menschen gerade in Zeiten der Krise eher authentische Produkte statt Massenware, so „Monastic“. Das Logo „Monastic“ wurde vor knapp 20 Jahren gegründet. Die Organisation will ihre Mitglieder nach eigenen Angaben bei ihren wirtschaftlichen Aktivitäten und der Vermarktung ihrer Produkte begleiten und unterstützen. Das Logo können Produkte erhalten, die in Klöstern von oder unter Aufsicht der Mitglieder der Ordensgemeinschaft hergestellt wurden. Auftragsvergaben an Subunternehmer sind dabei nur in engen Grenzen zulässig. (kna)

Österreich

Nachdem die Provinzoberin der Franziskanerinnen von Vöcklabruck, Sr. Dr. Kunigunde Fürst, bereits am 24. Februar 2008 zur Nachfolgerin der bisherigen Präsidentin der Vereinigung der Frauenorden Österreichs (VFÖ) gewählt worden war, wurde nun auch eine neue Generalsekretärin vorgestellt. Zum 1. Dezember 2008 übernahm die Don-Bosco-Schwester Anna Farfeleder als neue Generalsekretärin die Aufgaben von der Wiener Hartmannschwester Sr. Theresia Sessing, die das Amt 29 Jahre lang inne hatte. (skö)

Schweiz

Die Benediktinerabtei Einsiedeln plant ein Grossprojekt von überregionaler Bedeutung: Der Klosterplatz Einsiedeln, der teilweise im Besitz des Klosters, teilweise im Besitz des Bezirkes Einsiedeln ist, soll saniert, neu gestaltet und an heutige Anforderungen angepasst werden. In den nächsten fünf bis zehn Jahren sollen für einen zweistelligen Millionenbetrag auf einer Gesamtfläche von 40.000 m² ein Ort der Begegnung und ein würdiges Pendant zum Kloster entstehen. Der Klosterplatz Einsiedeln ist – nach dem Petersplatz in Rom, dem er nachempfunden wurde – der zweitgrösste Kirchenvorplatz Europas. Der Platz wurde im Laufe seiner 270-jährigen Geschichte immer stärker verbaut, sodass seine ursprüngliche beeindruckende Grösse und Bedeutung heute nicht mehr erfassbar sind. Teile des Platzes sind in schlechtem baulichem Zustand und entsprechend nicht behindertengerecht. Der Sanierungsbedarf wächst ständig. Auf Initiative des Klosters Einsiedeln und des Bezirks hin sollen daher Klos-

ter- und Hauptplatz Einsiedeln saniert und neu gestaltet werden. Dies mit dem Ziel, dem Gesamtplatz die Bedeutung zurück zu geben, die zur Klosteranlage und zu Einsiedeln als meistbesuchtem Wallfahrtsort der Schweiz passen. Abt Martin Werlen betonte die Bedeutung des Projektes für die Zukunft der Region: „Der Klosterplatz soll als Ort der Begegnung von Menschen gestärkt werden und das ‚Miteinander‘ von Dorf und Kloster fördern. So wird ein Ort mit noch grösserer Anziehungskraft für Pilger und Besucher entstehen.“ Das Kloster Einsiedeln deckt seinen Teil der Finanzierung des Klosterplatzes zu einem großen Teil aus Spenden ab. Symbolisch können Parzellen des Klosterplatzes „erworben“ werden. Die bereits heute sehr erfolgreiche Fundraisingaktion wird durch den innovativen Internetauftritt <http://www.klosterplatz.com> begleitet. (pm)

Im Gegensatz zu katholischen Bistümern habe bei vielen religiösen Gemeinschaften und Orden beim Thema „Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge noch kein Umdenken stattgefunden“. Das kritisierte Adrian von Kaenel, Präsident des zuständigen Fachgremiums der Schweizer Bischofskonferenz im Zusammenhang mit dem mehrfachen Pädophilie-Verdacht bei einem Westschweizer Ordensmann. Die Kirche habe im Umgang mit dem Thema in den vergangenen Jahren große Fortschritte gemacht, urteilte von Kaenel nach Berichten der „Neuen Luzerner Zeitung“ vom 4. November 2008. Er forderte vom Vatikan, verbindliche Regeln für religiöse Gemeinschaften und Orden zu erlassen, die nicht dem Bischof einer Diözese unterstellt sind. (kipa)

Belgien

Am 21. November 2008 fand in Champion die Generalversammlung der Höheren Ordensoberinnen aus dem französischsprachigen Belgien statt. Die Gründung einer gemeinsamen Konferenz ist das Ergebnis eines langjährigen Prozesses in Hinblick auf einen Zusammenschluss der Union der Ordensfrauen Belgiens (URB) und der Union der kontemplativen Ordensfrauen (URC) zu einer gemeinsamen Vereinigung. Die neue Versammlung trägt den Namen „Union des Religieuses Francophones de Belgique“ - Union der französischsprachigen Ordensfrauen Belgiens (URFB). (ucesm)

Kenia

Drei Monate nach ihrer Entführung in Kenia sind bei Redaktionsschluss zwei italienische Ordensfrauen noch immer in der Gewalt ihrer Geiselnnehmer. Verhandlungen über die Freilassung dauerten an: „Viel Geduld“ sei erforderlich, erklärte die im norditalienischen Cuneo ansässige Missionsgesellschaft der Ordensschwwestern laut dem bischöflichen Pressedienst SIR Mitte Februar 2009. Die beiden Frauen waren in der Nacht vom 9. auf den 10. November aus dem nordkenianischen El Wak nach Somalia verschleppt worden. Den Missionarinnen Caterina Giraudo (67) und Maria Teresa Oliviero (61) gehe es den Umständen entsprechend gut, erklärte die Gemeinschaft. Seit Wochen bemühen sich Unterhändler aus Kenia, Somalia und Italien um die Freilassung der Ordensfrauen. Eine Militäraktion lehnte die italienische Regierung ab. (rv)

Philippinen

Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte hat eine in Asien gegründete Missionsgesellschaft das Päpstliche Rechtsstatut erhalten. Am 6. Januar hatte die Missionsgesellschaft der Philippinen das diözesanrechtliche Statut aufgegeben und sich stattdessen unter die direkte Autorität des Heiligen Stuhls gestellt. Das berichtete „Eglise d’Asie“, die Zeitschrift der ausländischen Missionsgesellschaften in Paris. Die 1965 gegründete Missionsgesellschaft der Philippinen umfasst demnach heute 72 Priester und ist in 13 Ländern, vor allem in Asien und Ozeanien, vertreten.

(rv/apic)

Indien

Sr. Nirmala Joshi (75), Ordensoberin der Missionarinnen der Nächstenliebe, ist mit dem zweithöchsten indischen Zivilorden ausgezeichnet worden. Staatspräsident Pratibha Patil verlieh ihr den Orden am 26. Januar 2009 in Bangalore. Am Tag der Republik, der sich zum 60. Mal jährte, werden alljährlich zehn Personen für ihr besonderes Engagement ausgezeichnet. Schwester Nirmala, die 1997 die Nachfolge der verstorbenen Ordensgründerin Mutter Teresa von Kalkutta antrat, war unter der Kategorie „soziales Engagement“ nominiert.

In Indien sind zehn Männer wegen der Vergewaltigung einer Ordensfrau angeklagt. Die Massenvergewaltigung habe sich während der gewaltsamen antichristlichen Übergriffe radikaler Hindus im vergangenen Jahr im Bundesstaat Orissa zugetragen, berichtet die in Singapur erscheinende Tageszeitung „The Straits Times“ am 30. Januar 2009.

Demnach identifizierte die Ordensfrau zwei der Männer bei einer Gegenüberstellung als Täter. Bei den Angriffen fundamentalistischer Hindus waren im vergangenen Jahr nach offiziellen Angaben 32 Menschen ums Leben gekommen. Die Indische Bischofskonferenz geht jedoch von mindestens 40 Todesopfern aus. Nach Angaben des Allindischen Christenrats wurden etwa 200 Christen getötet und 50.000 vertrieben. 4.000 Häuser seien zerstört worden. Auslöser der Gewalt war die Ermordung eines hinduistischen Geistlichen durch maoistische Rebellen. Radikale Hindus machten jedoch Christen für die Tat verantwortlich. Auch warfen sie ihnen Missionierung vor. (kna)

Mit Dominic Emmanuel (57), Steyler Missionspriester und Sprecher der katholischen Erzdiözese Delhi, erhält erstmals ein Christ den indischen „Nationalpreis für Harmonie in der Gemeinschaft“. Das teilte die indische Bundesregierung laut Meldung der asiatischen Nachrichtenagentur Ucanews mit. Der Priester sei „aktiv an der Lösung von Konflikten und Differenzen“ unter verschiedenen Gemeinschaften beteiligt. Auch eine Gruppe von Muslimen, die sich seit mehr als 40 Jahren für Solidarität unter Hindus und Muslimen einsetzt, wird laut Mitteilung ausgezeichnet. Der 1996 gestiftete Preis zur Förderung religiös motivierter Harmonie und nationaler Integration ist mit umgerechnet rund 3.000 Euro für Einzelpersonen und knapp 8.000 Euro für Institutionen dotiert. Der Preis sei bedeutsam zu einer Zeit, in der einige Gruppen versuchten, „die Gesellschaft auf der Grundlage von Religion zu polarisieren“, sagte der Priester nach Bekanntgabe der Preis-

träger. Die Auszeichnung solle zeigen, dass die katholische Kirche nichts mit Bekehrungsaktivitäten zu tun habe, sondern mit der Schaffung von Frieden und Eintracht unter den verschiedenen Gemeinschaften. (kna)

Papua-Neuguinea

Der aus Deutschland stammende Erzbischof Karl Hesse MSC ist mit dem höchsten Orden des Landes ausgezeichnet worden. Der Oberhirte der Diözese Rabaul auf Papua-Neuguinea erhielt den Orden aufgrund seines loyalen Dienstes für die Kirche und seiner Bemühungen um die Bildung von Volk und Gesellschaft. Der Bischof aus Voßwinkel im Sauerland ist Herz-Jesu-Missionar und lebt seit 1966 in dem Inselstaat, wo er zunächst als Pfarrer wirkte. Seit 2002 ist Hesse zudem Träger des „Order of the British Empire“ aufgrund seiner Verdienste in den Bereichen Wohltätigkeit, Kirche und Gemeinschaft. (pm)

Vietnam

Die Lage zwischen Christen und den staatlichen Autoritäten bleibt angespannt: Die Schwestern der Kongregation des Heiligen Paul von Chartres haben Anfang Januar 2009 in einem an verschiedene öffentliche Autoritäten gerichteten Brief gegen den Beschluss zur Enteignung ihres Besitzes protestiert. Wenn eine staatliche Politik zur Ausrottung der Religion und religiöser Orden existiere, die die Vertreibung und Verhaftung der 18 Schwestern rechtfertigen könne, so wolle man den Protest aufgeben, so die Provinzoberin. Bereits Mitte Dezember hatte die Gemeindeverwaltung von Vinh Long den Beschluss

gefasst, das Haus und den Grundbesitz der Gemeinschaft in einen öffentlichen Park zu verwandeln. In Vietnam war es in den vergangenen Monaten immer wieder zu Konflikten im Zusammenhang mit Enteignungen von kirchlichem Besitz gekommen. So fordert die Stadtverwaltung von Hanoi die Ausweisung mehrerer Redemptoristenpatres. In einem Brief an die Bischofskonferenz und an den Provinzial des Ordens schreibt das örtliche „Volkskomitee“, dies sei nötig um die Beziehungen zwischen Kirche und Stadtverwaltung zu verbessern. (asianews)

Nordkorea

Erstmals nach der Machtübernahme der kommunistischen Partei war für Ende November 2008 die offizielle Einreise eines katholischen Priesters nach Nordkorea geplant. Es handelt sich um Franziskanerbruder Paul Kim Kwon-soon. Er soll in Pjöngjang ein Hilfszentrum leiten. Damit möchte die katholische Kirche in dem Land, das an einer schweren Hungerkatastrophe und Armut leidet, ein Zeichen setzen. Der Generalminister der Franziskaner, Bruder José Rodriguez Carballo, betonte gegenüber Radio Vatikan, dass in Nordkorea weitere Hilfsmaßnahmen notwendig seien: „Dennoch glaube ich, dass größere Schritte erst einmal mit solchen kleinen Schritten begangen werden müssen. Die Mission von Bruder Paul ist ein wichtiges Zeichen. Man kann sogar sagen, dass es ein prophetisches Zeichen ist. Denn nach 60 Jahren öffnet Nordkorea wieder seine Türen für die katholische Kirche – wenn auch nur ganz wenig. (...) Bruder Paul wird dort vorerst rund 1.500 Arbeiter betreuen und ihnen vor

allem Nahrung besorgen. Auch wird er für die medizinische Versorgung sorgen. Das passt sehr gut zu unserer Berufung. Denn wir möchten vor allem für die Schwächsten in unserer Gesellschaft eintreten. Deshalb glaube ich auch, dass im Augenblick für die katholische Kirche in Nord Korea vor allem ihre Präsenz dort wichtig ist.” (rv)

Brasilien

Die Polizei hat den mutmasslichen Auftraggeber des Mordes an der Ordensfrau Dorothy Stang neuerlich festgenommen. Es handelt sich um den „fazendeiro“ (Großgrundbesitzer) Regisvaldo Pereira Galvao. Sr. Dorothy Stang, eine US-Staatsbürgerin, war eine enge Mitarbeiterin des austro-brasilianischen Bischofs Dom Erwin Kräutler. Sie wurde am 12. Februar 2005 in Anapu im Bundesstaat Para erschossen.

Wie der Missionspressdienst „Misna“ meldet, war das Mordmotiv die Besitzfrage an 3.000 Hektar Land. Dabei handelte es sich um Staatsbesitz, Sr. Dorothy Stang wollte auf diesem Besitz landlose Bauern ansiedeln, Pereira Galvao hatte aber Dokumente gefälscht, denen zufolge die 3.000 Hektar ihm gehören würden. Pereira Galvao war bereits im Jahr 2006 als „vermutlicher Mittäter“ bei der Ermordung von Sr. Dorothy Stang festgenommen worden. Ein Jahr verbrachte er in Untersuchungshaft, bis das Höchstgericht des Staates Para ihm zugestand, in Freiheit auf den Prozess warten zu können. Pereira Galvao soll einen eigenen Fonds gegründet haben, um „Pistoleiros“ zur Ermordung von kirchlichen und staatlichen Mitarbeitern anzuheuern, die sich der illegalen Ausbeutung Amazoniens entgegenstellen.

In den vergangenen Monaten haben etwa 260 Ordensleute und Vertreter von Landarbeitern Todesdrohungen erhalten. Darauf hat eine Kommission der brasilianischen Bischofskonferenz für die Land-Seelsorge aufmerksam gemacht. (rv)

20 katholische Priester und Seelsorger sind laut dem römischen Missions-Pressedienst Fides im vergangenen Jahr ermordet worden. Die meisten Toten gab es in Indien, wie das Informationsorgan der vatikanischen Missionskongregation mitteilte. Dort starben bei unterschiedlichen Angriffen vier Priester und eine Laienmitarbeiterin. Einer der Geistlichen kam den Angaben zufolge bei den im August entbrannten Ausschreitungen hinduistischer Extremisten gegen Christen ums Leben. Prominentestes Todesopfer ist der irakische Erzbischof Paul Faraj Rahho. Der chaldäische Kirchenführer aus Mossul war nach zweiwöchiger Geiselhaft im März ermordet worden. Insgesamt starben in Asien acht katholische Seelsorger, in Süd- und Mittelamerika fünf, in Afrika ebenfalls fünf und in Europa zwei. Bei Letzteren handelt es sich um den deutschstämmigen Jesuiten-Oberen Otto Messmer und den Jesuiten und Theologieprofessor Victor Betancourt. Die beiden wurden in Moskau von einem psychisch gestörten Mann getötet.

(kna)

Aus der Deutschen Ordensobernkonzferenz

Personelles

Am 8. Januar 2009 fand im Dominikanerinnenkloster Zoffingen in Konstanz die Priorinnenwahl statt. Zur neuen *Priorin* der Gemeinschaft wurde *Sr. M. Martina Amrhein O.P.* gewählt. Sie löst Schwester M. Raphaela Schütt O.P. ab, die das Amt 9 Jahre inne hatte.

Zur neuen *Generaloberin* der Barmherzigen Schwestern von der allerseligsten Jungfrau und schmerzhaften Mutter Maria (Clemensschwestern) in Münster ist am 7. Januar 2009 in Rheine *Sr. Charlotte Schulze Bertelsbeck* gewählt worden. Sie folgt im Amt *Sr. Christel Grondmann* nach; die Amtsperiode beträgt sechs Jahre. Das Generalsachkapitel der Gemeinschaft legte fest, dass es in Zukunft keine Bezirke und somit keine Bezirksoberinnen gibt.

Die Benediktinerinnen der Abtei Maria Frieden, Kirchsulletten, haben am 31. Dezember 2008 unter Vorsitz von Erzbischof Dr. Ludwig Schick *Sr. Barbara Ostermeier OSB* zur *Priorin-Administratorin* ihrer Gemeinschaft gewählt.

Die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, München, haben *Sr. M. Charlotte Oerthel* im Rahmen der Provinzwahlen vom 27. bis 31. Dezember 2008 zur künftigen neuen *Provinzoberin* gewählt. Sie wird das Amt am 1. August 2009 antreten. Schwester Charlotte ist derzeit Leiterin der ordenseigenen Theresia-Gerhardinger-Grundschule am Anger in München. Bis zur Installation am 1. August bleibt

die bisherige Provinzleitung im Amt. Scheidende Provinzoberin ist *Sr. M. Salome Strasser*.

Die Klarissen-Kapuzinerinnen v. d. Ewigen Anbetung in Koblenz-Pfaffendorf (Kloster Bethlehem) haben am 27. Dezember 2008 *Sr. Maria Martina Mbanjwa OSC (37)* zur neuen *Äbtissin* gewählt.

Die Ordensgemeinschaft der Heilig-Geist-Schwestern, Apostolische Lebensgemeinschaft im Opus Spiritus Sancti, hat im Rahmen ihrer internationalen Ratssitzung bereits am 18. Juli 2008 an ihrer internationalen Zentrale in Mammolshain-Königstein, *Sr. Eugenia T. Mushi* aus Tansania zur künftigen *Internationalen Leiterin* neu gewählt. Sie tritt ihre neue Aufgabe am 1. Juni 2009 an und löst *Sr. Mary Sosamma Thekkechundevalel* im Amt ab.

Der Provinzial der Maristenbrüder, Bro. Joe Mc Kee, der seinen Sitz für die aus fünf Ländern bestehende Provinz in Nijmegen hat, hat *Fr. Alois Engel FMS* zum *verantwortlichen Vertreter für Deutschland* ernannt. Sitz der Körperschaft der Maristenbrüder bleibt Furth bei Landshut; *Fr. Alois* ist jedoch im Haus der Gemeinschaft in Recklinghausen tätig. Der letzte Provinzial und spätere erste Vertreter des Provinzials in Deutschland, *Fr. Manfred Gschrey*, war im September 2007 verstorben.

Zur ihrer neuen *Provinzoberin* haben die Schwestern der Christlichen Liebe

(Paderborn) *Sr. Anna Schwanz SCC* gewählt. Sie löste am 7. November 2008 ihre Vorgängerin *Sr. Agathe Schuppert SCC* im Amt ab.

Die Dominikanerinnen „Zum gekreuzigten Erlöser“ (Rieste) haben am 09. Februar 2009 *Sr. Susanna Mander OP* zur *Priorin* wiedergewählt.

Am 31. Januar 2009 wurde im Karmelitenkloster Himmelspforten (Würzburg) die *Priorin* neu gewählt. Dabei wurde die Konventsleitung für weitere drei Jahre *Sr. M. Petra Peschers OCD* übertragen.

Das Generalkapitel der Schwestern der hl. Maria Magdalena Postel hat *Sr. Aloisia Höing SMMP*, Vorsitzende der Deutschen Ordensobernkonferenz (DOK), am 3. Januar 2009 zur *Generaloberin* der Ordensgemeinschaft für die nächsten sechs Jahre wiedergewählt. In ihrer Eigenschaft als *Generaloberin* war *Sr. Aloisia* seit dem Jahr 2003 bereits Vorsitzende der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands (VOD). Nach dem Zusammenschluss mit den Vereinigungen der Ordensobern der Priester- und Brüderorden (VDO und VOB) im Jahr 2006 wurde sie zur ersten Vorsitzenden der neu gegründeten Deutschen Ordensobernkonferenz gewählt.

Der Konvent der Ursulinen von Duderstadt hat am 6. Dezember 2008 *Sr. Ingeborg Wirz OSU* für weitere drei Jahre als *Oberin* im Amt wiedergewählt.

Am 5. Dezember 2008 hat das Generalkapitel der Kongregation der Elisabethinerinnen (Neuburg) *Sr. Maria*

Goretti Böck für eine weitere Amtszeit als *Generaloberin* wiedergewählt.

Ihm Rahmen ihres Wahlkapitels haben die Franziskanerinnen von Schönbrunn am 4. Dezember 2008 *Sr. M. Benigna Sirl* zur neuen *Generaloberin* gewählt. Sie löst im Amt *Sr. M. Johanna Süß* ab.

Die Schwestern des Karmel Regina Martyrum in Berlin haben am 18. November 2008 *Sr. Petra Hagenauer OCD* zur neuen *Priorin* gewählt. Sie folgt im Amt *Sr. Marie-Luise Wiesweg* nach, die es drei Jahre lang inne hatte.

Am 28. Oktober 2008 ist *Sr. M. Cordula Hofmann* als *Generaloberin* der Franziskanerinnen (Kreszentia-Schwestern, München) wiedergewählt worden.

Neue DOK-Arbeitsgemeinschaft der Redakteure der Ordens- und Missionspresse

Der Vorstand der DOK hat in seiner letzten Sitzung am 5. November 2008 der Satzung einer neuen Arbeitsgemeinschaft der verantwortlichen Redakteure der Ordens- und Missionspresse (AGOMP) zugestimmt und damit die Anerkennung als Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Ordensobernkonferenz ausgesprochen.

Jubiläum bei Salesianern Don Boscos: Erzbischof Zollitsch würdigt Bedeutung der Orden

Die Salesianer Don Boscos feiern in diesem Jahr ihr 150-jähriges Bestehen. Die Deutsche Ordensprovinz begann das Jubiläum Anfang des Jahres mit einer Festwoche. Am 30. Januar 2009 nahm

der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburgs Erzbischof Robert Zollitsch, an einem Festakt in München teil. Er betonte bei dieser Gelegenheit die Bedeutung des Ordenslebens für die Kirche: „Wir brauchen Frauen und Männer, die alles auf eine Karte setzen.“ Der Erzbischof würdigte die „enorme Breitenwirkung“ der auf Erziehung und Jugendarbeit spezialisierten Gemeinschaft. Obwohl sie nicht mehr als 350 Mitglieder in Deutschland zähle, sei sie mit ihren 35 Einrichtungen und mehr als 1.600 weltlichen Mitarbeitern auf allen Gebieten der Jugendfürsorge kompetent vertreten. Zollitsch sprach sich für Kooperationsprojekte mehrerer Orden aus. Die dabei gemachten Erfahrungen könnten „wegweisend für die Kirche insgesamt sein“. Als Musterbeispiel verwies der Konferenzvorsitzende auf ein Projekt in Berlin-Marzahn, wo die Salesianer mit Schwestern der Hl. Maria Magdalena Postel (SMMP) und einem Zirkus Jugendarbeit machen. Die Einrichtungen der Salesianer seien „Biotope des Glaubens und Gottvertrauens“ in einer jugendgemäßen Umgebung. Heute, wo Glauben nicht mehr „mit der Muttermilch aufgesogen“ werde, brauche die Kirche neue einladende und überzeugende Orte. (pm/kna)

Kontinente hat weitere Herausgeberin

Das Missionsmagazin „kontinente“ hat eine weitere Herausgeberin: Die Deutsche Provinz der Schwestern vom Guten Hirten ist als 27. Mitglied in die Herausgebergemeinschaft aufgenommen worden. Die Zeitschrift wird damit von 25 international tätigen Orden sowie vom Internationalen Katholischen

Missionswerk missio Aachen und von Missio Niederlande herausgegeben. (pm)

Legionäre Christi eröffnen „Apostolische Schule“ in Bad Münstereifel

Mit Beginn des Schuljahrs 2008/2009 haben die Legionäre Christi in Bad Münstereifel eine „Apostolische Schule“ eröffnet. Sie wird derzeit von 17 Jungen besucht. Die Einrichtung befindet sich auf dem Gelände des Ordensnoviziats im ehemaligen St.-Angela-Internat. Die „Apostolischen Schulen“ der Legionäre Christi sehen sich in der Tradition der Kleinen Seminare bzw. Knabenseminare. Die Ordensgemeinschaft will mit diesem Angebot Jugendlichen einen Ort bieten, an dem sie sich „ganzheitlich entfalten, zu überzeugten, frohen Christen heranreifen und über ihre Berufung Klarheit gewinnen können“. Der Bildungsplan der „Apostolischen Schule“ in Bad Münstereifel folgt den Lehrplänen für Gymnasien (verkürzter Bildungsweg) in Nordrhein-Westfalen. (lc)

Einweihung des künftigen Klosters und Provinzialats St. Anton der Kapuziner

Nach der Einweihung des Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses e.V. (ifp) am neuen Standort im Kapuzinerkloster St. Anton in München im vergangenen September werden am 22. März 2009 die Räumlichkeiten des Klosters sowie das im Klostergarten neu errichtete Gebäude für das Provinzialat der künftigen deutschen Provinz eingeweiht. Dem Gottesdienst zur Einweihung von Kloster und Provinzi-

alat wird Erzbischof Dr. Reinhard Marx vorstehen.

Abtei Münsterschwarzach trennt sich von Würzburger Haus St. Benedikt

Die Benediktinerabtei Münsterschwarzach will in Zukunft ihr Bildungsangebot auf Münsterschwarzach konzentrieren. Deswegen werde im klostereigenen Haus St. Benedikt in Würzburg das Kursangebot mit dem Jahr 2010 auslaufen, berichtete der Würzburger Domkapitular Hans Herderich. Derzeit verhandle die Abtei mit dem Freistaat Bayern und der Stadt Würzburg über das Haus. Dort wäre etwa Platz für ein Musikgymnasium mit Internat. Im Gegenzug wird die Abtei im Jahr 2010 von der Diözese Würzburg das ans Kloster angrenzende Gebäude der Landvolkshochschule „Klaus von Flüe“ übernehmen. (kna)

Trappisten kehren zur außerordentlichen Form des römischen Ritus zurück

Die Trappistenabtei Mariawald in der Eifel (Bistum Aachen) hat von Papst Benedikt XVI. die Erlaubnis erhalten, die Liturgie wieder in der außerordentlichen Form des römischen Ritus zu feiern. Darüber hinaus wollen die Mönche auch zu den früheren Gebräuchen des Ordens zurückkehren. In einem Schreiben von Kardinal Dario Castrillón Hoyos, Präsident der Päpstlichen Kommission Ecclesia Dei, an den Abt von Mariawald, Dom Josef Vollberg OCSO vom 21. November 2008, heißt es: „Es ist mir eine nicht geringe Freude, Ihnen dies mitteilen zu können, da es das erste Mal seit den Reformen, die im Gefolge

des 2. Vatikanischen Konzils in den Orden vorgenommen wurden, ist, dass ein solches Privileg gewährt wurde.“

Dom Josef Vollberg OCSO hatte den Heiligen Vater Ende Oktober 2008 brieflich um die Erlaubnis gebeten, mit seiner Abtei zur Liturgie und zur Observanz des Ordens der Zisterzienser von der strikten Observanz zurückkehren zu dürfen, wie sie bis etwa 1963/64 im Orden üblich war - dem so genannten „Usus von Montecistello“, der 1963/1964 als vorläufige Reformstufe approbiert wurde. Bis zur Hundertjahrfeier am 29. September 2009 soll die Umsetzung der vollständigen Rückkehr der Abtei zur alten Tradition des kontemplativen Lebens und zur klassischen Gregorianischen Liturgie abgeschlossen sein.

Der Aachener Bischof Dr. Heinrich Musshoff hat in einem Gespräch mit Abt Josef betont, er respektiere die Rückkehr der Abtei Mariawald zum alten Ordensritus, jedoch verweise er auf die öffentliche Wirkung dieses Schrittes. Probleme könnten entstehen, wenn die Priesterbruderschaft Pius X. ihr Kloster auf Gut Reichenstein in der Eifel errichtet. (dt/kathnews/iba)

Mayener Franziskanerinnen übertragen Verantwortung für Einrichtungen

Die Mayener Franziskanerinnen haben die Marienhaus GmbH der Waldbreitbacher Franziskanerinnen mit der Geschäftsbesorgung ihrer Einrichtungen betraut. Ausschlaggebend für diese Entscheidung war die personelle Situation der Ordensgemeinschaft. Die Mayener Franziskanerinnen betreiben über verschiedene GmbHs ein Akut-

krankenhaus, zwei Rehakliniken und elf Seniorenheime in den Bundesländern Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz. In den Einrichtungen sind rund 1.200 Frauen und Männer tätig, die Gruppe erzielt einen Jahresumsatz von 55 Millionen Euro. (pm)

St. Marienthal weiht Ehrenhof ein

Der Ehrenhof des Zisterzienserinnen-Klosters St. Marienthal ist am 26. Oktober 2008 nach weitgehender Rekonstruktion feierlich eingeweiht worden. Damit ist die vor acht Jahren begonnene Restaurierung der barocken Klosterfassaden abgeschlossen, wie die Abtei erklärte. Bei einem Luftangriff am letzten Tag des Zweiten Weltkriegs wurde der Bau so stark beschädigt, dass er vor der Wiederherstellung bis auf das Erdgeschoss abgetragen werden musste. Die Kosten beliefen sich nach Klosterangaben auf mindestens eine halbe Million Euro. Die am Grenzfluss Neiße gelegene Abtei wurde vor 775 Jahren gegründet. (kna)

Franziskaner eröffnen Informations- und Begegnungszentrum auf dem Kreuzberg (Rhön)

Mit einem Festgottesdienst in der Klosterkirche auf dem Kreuzberg in der Rhön haben die Franziskaner am 3. Dezember 2008 die Eröffnung des neuen Bruder-Franz-Hauses gefeiert. In Beisein des Würzburger Bischofs Dr. Friedhelm Hofmann sowie von Generalminister José Rodriguez Carballo und Provinzial P. Dr. Maximilian Wagner OFM wurde das neue Gebäude feierlich eingeweiht. Es soll ab sofort als Infor-

mations- und Begegnungszentrum für die jährlich mehr als eine halbe Million Besucher des Kreuzberges dienen.

Olper Franziskanerinnen schaffen bundesweit erstes Jugendhospiz

Als bundesweit erste Einrichtung seiner Art ist das „Jugendhospiz Balthasar“ in Olpe der Öffentlichkeit vorgestellt worden. Das Hospiz in Trägerschaft der Gemeinnützigen Gesellschaft der Franziskanerinnen zu Olpe mbH (GFO) hält vier Plätze für Jugendliche und junge Erwachsene mit tödlicher Erkrankung bereit, wie Leiter Rüdiger Barth Ende Januar 2009 bekannt gab. Damit werde in der bisherigen Hospizarbeit für Kinder und Erwachsene eine wichtige Versorgungslücke geschlossen. Die ersten Patienten seien bereits Mitte Januar in der Einrichtung zur Sterbebegleitung eingetroffen. „Die Betreuung der ersten Gäste ist für uns alle eine große Herausforderung“, so Barth, der auch Leiter des angrenzenden Kinderhospizes ist. Betroffene Jugendliche müssten und wollten in der Auseinandersetzung mit ihrem Schicksal von Anfang an begleitet werden. Sie würden im Hospiz so lange unterstützt, wie sie es selbst wünschten. Bei den meisten daure das bis zum Versterben.

Die Gesamtkosten des Neubaus belaufen sich den Angaben zufolge auf rund 1,9 Millionen Euro. Das Jugendhospiz erstreckt sich auf einer Fläche von 1.200 Quadratmetern und ist mit dem Kinderhospiz durch einen Gang verbunden. Das soll eine gemeinsame Nutzung der Räumlichkeiten ermöglichen. Auch das Personal arbeitet in beiden Einrichtungen. Bei der Planung habe der Wohl-

fühlfaktor im Mittelpunkt gestanden, hieß es. Ein Bewegungsraum lade zum Sport ein, es gebe einen Werkraum und einen großen Aufenthaltsbereich. Anders als im Kinderhospiz seien die Begleitpersonen der Jugendlichen nicht mehr ausschließlich die Eltern, so Barth. Die Obergeschosse stünden deshalb sowohl Eltern als auch Freunden oder Partnern zur Verfügung. „Wir sind gespannt und hoffen, dass sich die schwer kranken Jugendlichen hier wohlfühlen werden“, so Barth. (kna)

Band 50 des Archivs für Liturgiewissenschaft in Abtei Maria Laach vorgestellt

Ende 2008 ist der 50. Band des „Archivs für Liturgiewissenschaft“ erschienen. Er wurde in der Abtei Maria Laach Ende November der Fachöffentlichkeit vorgestellt.

Die Zeitschrift prägt seit Jahrzehnten die Erforschung der christlichen Liturgie. Sie wird von den Mönchen der Abtei Maria Laach herausgegeben. Über mehr als fünf Jahrzehnte hat das Archiv, dessen erster Band 1950 erschien und das heute bei Academic Press Fribourg aufgelegt wird, die Reform der katholischen Liturgie begleitet und dabei auch zur weiteren Profilierung des Faches Liturgiewissenschaft beigetragen.

Dies geschah immer im Gespräch mit der evangelischen Theologie und unter Berücksichtigung der Orthodoxie. Internationalität und Interdisziplinarität waren bereits Charakteristika des „Archivs“, als die Begriffe noch nicht in aller Munde waren.

Band 50 haben die Herausgeber als Festschrift gestaltet: „Liturgie verstehen“ ist das Thema. Autoren aus dem

deutschen Sprachgebiet, Frankreich und den USA diskutieren Methoden der Liturgiewissenschaft. Der kritische Blick auf die eigene Disziplin, aber auch auf Entwicklungen der Liturgie in den christlichen Kirchen fehlt nicht. Und das Grundprogramm der Zeitschrift wird deutlich: Liturgie unter den Bedingungen von Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft der Gegenwart weiterzudenken. Zusammen mit dem Benediktiner Prof. Dr. Angelus Häußling OSB sind seit 12 Bänden Prof. Dr. Martin Klöckener (Fribourg) und Prof. Dr. Benedikt Kranemann (Erfurt) als Herausgeber für die Zeitschrift verantwortlich. (zenit)

Europäisches Treffen der kontemplativen Dominikanerinnen-Klöster

Im September 2008 haben sich 50 Nonnen der kontemplativen Dominikanerinnen aus 8 Ländern in Europa im ‚Haus der Begegnung‘ der Missionsdominikanerinnen von Roding/Strahlfeld getroffen. Die Tagung bildet den Höhepunkt in dem bisherigen Prozess der Annäherung der kontemplativen Dominikanerinnenklöster der Region Europa. Das europäische Treffen stand unter dem Thema: „Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben! (Mt 5,14) - Die Nonnen im Predigerorden: Der Welt verborgen - der Welt verpflichtet.“ Seit Anfang der 90er Jahre bemühen sich die meist kleinen und vereinzelt kontemplativen Klöster um Kontakt und Austausch untereinander. Zum Treffen in Roding/Strahlfeld waren außer den Priorinnen der Klöster auch andere interessierte Schwestern aus den Gemeinschaften eingeladen. So

kamen junge Schwestern, die besonders aus den östlichen Ländern zahlreich vertreten waren, erstmals in persönlichen Kontakt mit Mitschwestern anderer Sprachen und Kulturen. Jede der drei Sprachgruppen bereitete einen Teil der Stundengebete und Eucharistiefiern in der Muttersprache vor. Auf diese Weise erhielten alle Teilnehmerinnen einen lebendigen Eindruck von der liturgischen Kultur und den Frömmigkeitsformen der anderen Gruppen.

Der Generalpromotor der Nonnen des Ordens, P. Brian J. Pierce OP, Rom, führte die versammelten Schwestern durch drei Besinnungstage. Die Zeit des gemeinsamen intensiven Betens wurde durch eine Fahrt nach Dachau abgeschlossen. Das Gespräch mit den Karmelitinnen des Karmel Heilig Blut auf dem Gelände des Lagers bestätigte eindrucksvoll, dass kontemplatives Leben gerade heute eine zwar unsichtbare aber starke Kraft für Versöhnung und Dialog sein kann. Ein Besuch im Dominikanerinnenkloster Heilig Kreuz (gegr. 1233) in Regensburg brachte die Ordensfrauen in Kontakt mit den Anfängen des Ordens und der dominikanischen Kultur.

Der frühere Generalpromotor der dominikanischen Nonnen, P. Manuel Merten OP, Düsseldorf, moderierte anschließend die drei Arbeitstage. In Beiträgen der Schwestern wurde die unterschiedliche Praxis im Umgang mit den allen Klöstern gemeinsamen Konstitutionen der Nonnen des Dominikanerordens deutlich. Gleichzeitig haben alle Klöster mit sehr ähnlichen Problemen und Herausforderungen zu kämpfen. Erörtert wurden schließlich mögliche konkrete Schritte einer engeren Zusammenarbeit der Klöster.

Die Klöster der kontemplativen Dominikanerinnen sind weltweit nach Regionen gegliedert. Die gemeinsame Kultur und Sprache innerhalb einer solchen Region ermöglicht und fördert den Kontakt und die Zusammenarbeit der Klöster untereinander. Die Situation der Klöster in der „Region Europa“ unterscheidet sich in dieser Hinsicht erheblich, denn hier sind die kontemplativen Dominikanerinnen mit Sprachenvielfalt und großen kulturellen, sozialen und politischen Unterschieden konfrontiert. Zur Region Europa gehören die Klöster in Griechenland, Portugal, Irland, Litauen, Polen, Belgien, Österreich, Deutschland, der Schweiz, der Tschechischen Republik und den Niederlanden. (Die Klöster in Spanien, Italien und Frankreich bilden je eine eigene, homogene Region.) Im Dominikanerorden leben weltweit etwa 3200 kontemplative Schwestern in rund 230 Klöstern. Die Chronik des Treffens, Dokumente, Predigten und Bilder sind auf der Webseite www.euromon-op-2008.de zu finden.

(Sr. M. Magdalena OP, Dominikanerinnen Lage)

Insolvenzgeld: Körperschaften des öffentlichen Rechts sind von der Zahlung befreit

Seit dem 1. Januar 2009 wird die Insolvenzgeldumlage (früher: Konkursausfallgeld) nicht mehr von den Berufsgenossenschaften, sondern von den Krankenkassen eingezogen. In diesem Zusammenhang weist die DOK darauf hin, dass Gemeinschaften, die den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts innehaben, (weiterhin) kein Insolvenzgeld zahlen müssen. Nach § 358 Abs. 1 SGB III n. F. (im Internet zu fin-

den unter: [>> Gesetze >> SGB 3](http://www.gesetze-im-internet.de)) werden die Mittel für die Zahlung des Insolvenzgeldes durch eine monatliche Umlage von den Arbeitgebern aufgebracht. Nicht in die Umlage einbezogen werden allerdings (unter anderem) Körperschaften des öffentlichen Rechts, über deren Vermögen ein Insolvenzverfahren nicht zulässig ist. Das Bundesverfassungsgericht hat generell für Kirchen und ihre Organisationen, soweit sie als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind, entschieden, dass über deren Vermögen ein Insolvenzverfahren nicht zulässig ist und sie mithin keine Insolvenzgeldumlage zahlen müssen. (BVerfGE 66,1).

Kirchenaustritt kann zur Kündigung berechtigen

Das Landesarbeitsgericht Rheinland-Pfalz hat entschieden, dass nach dem Selbstverständnis eines kirchlichen Arbeitgebers eine schwerwiegende Pflichtverletzung vorliege, wenn der Arbeitnehmer aus der Kirche austrete. Eine solche Pflichtverletzung kann zur Kündigung berechtigen. Der Kirchenaustritt vertrage sich aus Sicht der Kirche weder mit ihrer Glaubwürdigkeit noch mit der von ihr geforderten vertrauensvollen Zusammenarbeit mit dem Arbeitnehmer. Nach dem Selbstverständnis der Kirche gehöre zu einem loyalen Verhalten eines bei ihr beschäftigten Arbeitnehmers, dass sie oder er während des Arbeitsverhältnisses nicht aus der Kirche austrete. Das Benachteiligungsverbot, welches im Allgemeinen Gleichstellungsgesetz (AGG) verankert ist, stehe dem nicht entgegen. Dies stelle § 9 Abs. 2 AGG klar. Zu beachten ist, dass im vorliegenden Fall die

Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse Anwendung gefunden hat. Diese normiert in Art. 5 Abs. 5 ausdrücklich ein Weiterbeschäftigungsverbot bei Kirchenaustritt. Zudem sind ein klärendes Gespräch und eine Interessensabwägung mit den Interessen des Arbeitnehmers erforderlich.

Karlsruhe: Kirchliche Rechtsakte nicht von Gericht überprüfbar

Innerkirchliche Rechtsakte unterliegen nach einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts nicht der Kontrolle staatlicher Gerichte. Die Karlsruher Richter nahmen die Verfassungsbeschwerde eines evangelischen Pfarrers wegen seiner Versetzung in den Ruhestand nicht zur Entscheidung an. Die Beschwerde sei nicht zulässig, teilte das Gericht in Karlsruhe mit. Der Pfarrer hatte gegen seine Versetzung in den Ruhestand durch das Landeskirchenamt in Düsseldorf geklagt. Diese Maßnahme der Landeskirche sei kein Akt der öffentlichen Gewalt und könne daher nicht auf ihre Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz geprüft werden, erklärte dazu die 2. Kammer des Zweiten Senats. Jede Religionsgesellschaft verwalte ihre Angelegenheiten laut Grundgesetz selbstständig und verleihe ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde. Die Abberufung eines Pfarrers sei „Ausdruck der kirchlichen Ämterhoheit“, fügten die Richter hinzu. Damit könne die Kirchenleitung auf eine zerstrittene Lage in einer Kirchengemeinde effektiv und rasch reagieren. An der Beseitigung unüberbrückbarer Zerwürfnisse innerhalb einer Gemeinde bestehe für die Kirche

„ein existenzielles Interesse“. „Diese Rechtsakte betreffen vielmehr die Ausgestaltung des Dienst- und Amtsrechts der Evangelischen Kirche und unterliegen damit ihrem Selbstbestimmungsrecht“, betonten die Richter. Kirchliche Maßnahmen, die keine Rechtswirkungen im staatlichen Bereich hätten, dürften nicht auf ihre Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz geprüft werden. (kna)

Gericht untersagt Klosterabbriss

Das unter Denkmalschutz stehende ehemalige Kloster Marienberg in Boppard darf nicht abgerissen werden. Das geht aus einem am 24. Oktober 2008 veröffentlichten Urteil des Verwaltungsgerichts Koblenz hervor. Zur Begründung führte das Gericht unter anderem aus, der Gebäudekomplex zähle zu den größten barocken Klosteranlagen Deutschlands. Es bestehe ein gesteigertes Allgemeinwohlinteresse an dessen Erhalt. Das Gericht machte weiter geltend, dass die Klägerin das Anwesen 1996 in Kenntnis des maroden Zustands und einer umfangreichen Sanierungsbedürftigkeit zu einem erheblich unter dem Verkehrswert liegenden Preis erworben habe. Damit habe sie das Risiko, die betreffenden Grundstückspartellen nicht wirtschaftlich rentabel nutzen zu können, bewusst in Kauf genommen. Gegen sein Urteil ließ das Gericht die Berufung beim Oberverwaltungsgericht Rheinland-Pfalz zu. (kna)

Einigung im Kölner Kopftuch-Prozess

Im Prozess um das Tragen eines Kopftuches im Dienst an dem Kölner Heilig-Geist-Krankenhaus der Cellitinnen

zur hl. Maria in der Kupfergasse ist eine Einigung erzielt worden. Wie Geschäftsführer Georg von Mylius der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) Anfang Januar 2009 sagte, einigten sich Krankenschwester und Krankenhaus auf einen Vergleich: Während das Gericht grundsätzlich das Selbstbestimmungsrecht der Kirche bestätigt habe, sei die fristlose Kündigung der muslimischen Angestellten in eine fristgemäße Kündigung umgewandelt worden. Die Krankenschwester hatte laut Gericht seit 19 Jahren in der Klinik gearbeitet. Vor der Rückkehr aus einer dreijährigen Elternzeit habe sie im Mai 2007 ihrem Arbeitgeber mitgeteilt, künftig mit Kopftuch zum Dienst erscheinen zu wollen. Dabei beruft sie sich auf die verfassungsrechtlich gewährleistete Glaubens- und Bekenntnisfreiheit. Dagegen sieht die Klinik einen Verstoß gegen die Grundordnung für katholische Krankenhäuser in Nordrhein-Westfalen. Danach müssten alle Mitarbeiter die katholische Grundausrichtung des Krankenhauses mittragen. (kna/dok)

Gemeinschaft von Jerusalem kommt nach Köln

Mit fünf Brüdern und sieben Schwestern möchte die 1975 in Paris gegründete „Gemeinschaft von Jerusalem“ im April 2009 nach Köln kommen. Die Gemeinschaft plant, in der romanischen Altstadtkirche Groß St. Martin ein geistliches Zentrum zu bilden und an der Kirche, in einer Schwestern- und einer Brüderkommunität ein klösterliches Leben zu führen. Die Initiative zur Ansiedlung dieser neuen Geistlichen Gemeinschaft ging von Kardinal Joachim Meisner aus. Die junge Gemein-

schaft wurde durch den Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, als Institut diözesanen Rechts approbiert und hat Kommunitäten u.a. in Rom, Florenz, Brüssel und in Montreal. Sie siedelt sich als monastische Gemeinschaft bewusst in Großstädten an.

(Kirchenzeitung köln/dok)

Pallottinerhochschule verleiht Erzbischof Marx Ehrendoktorwürde – Ministerpräsident Rüttgers plädiert für christliche Soziallehre

Die Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Vallendar (bei Koblenz) hat am 22. Januar 2009 dem Münchner Erzbischof Reinhard Marx die Ehrendoktorwürde verliehen. Als einen „Mann des Wortes und der Tat“, des Maßes und der Mitte, als einen „Theologen der Praxis“ bezeichnete der nordrhein-westfälische Ministerpräsident Jürgen Rüttgers (CDU) als Laudator den Münchener Erzbischof. Als ehemaliger Bischof von Trier hatte Marx entscheidend dazu beigetragen, dass die Ordenshochschule um eine nicht-theologische Fakultät, die Pflegewissenschaft, erweitert wurde. Rüttgers machte deutlich, dass die gegenwärtige Wirtschaftskrise nicht allein durch Konjunkturprogramme und staatliche Zuschüsse zu überwinden sei. Vielmehr sei es notwendig, verlorengegangene Orientierung und Verankerung neu in den Blick zu nehmen und darüber zu sprechen wie wir diesen Prozess „um alles in der Welt stoppen können“. Er rief dazu auf, sich wieder an verantwortlichen Grundüberzeugungen auszurichten und sich damit von Spekulationen abzuwenden, auf denen kein Segen

ruhen könne. Die Menschen müssten wieder eine klare Vorstellung von der Gesellschaft bekommen, in der sie leben wollen. Das Potenzial, das die christliche Soziallehre diesbezüglich bietet, sei noch lange nicht ausgeschöpft. Rüttgers schlug zudem vor, sich wieder mehr den geistigen Voraussetzungen der christlich-jüdischen Wertewelt und den Anfängen der Bundesrepublik vor sechzig Jahren zuzuwenden. Schließlich sei „die soziale Marktwirtschaft, die gegründet war in der Ablehnung eines freibeuterischen Kapitalismus und eines menschenverachtenden Sozialismus“ auf den Fundamenten der christlichen Soziallehre aufgebaut worden. „Eine Wirtschaftsordnung muss nicht nur effizient, sondern auch menschenwürdig sein“, ermahnte Rüttgers vor allem die Entscheidungsträger in der Wirtschaft, die sich der öffentlichen Auseinandersetzung bisher entzogen hätten. (sac)

Bundespräsident besucht Zisterzienserinnen von Sankt Marienthal

Bundespräsident Horst Köhler hat das Zisterzienserinnenkloster Sankt Marienthal an der Neiße besucht. Äbtissin Regina Wollmann erläuterte ihm am 11. Februar 2009 die Geschichte der Ordensniederlassung. Das 1234 gegründete Kloster ist eines der traditionsreichsten in Deutschland und seither ununterbrochen von Zisterzienserinnen besiedelt. Auch Köhlers Amtsvorgänger Johannes Rau hatte es 2002 besucht, ein Jahr zuvor zudem der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder (SPD). Auf dem Klostergelände befindet sich auch das Internationale Begegnungszentrum Sankt Marienthal, das von

der Deutschen Bundesstiftung Umwelt gefördert wird. Dort traf Köhler mit Bürgern der Region zusammen. Das Zentrum ist der bedeutendste Träger der Umwelt- und Familienbildung im Dreiländereck von Deutschland, Polen und Tschechien. (kna)

Ordensleute im christlich-islamischen Dialog: CIBEDO feiert 30-jähriges Bestehen

Die christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle CIBEDO hat am 28. und 29. Januar 2009 ihr 30-jähriges Bestehen gefeiert. Um einen verbesserten christlich-islamischen Dialog zu ermöglichen, war die CIBEDO 1978 in Köln von den Afrikamissionaren Weisse Väter gegründet worden. Seit 1997 liegt die Trägerschaft der CIBEDO mit Sitz in Frankfurt bei der Deutschen Bischofskonferenz. Gefeiert wurde das Jubiläum der CIBEDO mit einem Festakt in Frankfurt, an dem unter anderem Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble (CDU) und Jean-Louis Kardinal Tauran, Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, teilnahmen. Am 29. Januar fand ein wissenschaftliches Symposium statt, bei dem Referenten aus sieben europäischen Ländern (Deutschland, Italien, Spanien, Frankreich, Großbritannien, Österreich und Bosnien-Herzegowina) die theologische Dimension des christlich-islamischen Dialogs in ihren Ländern vorstellten.

Die Afrikamissionare engagieren sich gemäß ihrem Gründungsauftrag weiter für einen Austausch zwischen den beiden Religionen. So ist der Gründungsleiter der CIBEDO, P. Hans Vöking, derzeit auf europäischer Ebene für den

christlich-islamischen Dialog tätig. Zwei seiner deutschen Mitbrüder arbeiten in der Jerusalemer St. Anna Kirche, die im muslimischen Teil der Stadt liegt: P. Thomas Maier und P. Thomas Bahmer versuchen dort das Zusammenleben von Christen und Muslimen in ihrem Wirkungsbereich zu verbessern. In Mali hat P. Josef Stamer ein Institut zur Ausbildung in christlich-islamischer Begegnung gegründet.

Virtuelles Kloster im Internet

Ein „virtuelles Kloster“ hat Anfang Dezember 2008 in der Internet-Community funcity.de seine Pforten geöffnet. Dort haben vor allem junge Leute die Möglichkeit, einen Erstkontakt zu Ordensleuten herzustellen. Ein Franziskaner, neun Ordensfrauen aus verschiedenen Gemeinschaften und eine Benediktineroblatin stehen in speziellen „Klosterzellen“ für Fragen und Gespräche zur Verfügung - per Mail und im Chat. In einer Bibliothek kam man sich über die beteiligten Ordensgemeinschaften informieren und in einem Oratorium laden Gebetshilfen, Gebete und Bibelstellen zum Verweilen ein. Zudem besteht die Möglichkeit Fürbitten zu formulieren, die dann von den Ordensleuten ins Gebet genommen werden. Auch Formen gemeinsamen Betens im Internetchat werden erprobt. Das Projekt wurde zusammen mit dem Beauftragten für Internetseelsorge des Bistums Hildesheim realisiert. Die teilnehmenden Ordensleute wurden von einem breiten Interesse und der Vielzahl der Besucher in den ersten Tagen überrascht.

Steyler Missionare gründen neue Niederlassung in Hamburg

Die Steyler Missionare haben die Gründung einer Niederlassung in Hamburg-Neugraben gefeiert. Seit Mitte Januar 2009 leben in dem Pfarrhaus von St. Ansgar Mitbrüder des Ordens. Es wird in den kommenden Monaten insgesamt fünf Steylern Platz bieten. Ihre Hauptaufgaben werden dann das Wirken im Bibelapostolat, der Dialog mit anderen Kulturen und Religionen

sowie das Engagement in sozialen Brennpunkten sein. Konkret bedeutet dies unter anderem die Mitarbeit in der ökumenischen Obdachlosenküche oder der Austausch mit der keine 200 Meter entfernten Moschee. Im Rahmen eines Festgottesdienstes wurde nicht nur die neue Niederlassung gegründet, sondern auch der 100-jährige Todestag des Ordensgründers Arnold Janssen gefeiert. Im Anschluss daran fand ein Begegnungsnachmittag statt, in dessen Rahmen die Steyler Ordensfamilie sich der Gemeinde vorstellte. (pm)

Arbeitskreis Ordensgeschichte 19./20. Jahrhundert

Neunte wissenschaftliche Fachtagung am Institut für Theologie und Geschichte religiöser Gemeinschaften der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar vom 6. bis 8. Februar 2009

In Vallendar diskutierten über 40 Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus unterschiedlichen Arbeitsbereichen Themen der neueren Ordensgeschichte. Drei Themenblöcke standen im Mittelpunkt: Ordensgemeinschaften im Großstadtmilieu, Ordensbiographien und Orden und Mission.

Den Auftakt bildete ein Vortrag von Archivar Johannes Mertens (Berlin), der in einem Erfahrungsbericht die Erwartungen von Archivbenutzern an das Provinzarchiv der Schwestern der heiligen Elisabeth formulierte. Er unterschied

zwischen externen wissenschaftlichen, heimatkundlichen und genealogischen Anfragen. Im erstgenannten Bereich haben Anfragen aus der neubegründeten Disziplin der Pflegewissenschaften Konjunktur. Ordensinterne Anfragen der Verwaltung dienen meist der Klärung von Rechtsverhältnissen. Viele Benutzer haben wenige Vorstellungen von einem Ordensarchiv und erwarten ausführliche Antworten auf Knopfdruck.

P. Michael Dillmann (Berlin/Koblenz-Arenberg) beschäftigt sich in seinem Dissertationsprojekt mit der schwieri-

gen Gründung des Berliner Konvents der Dominikaner. Am Beispiel eines neuen Quellenfundes – einem Bericht des Dominikaners P. Ceslaus Maria de Robiano von 1876 an den Generalmeister des Ordens in Rom – referierte er die Situation der katholischen Kirche in Berlin kurz nach Ausbruch des Kulturkampfes. Kapelle und Kloster im Arbeiterviertel Moabit wurden nach längeren Vorverhandlungen 1869 eingeweiht und dem heiligen Apostel Paulus geweiht. Die Gründung einer katholischen Keimzelle im protestantischen Berlin war eine Herausforderung, die zu Hetzartikeln und Karikaturen in der Presse führte. Ergebnis war die Erstürmung des Klosters durch eine aufgebrachte Volksmenge (Moabiter Klostersturm). Ein vorläufiges Ende der Niederlassung kam mit dem Kulturkampf. Robiano wollte mit seiner Rechtfertigungsschrift erreichen, dass der Orden in jedem Fall in der Hauptstadt bleiben sollte, was nach dem Kulturkampf auch gelang.

PD. Dr. Florian Mildenerberger (Berlin) stellte ordensähnliche Gründungen im Umkreis der Lebensreformbewegung vor. Um 1900 gab es in Deutschland und der Schweiz verschiedene Gründungen, deren Credo ein „Zurück zur Natur“ war. In der Organisationsstruktur orientierte man sich mit Vorstehern, Versprechen etc. an religiösen Ordensgemeinschaften. Ein gemeinschaftliches Leben fand nicht statt, man traf sich im privaten Bereich. Man kann drei Richtungen unterscheiden: den von Ernst Haeckel gegründeten Deutschen Monistenbund, die dem Germanenkult verbundene Mittgart-Bewegung um Willibald Hentschel und die Theosophie um Helena Blavatsky, von der sich später der Anthroposoph Rudolf Steiner

absetzte. Diese Bewegungen, deren Zenit 1918 bereits überschritten war, artikulierten sich auch in Kunst und Architektur. Als Beispiel steht der Maler Fidus (Hugo Höppener).

Auch die deutsche Provinz der Kamillianer strebte die Gründung einer Niederlassung in der Hauptstadt Berlin an. Dr. Gerhard Kuck (Rom) schreibt die Geschichte der deutschen Kamillianerprovinz. Der Krankenpflegeorden gründete 1901 in Essen-Heidhausen Klinik, Kloster und Kirche. Schwerpunkt war der Kampf gegen den Alkoholismus in einer Fachklinik für Entzug. Die Kamillianer arbeiteten eng mit dem Deutschen Caritasverband zusammen. Die Gemeinschaft verfügte über genügend Nachwuchs und erwog eine Gründung in Berlin-Charlottenburg. Dazu wollte man den Dienst an einem Krankenhaus übernehmen, doch dies war in Berlin nur in Kombination mit der Übernahme einer Pfarrei möglich, was keine genuine Aufgabe des Ordens war und daher zu Diskussionen führte. Seit 1922 waren einzelne Patres in der späteren St. Kamillus-Pfarrei aktiv und 1932 konnte nach einigen Schwierigkeiten ein hochmodernes Zentrum mit Pfarrkirche, Altenwohnheim, Kindertagesstätte und Kloster eingeweiht werden.

Prägung, Werdegang und Funktion im Orden des Jesuiten P. Augustin Bea (1881-1968) untersuchte Dr. Clemens Bordkorn (München). Anhand von Archivalien verfolgte er den Lebenslauf des späteren Kardinals bis zu seiner römischen Zeit. Nach dem Abitur am Gymnasium in Konstanz studierte der Sohn eines Zimmermanns zwei Jahre Theologie in Freiburg, um dann 1902 in den Jesuitenorden einzutreten. Die ordensinternen Studien absolvierte

er überwiegend am Ignatiuskolleg in Valkenburg (Holland). Er kam wegen des Krieges kaum zu weiteren Studien; 1914 wurde er Leiter der Jesuitenresidenz in Aachen und übernahm 1917 eine Professur für Bibelwissenschaften in Valkenburg. 1921 wurde er zum ersten Provinzial der neuen Oberdeutschen Provinz der Jesuiten mit Sitz in München gewählt. Er musste dieses Amt aufgeben, weil der Orden ihn als Leiter seines internationalen Studienhauses in Rom bestellte, wo Bea dann bis zu seinem Lebensende wirken sollte.

Honorine (Elisabeth Henriette) Steimer (1831-1903) war die erste Generaloberin der Kongregation der Töchter des Allerheiligsten Erlösers in Würzburg. Diese Kongregation war 1854 von den Niederbronner Schwestern abgetrennt worden. Bis 1989 wussten die Schwestern kaum etwas über die heute geschätzte Generaloberin, obwohl es entsprechendes Material in den Archiven gab, wie Erik Soder von Güldenstubbé (Würzburg) in seinem Vortrag zu berichten wusste. Honorine Steimer war 1852 in die Krankenpflegekongregation eingetreten. Als Generaloberin bekam sie große Schwierigkeiten mit der Ordens- und Diözesanleitung. Die eigenen Schwestern warfen ihr zu Unrecht die Missachtung der Regeln und Konstitutionen sowie die Verschwendung von Klostereigentum vor und die Bistumsleitung vertraute diesen Angaben. Steimer trat zurück, ging nach Sponheim, kaufte ein Haus, pflegte Kranke und lebte weiterhin nach der Ordensregel. Ein angeheirateter Neffe, der an ihr Bargeld wollte, warf seine Tante in den Keller, erstickte sie mit einer Krawatte und schlug mit einem Hammer auf sie ein. Erst 1989 wurde Honorine Steimer

im Rahmen der Erarbeitung der Kongregationsgeschichte rehabilitiert.

Kontakt

Dr. Gisela Fleckenstein
E-Mail: g.fleckenstein@web.de
oder:
Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar
Arbeitskreis Ordensgeschichte
19./20. Jahrhunderts
Prof. Dr. Joachim Schmiedl
Pallottistr. 3, 56174 Vallendar
E-Mail: jschmiedl@pthv.de

Über die katholische Mäzenatin und Klostergründerin Paula Reinhard (1850-1908) referierte Dr. Gisela Fleckenstein (Köln). Paula Reinhard, die sich früh für die Ideale des heiligen Franz von Assisi begeisterte, blieb ein Klostereintritt aus gesundheitlichen und familiären Gründen verwehrt. Sie, die ihren Alltag ein Leben lang klösterlich strukturierte, benutzte – zusammen mit ihrer Schwester Maria – das ererbte väterliche Vermögen schwerpunktmäßig für zwei Klostergründungen. 1892 kamen die Pallottiner nach Koblenz-Ehrenbreitstein und 1904 finanzierten sie größtenteils den Neubau von Kloster Bethlehem in Koblenz-Pfaffendorf, in welches die Kapuzinerklarissen von der Ewigen Anbetung einzogen. Bemerkenswert ist, dass Paula Reinhard keine eigene Kongregation gründete. Unter dem Aspekt Orden in den Medien analysierte Dr. Gisela Fleckenstein (Köln) die ARD-Fernsehserie „Um Himmels Willen“. Die Auseinandersetzungen zwischen Nonnen und Bürgermeister um den fiktiven Konvent von Kloster Kaltenthal wurden auf ihren Realitäts-

gehalt zum Ordensleben hin abgeklopft. Im Fokus standen die Auffassung von Armut und Gehorsam. Die unterhaltsamen Episoden stellen Ordensleben sehr positiv dar und vermeiden konfessionseigene Zuspitzungen; schließlich ist man mit dem Schleier auf Quotenjagd, wie fast 8 Millionen Fernsehzuschauer beweisen.

P. Reinhold Baumann (Ellwangen) schreibt die nicht einfache Geschichte der Comboni-Missionare im Auftrag seiner Provinz. Heute wird Daniel Comboni (1831-1881) als Gründer der Gemeinschaft angesehen. Baumann schilderte Vorgeschichte, Teilung und Wiedervereinigung der Ordensgemeinschaft, deren Hauptbetätigungsfeld die Mission ist. Comboni gründete 1867 in Verona ein Institut für missionarische Aufgaben in Zentralafrika, welches 1885 in eine Kongregation umgewandelt wurde. Da die Gemeinschaft viel Zulauf aus Deutschland hatte, wurde 1895 eine Niederlassung in Brixen gegründet. Der Erste Weltkrieg verschob die Grenzverhältnisse und 1923 erfolgte die Teilung in eine italienische und eine deutsche Kongregation. Über die unglückliche Teilung wurde in den Gemeinschaften wenig gesprochen. Nach einem Generationenwechsel kam es 1979 zu einer Wiedervereinigung der Kongregationen unter dem einheitlichen Namen der Comboni-Missionare. Über das Wirken deutscher Vinzentiner in Costa Rica arbeitet Susanne Reick (Koblenz/Marburg) in ihrer Dissertationsschrift. Es geht um die Geschichte der Vinzentiner und ihre Bedeutung für das Wirken der katholischen Kirche in dem mittelamerikanischen Staat in der Zeit zwischen 1877-1920. Infolge des deutschen Kulturkampfes übernahmen

die Vinzentiner zunächst die Leitung des Priesterseminars in San José bis der junge, aus Elberfeld stammende Vinzentiner P. Bernhard August Thiel 1880 zum Bischof ernannt wurde. Zwischen 1877-1960 waren insgesamt 143 zumeist deutsche Vinzentiner als Seelsorger und Missionare in Costa Rica im Einsatz. Bis 1969 stellte der Orden auch sechs Bischöfe.

Im Rahmen des bevorstehenden 100-jährigen Jubiläums beschäftigt sich Sabine Heise (Münster) als Auftragsarbeit mit der Geschichte der deutschen Provinz der Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes. Der Franziskanerbischof Amandus Bahlmann konnte 1910 die Gastwirstochter und ausgebildete Lehrerin Elisabeth Tombrock (1887-1938) für die Mission in Brasilien gewinnen. Sie gilt heute zunehmend als die eigentliche Gründerin der Gemeinschaft. Die Klarissen in Münster bereiteten lange Zeit junge Frauen für das Wirken in der Mission vor, bis dafür in Münster 1918 eine eigene Gemeinschaft errichtet wurde. Nach schwierigen internen Entwicklungen aufgrund der Zeitläufte gibt es seit 1929 die „Missionsschwestern von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes“, die weltweit tätig sind. Die nächste Tagung des Arbeitskreises findet vom 5. bis 7. Februar 2010 in Vallendar statt.

Gisela Fleckenstein

Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648–1803

Hrsg. von Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb, Reinhard Heydenreuter und Heribert Stauer.

Regensburg: Schnell & Steiner, 2007. – 680 S.

Der in Rom wirkende Kirchenhistoriker Prof. Dr. Erwin Gatz hat mit dem fünfbändigen „Bischofslexikon“ („Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches“ bzw. „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder“, Freiburg/Br. 1983–2002) und dem zweibändigen „Bistumslexikon“ („Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation“ bzw. „Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart“, Freiburg/Br. 2003–2005) zwei inzwischen unverzichtbare Nachschlagewerke zur deutschen Kirchengeschichte herausgegeben. Das nun vorliegende „Wappenlexikon“ möchte an diese Werke anknüpfen. „Es zeigt die Wappen aller Hochstifte bzw. Bistümer und Diözesanbischöfe aus den Jahren 1648–1803, also jener Epoche, in der die Reichskirche sich nach der Krise und den Verlusten im Zeitalter der Reformation stabilisiert hatte und nochmals zu hoher auch kultureller Blüte kam, ehe sie mit der Säkularisation unterging.“ (S. 5) Zum Aufbau des Buches: Auf das Vorwort (S. 5f), das Verzeichnis der Abkürzungen (S. 9) und das Verzeichnis der abgekürzt zitierten Quellen und Literatur (S. 10–13) folgt eine Übersichtskarte mit dem Titel: „Die Bistümer und Hochstifte im Heiligen Römischen Reich und in der Eidgenossenschaft um 1750“ (S. 14f). Die von Reinhard Heydenreuter verfasste Einleitung ist überschrieben mit: „Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648–1803“ (S. 17–24). Der eigentliche Hauptteil „Wappen nach Bistümern“ (S. 25–662) umfasst den größten Teil des Bandes. Ein heraldisches Glossar (S. 663–665) und zwei Register („Register der persönlichen Wappen“, S. 667–675, und „Register der Orte, Landschaften und Territorien“, S. 676–680) runden den Band ab.



ISBN 978-3-7954-1637-9

EUR 120.00

In der Einleitung finden sich neben allgemein-historischen Informationen zur Entstehung der Hochstiftswappen (und zu ihren militärischen Ursprüngen) einige heraldische Spezialinformationen, etwa zum Wappengebrauch, zu den heraldischen Regeln und zur Blasonierung (Wappenbeschreibung). Hier werden auch Probleme angesprochen, die sich im Zuge der Bearbeitung des vorliegenden Bandes stellten. So wurden von den Bistümern weitgehend die Wappen der zugehörigen Hochstifte benützt: „Die Führung eines Hochstiftswappen (!) durch die einzelnen Bistümer hing auch mit der jeweiligen staatsrechtlichen Stellung des Bistums innerhalb des Hl. Römischen Reichs zusammen. Sobald die Bistümer die Reichsfürstenwürde und eine eigene Reichsstandschafft, d. h. mit einem Sitz auf der Reichsfürstenbank des Reichstags, erwarben, führten die Bischöfe fast immer und zwar spätestens seit dem 15. Jahrhundert ein eigenes Hochstiftswappen mit den Insignien der Fürstenwürde (Schwert), das sie in der Regel mit ihrem Familienwappen kombinierten.“ (S. 17) Nicht alle Bischöfe waren freilich zugleich Landesherrn; insbesondere im Bereich der Salzburger Eigenbistümer, in Österreich, in Böhmen, in Mähren und in Schlesien standen die Bistümer unter fremder (häufig habsburgischer) Landesherrschaft. Hier wurde zumeist ein Bistumswappen geführt, das nicht zugleich Hochstiftswappen war. Probleme bereitete in einigen Fällen auch die Ermittlung von Bischofs- oder Bistumswappen: „Bei vielen Bischöfen konnte, besonders wegen der oft nur kurzen Amtszeit, keine Wappen- oder Siegelführung nachgewiesen werden. [...] Bei einigen Bistümern ist das Vorhandensein, Aussehen und die Verwendung eines Bistumswappens nicht genau zu ermitteln, besonders dann, wenn das jeweilige Bistum keine oder eine bestrittene Landeshoheit besaß.“ (S. 24)

Der Hauptteil des Bandes ist alphabetisch nach Bistümern gegliedert, wobei die Binnengliederung der einzelnen Bistumsartikel jeweils gleich ausfällt: Kurzbeschreibung der Bistums- und Hochstiftsgeschichte, Abbildung des Hochstifts- bzw. Bistumswappens mit Blasonierung, Bischofsliste für den Zeitraum von 1648 bis 1803, Abbildung der einzelnen Bischofswappen mit Kurzbiogramm des Bischofs und Blasonierung. Alle Angaben werden jeweils durch detaillierte Literaturangaben belegt. Dort wo keine Bistumswappen geführt wurden, finden sich ‚Leerstellen‘ (z. B. S. 98 bei Budweis und S. 330 bei Leitmeritz). Nicht eruierbare Bischofswappen sind durch Familienwappen der Amtsinhaber ersetzt worden.

Die Durchsicht des fast 700-seitigen Werkes vermittelt einen Eindruck von der großen und sorgfältigen Arbeit, die zur Erstellung nötig war. Der Hauptherausgeber und seine Mitarbeiter haben ein Werk vorgelegt, das sich sehen lassen kann: sowohl im Hinblick auf die äußere Ausstattung als auch im Hinblick auf den Inhalt. Zweifellos wird der vorliegende Band als (hilfswissenschaftliches) Nachschlagewerk gute Dienste leisten, aber auch zu weiteren Forschungen anregen. Einige in der Einleitung angesprochene Forschungslücken können möglicherweise in Zukunft noch geschlossen werden. Außerdem liegt der Gedanke nahe – analog zum „Bischofs-“ und zum „Bistumslexikon“ – Nachfolgebände zu anderen Epochen erscheinen zu lassen. Sicherlich wäre es auch interessant, ein vergleichbares Werk zu den Wappen der Reichsabteien und -äbte erscheinen zu lassen.

Es sei noch die Frage gestellt, welche Bedeutung der vorliegende Band für die Ordensgeschichtsschreibung haben kann. Zum einen ist hier darauf zu verweisen, dass

es im behandelten Zeitraum einige (wenn auch wenige) Ordensmänner als Diözesanbischöfe gab (leicht über das Personenregister S. 667–675 zu eruieren, das auch Ordenskürzel enthält). Zum anderen ereignet sich natürlich Ordensgeschichte – auch im Fall exemter Gemeinschaften – nicht isoliert von der übrigen Kirchengeschichte. Mit Wappen, die auf Schriftstücken, auf Bildern, an Gebäuden oder anderswo angebracht sind und die häufig einer Deutung bedürfen, wird man in der Forschung immer wieder zu tun haben.

Bei aller Akribie in der Darstellung finden sich im besprochenen Band einige kleinere Fehler. In der Beschreibung der Karte „Die Bistümer und Hochstifte im Heiligen Römischen Reich und in der Eidgenossenschaft um 1750“ (S. 15) ist zu lesen, dass diese Karte „bis auf die neuen Bistümer Fulda (1752), Brünn (1777), Budweis (1785) und Corvey (1792) bis zu den Umbrüchen infolge der Französischen Revolution und der Säkularisation unverändert blieb.“ Hier hätten Linz (gegr. 1785), St. Pölten (gegr. 1785) und Wiener Neustadt (aufgeh. 1785) Erwähnung finden sollen. Die Karte, die einige ausländische Ortsnamen enthält, gibt manche, aber nicht alle diakritischen Zeichen korrekt wieder. Richtigzustellen wären: „České Budějovice“ und „Chełmża“. Diese wenigen Beanstandungen sind aber in keiner Weise geeignet, den positiven Gesamteindruck, den das Werk hinterlässt, zu beeinträchtigen.

Norbert Wolff SDB

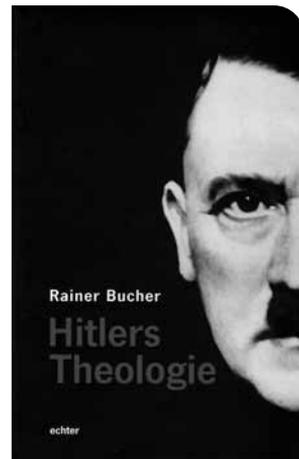
Rainer Bucher

Hitlers Theologie

1. Aufl. – Würzburg: Echter-Verlag, 2008. – 220 S.

Betrachtet man den Buchmarkt der vergangenen Jahre, könnte man fast ein bisschen neidisch werden auf den „Führer“: „Hitlers Frauen“, „Hitlers Kinder“, „Hitlers Enkel“, „Hitlers Berg“, „Hitlers Schloss“, „Hitlers Gold“, „Hitlers Traumschiffe“, „Hitlers Kanarienvogel“ – kaum etwas, was der größte Verbrecher des 20. Jahrhunderts nicht vorweisen könnte. So ist es wohl nur folgerichtig, dass er auch in der Sphäre des Übernatürlichen nicht zurückstecken muss und nach „Hitlers Gott“ (Michael Reißmann, 2001) und „Hitlers Religion“ (Michael Heesemann, 2004) schließlich auch „Hitlers Theologie“ entdeckt wurde.

Rainer Bucher, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, ist sich des Anstoßes durchaus bewusst, der mit der Titelwahl seiner Studie gegeben ist. Folgerichtig verwendet er das erste Kapitel seines Werks auf die Rechtfertigung



ISBN 978-3-429-02985-2.
EUR 16.80

der Charakterisierung Hitlers als eines Theologen: „Heute, nach dem Ende der kirchlichen Sanktionsmacht und der endgültigen Freisetzung zu religiöser Selbstbestimmung, ist das „theologische Feld“ trotz der nach wie vor starken institutionellen Stellung der christlichen Kirchen breit, offen und vielfältig besetzt“ (S. 32) (Die Frage, ob es Aufgabe eines kirchlichen Theologen ist, die Weltanschauung Hitlers mit einem Prädikat zu versehen, das im kirchlichen Kontext seit Jahrhunderten eine Art „Adelstitel“ darstellt, beantwortet diese – durchaus hinterfragbare – Feststellung freilich nicht). Theologie sei darüber hinaus weder auf ein zustimmungsfähiges Reden von Gott, noch auf den wissenschaftlich-akademischen Bereich beschränkt. Unter diesen Voraussetzungen kann eine Definition erfolgen: „Theologie wird im Folgenden verstanden als „Rede von Gott“, allerdings [...] als Rede von Gott mit individueller Relevanzoption, mit persönlichem Konsequenzpotential, auch bis hin zur Rede zu Gott, also dem Gebet. Denn gerade dies kann man Hitler nicht absprechen“ (S. 34). Als sei diese Behauptung nicht zugespitzt genug, fügt Bucher hinzu: „Hitler [...] verkündet sein Politikprojekt im Namen eines Gottes, und das von Beginn seines öffentlichen Redens bis zu seinen letzten dokumentierten Äußerungen. [...] Die Texte Hitlers verkörpern einen genuinen theologischen Diskurs im genannten Sinne“ (ebd.).

Auf drei Feldern des Hitlerschen „Diskurses“ erwartet Bucher die Nachweisbarkeit theologischer Elemente: a) in der Beschäftigung mit den christlichen Kirchen, b) in der Auseinandersetzung mit den religiösen Traditionen der völkischen Bewegung und c) in der positiven Konzeption und Legitimation des eigenen politischen Projektes.

a) Abseits der konkreten tagespolitischen Beschäftigung mit den Kirchen hat Hitler sich auch auf einer grundsätzlichen Ebene mit ihnen auseinandergesetzt. Sein Verhältnis ist dabei von einem hohen Maß an Ambivalenz geprägt. Positiv bewertet er neben ihrer „Organisationsklugheit“ (S. 55) vor allem die vermeintliche Totalität des weltanschaulichen Anspruchs („Die Größe des Christentums lag nicht in versuchten Vergleichsverhandlungen mit etwa ähnlich gearteten philosophischen Meinungen der Antike, sondern in der unerbittlichen fanatischen Verkündigung und Vertretung der eigenen Lehre“, S. 39) und die Fähigkeit zur Strukturierung und Formierung des zunächst diffusen Glaubens durch die Ausbildung eines dogmatischen Lehrgebäudes: „Sollen [...] die religiöse Lehre und der Glaube die breiten Schichten wirklich erfassen, dann ist die unbedingte Autorität des Inhalts des Glaubens das Fundament jeder Wirksamkeit“ (S. 44). Es sei angemerkt, dass Hitlers Verständnis der Dogmatik – Bucher spricht gar von einer „expliziten Theorie des Dogmas“ – eindeutig funktionalen Charakter hat, wenn er ihre wesentliche Leistung in der Herausbildung einer „willensmäßig einheitlichen politischen Glaubens- und Kampfgemeinschaft“ sieht und sie pathetisch mit der Vorstellung des Führers verbindet: dem Einen, der hervortritt, „um mit apodiktischer Kraft aus der schwankenden Vorstellungswelt der breiten Masse granitene Grundsätze zu formen“ (S. 42). Neben diesen positiven Aussagen Hitlers über Christentum und Kirchen finden sich aber auch negative Wertungen, die sich aus dem scheinbaren Widerspruch zwischen der christlichen Weltsicht und den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen speisen.

Es bedarf allerdings einiger Anstrengung des Verfassers, um aus den schlicht primitiven Äußerungen Hitlers („Jeder Gelehrte, der etwas Neues entdeckt, haut ein Stück

von deren Basis weg“, S. 50) eine klare Sicht auf die Kluft zwischen dem universalistischen Anspruch der Kirchen und dessen real immer begrenzter Reichweite (S. 59) herauszulesen.

b) Der Autor von „Mein Kampf“ war kein Freund einer Wiederbelebung alt-germanischer, mythologischer Religiosität und dies änderte sich in späteren Jahren nicht – auch wenn Hitler darauf verzichtete, Adolf Rosenberg, Heinrich Himmler und anderen Obskurantisten innerhalb der NS-Führungsschicht allzu enge Grenzen zu ziehen. Nach seinem eigenen Verständnis war der Nationalsozialismus „eine kühle Wissenschaftslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrer gedanklichen Ausprägung“ (Parteitag 1938, S. 65).

Diese Einschätzung hat mit Theologie wenig zu tun – dies hindert Bucher aber nicht daran, auf der Grundlage eines einzigen Zitats (in einem Beitrag für den „Völkischen Beobachter“ wirft Hitler den völkischen Schwärmern vor, sie würden vergessen, „daß die Bedürfnisse und Erfordernisse unserer heutigen Zeit andere sein müßten als die der Zeit vor 1 1/2 tausend Jahren“, S. 65) den Schluss zu ziehen: „Daher entwickelte er ein eigenes theologisches Konzept, eine eigenständige „Theologie einer anti-pluralen Moderne“ (S. 64).

c) Drei Elemente sind es, aus denen sich aus der Sicht des Verfassers die „positive Konzeption und Legitimation“ der politischen Anschauungen Hitlers zusammensetzen: die Begriffe „Vorsehung“, „Gott“ und „Glaube“. Unbestreitbar ist ersterer ein Stereotyp der Hitlerschen Rhetorik und eine ihrer Konstanten – dies sowohl im Erfolg als auch in der Niederlage. Neben die legitimatorische Funktion tritt der Gedanke einer prästabilierten Harmonie zwischen menschlichem Bemühen und übernatürlicher Hilfe, wenn Hitler verkündet, „daß die Vorsehung am Ende nur demjenigen hilft, der selbst unverzagt starken und gläubigen Herzens den Kampf mit den Widerwärtigkeiten der Zeit aufnimmt“ (S. 85). Aber ist diese etwas pathetische Reformulierung des Gemeinspruchs „Hilf Dir selbst, dann hilft Dir Gott!“ bereits eine „Geschichtstheologie“?

Neben der „Vorsehung“ steht die ebenfalls häufige Anrufung des „Allmächtigen“, des „Herrgotts“ oder des „Schöpfers“, nicht selten in der Form und Sprache des christlichen Gebets (so verspricht er am Ende der Sportpalastrede vom 10. Februar 1933 ein Deutsches Reich „der Größe und der Ehre und der Kraft und der Herrlichkeit. Amen“). Bucher deutet die Verwendung dieser Begriffe in doppelter Weise funktional – sie dienten sowohl „nach außen“ der Legitimation des Machtanspruchs als auch „nach innen“ einer Manipulation der Selbstwahrnehmung (S. 98).

Ein letzter Begriff aus dem religiösen Fundus bedarf aufgrund seiner regelmäßigen Verwendung einer eingehenderen Betrachtung: „Glaube“ gehört zweifellos zu den Kernbegriffen der Hitlerschen Ideologie, denn er findet sich – im Gegensatz zu „Vorsehung“ und „Gott“ – in den programmatischen Passagen seiner Reden und Texte. Gläubig zu sein macht das Wesen des Nationalsozialisten aus. Ganz richtig stellt der Verfasser fest, dass im Hitlerschen Denken der Einzelne über den Glauben mit dem Ganzen der Bewegung verbunden wird. Zu seinem spezifischen Glaubensbegriff gehört aber eine weitere Bestimmung, die sich in den regelmäßigen Attributierungen „unbedingt“, „blind“, „fanatisch“ anzeigt. Glaube im nationalsozialistischen Sinne

ist eben nicht inhaltlich gefüllt (hier ist ein auffallender Widerspruch zur vermeintlichen Hochschätzung der Bedeutung einer Dogmatik, s.o.), sondern Chiffre für eine sehr emotionale Form der Bereitschaft zu und des Wunsches nach heroischer Ganzhingabe: „Glauben, darunter verstehe ich das Einsetzen der ganzen Person“ zitiert Bucher eine (ganz typisch „faschistische“) Aussage Hitlers (S. 104). Meist braucht man im Umfeld solcher Passagen nach dem Wort „Opfer“ nicht lange zu suchen. Der Finalbegriff des so verstandenen Glaubens ist allerdings keineswegs „Gott“, sondern durchgängig „das deutsche Volk“ (S. 107).

Das eigentliche Thema der Studie ist an dieser Stelle abgeschlossen. Der Verf. fügt ein Kapitel über den Zusammenhang zwischen „Hitlers Theologie“ und der Vernichtung der europäischen Juden hinzu und untersucht in einem lesenswerten Exkurs die Annäherungsversuche der katholischen Theologie an die NS-Ideologie am Beispiel der in diesem Kontext „klassischen“ Autoren Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus. Im Schlussabschnitt werden unter dem Titel „Hitler, die Religion, die Politik: Hitler und die Moderne“ zunächst aus falschen Annahmen („Schon recht früh legte Hitler ein in sich kohärentes Programm einer konsequenten Modernisierung Deutschlands vor“, S. 147) richtige Schlüsse („Totalitäre Regime erweisen sich damit als Risikovarianten einer säkularisierten Politik“, S. 150) gezogen, um abschließend eine „praktisch-theologische Gewissenserforschung“ in ernste Warnungen vor dem „theologischen Totalitarismus“ münden zu lassen – einer in der Gegenwart etwas phantomhaft wirkenden theologischen Spielart, die sich dadurch auszeichnen soll, dass in ihr „Gottes Güte und Liebe [...] seiner Allmacht geopfert“ wird (S. 169).

Was ist von der Kernthese des Buches zu halten, die zweifellos darin besteht, in Hitlers Texten lasse sich ein „genuin theologischer Diskurs“ nachweisen, eine „Rede von Gott“, in dessen Namen Hitler durchgängig sein Politikprojekt verkündet habe (s.o.)?

1. Zunächst ist festzuhalten, dass sich die gesamte Argumentation auf eine schwache Quellenbasis stützt. Von Redeauszügen der „mittleren Jahre“ abgesehen, zitiert Bucher ganz überwiegend aus „Mein Kampf“ und den wenig zuverlässigen „Monologen“ und „Tischgesprächen“. Sind Letztere sekundäre Mitschriften eines seiner Mitmenschen bei Tag und bei Nacht mit endlosem Redeschwall langweilenden Schwadroniers, muss bei der programmatischen Frühschrift sehr ernsthaft die Frage nach der Originalität gestellt werden. Nicht erst seit Bruno Hiplers mehr als lesenswerter Studie *Hitlers Lehrmeister. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie* sollte bekannt sein, dass Rudolf Hess und sein geistiger Mentor Karl Haushofer einen kaum zu unterschätzenden Anteil an der Entstehung des in „Mein Kampf“ niedergelegten Hitlerschen Weltbildes hatten.

2. Auch jenseits des Formalen hält die Konstruktion einer „Theologie Hitlers“ einer ernsthaften Überprüfung nicht stand: Hitlers Wertschätzung des kirchlichen Dogmas blendet den hierfür zentralen Rationalitätsanspruch aus und seine Kritik ihrer angeblichen Hilflosigkeit angesichts des Fortschritts naturwissenschaftlicher Erkenntnis unterschreitet jedes wissenschaftliche Niveau. Die Rede von der Vorsehung ist offensichtlich funktional und der Appell an den „Allmächtigen“ kein Gebet, sondern peinliches Schmierentheater. „Glaube“ ist zwar unbestreitbar ein Kernbegriff des nationalsozialistischen Selbstverständnisses, steht aber in keiner realen Beziehung zur „Rede von Gott“.

3. Es bleibt die Frage, ob Hitler sein politisches Programm „im Namen eines Gottes“ verkündet hat. Die zentralen Axiome dieses Programms, die Vernichtung der europäischen Juden und die Gewinnung von Lebensraum für die deutsche Volksgemeinschaft, bedurften einer solchen Letztbegründung nicht, und es gibt wenige Anhaltspunkte dafür, dass der Gottesbezug für Verkünder und Hörer mehr war als eine rhetorische Figur im Rahmen einer pathetischen Inszenierung. Und wenig spricht auch für die „individuelle Relevanzoption“ oder das „Konsequenzpotential“ bei Hitler selbst. In dem kurz vor seinem Selbstmord im Bunker diktierten politischen Testament ist von mancherlei die Rede, nicht aber von Gott.

Bucher scheint dieses alles eigentlich zu wissen. Der erste Satz des Buches lautet: „Hitlers Theologie ist intellektuell krude, ihr Rassismus ist erbärmlich und ihr Gott ein numinoses Monster“ (S. 11) – mit anderen Worten: sie ist etwas, was den Namen „Theologie“ nicht verdient.

So bestätigt die vorliegende Studie auf ihre Weise eine fatale, gestern und heute gültige, in Deutschland vielleicht unausrottbare Wahrheit über Adolf Hitler: Der Mann wird überschätzt!

Michael Schäfer

Adrienne Weigl

Der preisgegebene Mensch

Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen.

Mit einem Vorwort von Robert Spaemann.

1. Aufl. – Gräfelting: Verlag Resch, 2007. – 315 S.

Wir leben in einer Zeit, in der der Philosophie grundlegende Kompetenzen zur Deutung von Mensch und Welt eher ab- als zuerkannt werden. Die Vertreter der Philosophie selbst, insbesondere diejenigen akademischer Provenienz, sehen sich deshalb immer wieder genötigt, diese Geringschätzung zu bestreiten und bringen dafür allerhand Gründe bei; häufig freilich in der Gestalt einer Begründungskompetenz, die Odo Marquard spöttisch nur mehr als „Inkompetenzkompensationskompetenz“ bezeichnet hat. Das vorliegende Buch von Adrienne Weigl stellt nun im Gegensatz zu solchen Unkenrufen einen hervorragenden Beitrag zum Erweis der tatsächlichen Unverzichtbarkeit von Philosophie dar. Weigls Thema ist der Umgang mit menschlichen Embryonen in einer Welt, die biotechnisch sehr viel kann, die aber längst nicht immer weiß, was sie alles darf. Anliegen der Ver-



ISBN 978-3-935197-53-3
EUR 24.90

fasserin ist es daher, diese Fragen auszuloten und im Einzelnen Stellung zu beziehen. Das Erstaunliche an der Arbeit ist, dass sie neben ihrer philosophischen Kompetenz sowohl den biologischen als auch den juristischen Aspekt der Sache sehr kenntnisreich darstellt und insofern in vorbildlicher Weise vorführt, wie das Gespräch etwa zwischen Naturwissenschaften und Philosophie oder Philosophie und Recht heute zu führen ist. Dabei ist die Verf. bestrebt, die komplexen Einzelheiten, insbesondere der biologischen Entstehung von Embryonen, in eingängiger und dennoch genauer Weise – auch detailliert – darzustellen. Letztes geschieht insbesondere in den ersten Abschnitten des Buches: Der Weg der Entstehung menschlichen Lebens von den Keimzellen über die Befruchtung, die Zygote, die Furchungsteilungen, die Blastozyste und die Implantation wird nachgezeichnet. Im Kern der Argumentation steht die Lebensform des selbständigen Organismus. Weigl argumentiert nun, dass der Embryo von seiner frühesten Phase ein solcher Organismus ist, eine lebendige Ganzheit, von innerer struktureller Komplexität, die in der Lage ist, sich zu einem voll ausgewachsenen menschlichen Individuum zu entwickeln. Dies gilt nach Weigl bereits vom Augenblick der Verschmelzung von Samen und Eizelle. Von hier fängt neues, eigenständiges Leben an, ab hier gibt es kein Kriterium mehr, das für einen solch frühen Embryo überzeugend nachweisen könnte, eben kein menschlicher Organismus zu sein. Dass der Embryo dabei auf die Informationen von der Seite der Mutter angewiesen bleibt, tut dieser Argumentation keinen Abbruch. Autonomie und Autarkie dürften dabei nicht verwechselt werden. Nicht die Mutter entwickle den Embryo, sondern der Embryo entwickle sich selbst – mit Hilfe der Mutter. Folglich genießt ein menschlicher Embryo jedweden Stadiums den vollen Anspruch auf Schutz, den ein Mensch haben kann und den ihm das deutsche Grundgesetz grundsätzlich auch zuspricht.

War aber in diesem Abschnitt der Embryo „mit den Augen des Biologen“ lediglich „als Lebewesen unter Lebewesen“ (75) betrachtet, so führt der nächste größere Abschnitt in die grundlegende philosophische Debatte um die Bedeutung des Wortes „Mensch“ als einem Wesen, dem nach allgemeiner Auffassung besondere Würde und besondere Rechte zukommen. Die Untersuchung führt konsequent in die Frage: Was heißt es, eine Person zu sein? Die Verf. argumentiert dabei nicht zuerst im abstrakten Raum philosophischer Überlieferung, sondern will von „menschlichen Grunderfahrungen“ (76) beginnen und im Gespräch mit der Tradition einen Personbegriff entwickeln. Dabei wird die Nähe der Autorin zu Robert Spaemann (der der Arbeit auch ein wohlwollendes Vorwort gegeben hat) deutlich: Eine Person ist ein Wesen, das auf die Frage: „Wer bist Du?“ zu antworten vermag; diese Frage fragt nach einem „Jemand“, nicht nach einem „Etwas“. Sie führt zur Erfahrung der Einzigartigkeit eines so befragten Wesens, aber zugleich zu dessen unumgänglicher Gemeinschaftlichkeit. Denn Personen gibt es nur kraft gegenseitiger Anerkennung als „Jemand“. Als solcher Jemand ist eine Person aber in der Lage auf einen Anspruch der Wirklichkeit in Freiheit zu antworten, sie ist mit der Verf. „berufen zum Guten“ (92), also aufgefordert und angerufen, das Gute zu tun, vom dem sie immer schon ein Grundverständnis hat: „Nur ein Wesen, dem diese Idee des Guten innerlich ist, kann sich darüber irren und damit betrogen werden, was im Einzelnen das ist, was jetzt und hier als gut gelten kann.“ (89) Freilich stellt sich die Verf. damit in eine Tradition einer zwar klassischen, aber heute höchst umstritte-

nen metaphysischen Position, die die Existenz des Guten jenseits aller kulturellen und geschichtlichen Relativierung annimmt. Sie tut dies aber zugleich mit einer Selbstverständlichkeit und argumentativen Klarheit, die schwerlich aus den Angeln zu heben ist. Paradigmatisch für das Gute an sich ist die Person an sich: Sie hat – im Anschluss an Kant – keinen Preis, sondern eine Würde; ihre Einzigartigkeit ist unverrechenbar. Und der Mensch allein kann unter allem Geschaffenen dieser Würde auch im Blick auf andere gerecht werden, er allein kann andere als Personen behandeln, insofern er zum Beispiel Bindungen eingeht, treu ist und Versprechen hält. Das sind Ausdrucksformen von Beziehungen, die sich immer schon der reinen Verrechnung oder der bloßen Stillung naturhafter Bedürfnisse entziehen. Allein der Mensch kann also auch solche Wesen als Personen anerkennen und zu ihnen Bindungen eingehen, die ihre Personrechte nicht selbst einfordern können: Kinder, Kranke, Schwache und eben: Embryonen. Wenn es nun aber so etwas wie Menschenwürde gibt, die sich dadurch auszeichnet, dass sie jeder berechnenden Zwecksetzung enthoben ist, dann liegt in diesem Begriff zugleich seine universale und unbedingte Gültigkeit für alle Wesen, denen es zukommt, zur Gattung Mensch zu gehören. Auch ein „potentieller Mensch“ ist schon als Mensch zu behandeln und zwar immer und unbedingt! Diese Position buchstabiert die Verf. im nächsten Abschnitt im Einzelnen durch, bei sorgfältiger Begriffsklärung – etwa von Totipotenz, Semi- oder Hemiklonen. Einzelne Verfahren des biotechnischen Umgangs mit Embryonen oder Zellmaterial, das von Embryonen gewonnen wird, werden besprochen und der stets wiederkehrende Maßstab, an dem sich alles orientiert, ist der lebendige menschliche Organismus – von seinem frühesten Stadium an. Das Buch bezieht also Position, die aber keineswegs dogmatisch daherkommt, sondern gerade deshalb so gesprächsfähig ist, weil sie einen eigenen, tief begründeten Standpunkt hat, von dem aus man sich dann auch – bildlich gesprochen – weit hinaus wagen und in das echte Gespräch mit jedem anderen Standpunkt einlassen kann. Ein letzter großer Abschnitt zeigt, dass die Verf. auch kenntnisreich die derzeitige Rechtslage in Deutschland zu referieren und zu beurteilen vermag. Dabei bringt sie der Position des Grundgesetzes deutliche Sympathie entgegen, insofern dieses nach ihrer Ansicht zugunsten des uneingeschränkten Embryonenschutzes interpretiert werden muss. Freilich bringt das auch das Plädoyer der Verf. für die Nachbesserung der derzeitigen konkreten Gesetzespraxis mit sich. Denn insbesondere die so genannte Ewigkeitsgarantie (259) des Grundgesetzes (§79, Abs 3), die die Änderung der grundlegenden Menschenrechtspargraphen verbietet, zeige, dass es den Vätern der Verfassung darum ging, die Unantastbarkeit der Menschenwürde jeglicher Manipulationsfähigkeit durch Mehrheiten oder totalitäre staatliche Konstellationen zu entziehen.

Insgesamt ist das Buch von Adrienne Weigl eine schlüssige und kenntnisreiche Hilfestellung für jeden, der in den komplizierten Fragen des Umgangs mit Embryonen in der Biotechnologie Sachkenntnis erwerben will und nach einem Beurteilungsmaßstab für die vielen komplizierten Detailfragen sucht. Zudem erweist es sich als überzeugend argumentierender Beitrag zum Schutz personaler menschlicher Würde, insbesondere dort, wo sich diese nicht aus sich selbst zur Sprache zu bringen vermag.

Stefan Oster SDB

Jochen Sautermeister

Glück und Sinn

1. Aufl. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 2007. – 128 S.
(Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 163)

In der Frage, wie das Leben „glücken“ kann, wird Ethik zur höchstpersönlichen Angelegenheit: Sie ist nicht mehr länger „praktische Philosophie“, sondern wird selbst praktisch. In seiner jüngsten Studie über „Glück und Sinn“ stellt sich Jochen Sautermeister dieser Herausforderung, theoretische Kompetenz am Schnittpunkt von Philosophie, Theologie und Psychologie (7) für das Alltagsleben zu übersetzen. Die Münsterschwarzacher Kleinschriftenreihe gibt ihm dafür den geeigneten Rahmen, „Spekulation“ und „Kontemplation“ methodisch zu verbinden und den Leser in den jeweils am Abschnittsende wiederkehrenden „Fragen zum persönlichen Weiterdenken“ selbst mit einzubeziehen. Intellektuelle Bereicherung wird dadurch mit praktischer Selbsterfahrung verbunden. Freilich führt der Autor, dem Skopus der Reihe gemäß, keinen wissenschaftlich-systematischen Diskurs, wohl zeugt der Band aber von großem Sachverstand.

Und so setzt die vorliegende ‚Hilfe‘ zur Glücks- und Sinnfindung im Alltag auch alles andere als wissenschaftlich an, nämlich bei der menschlichen Selbsterfahrung, sich vor den großen Sinnfragen des Lebens ständig, gleichsam ostinativ, wiederzufinden. Nach der Auslotung dieses Kontextes und der gleichzeitigen Distanzierung von all jenen selbsterklärten Experten, welche schnelle Hilfe anbieten (11–18), setzt das erste Kapitel, in welchem es dem Autor um einen historischen Systematisierungsversuch geht, inhaltlich ein (11–75). Dabei beruft er sich, nach der Feststellung, dass das Glück nicht nur eine subjektive, nicht verhandelbare, sondern auch eine objektive Seite hat (19–28), auf Annemarie Pieper, die anhand der Unterscheidung von sechs Lebensformen die historischen Glückskonzeptionen kategorisiert: und zwar in eine ästhetische, ökonomische, politische, sittliche, ethische und religiöse Lebensform (29–42). Indem diese Konzeptionen darin übereinstimmen, dass Glück nicht momentan-situativ, sondern als ein übergreifendes Ganzes verhandelt wird, das „den Menschen als leiblich-geistig-seelische Einheit“ integriert, begreifen sie die Frage nach dem „Sinn“ bereits in sich (46, 55). Gleichsam als ‚Negativfolie‘ wird die gegenwärtige Sinnkrise damit als Auslöser reduzierter Glückserfahrungen sowie interpersonaler Akzeptanz- und Beziehungsprobleme verstehbar (47, 57).

Im Anschluss geht es Sautermeister, als Antwortansatz auf die erfolgte Analyse, darum, den Sinnbegriff zu buchstabieren. Mit Jean Grondin entfaltet er dabei vier



ISBN 978-3-87868-663-7
EUR 7.90

Bedeutungsdimensionen dieses Konzepts: Sinn als Richtungssinn, Bedeutungssinn, sensitiver Sinn und reflektierender Sinn (48-54). In Anschluss an Kierkegaard, Erikson und Rogers die psychologische Dimension des Glücks- und Sinnbegriffs integrierend, schließt Sautermeister dieses Kapitel ab, indem er auf den Gestaltungsüberschuss dieses Begriffs für das persönliche Leben reflektiert: Er gestatte, wenn eine Person ihn positiv für sich bestimmen kann, eine „[z]unehmende Offenheit“, Erfahrungen zu machen, anzunehmen und auf andere zuzugehen, ein „[e]xistenziell bedeutsames Leben“ zu führen, welches den gegenwärtigen Moment positiv zu bewerten weiß, sowie auch das „Vertrauen zum eigenen Organismus“ zu mehren und die eigenen affektiven Fähigkeiten auszubilden (65f.). Zudem verhilft die Sinnfrage zur eigenen, leibseelischen Gesundheit, Identität und Selbstentwicklung (Fromm, Maslow; 67-71).

Zur theologischen Perspektive geht das zweite Kapitel über (77-100): Dabei setzt der Autor nicht bei einer theologischen Definition ein, sondern bei der Formulierung der eingangs philosophisch geschilderten Selbsterfahrung in theologischer Perspektive und Begrifflichkeit (77-80). Als erste hermeneutische Antwort dient die Interpretation des biblischen Schöpfungsberichts, worauf dann die neutestamentliche Integration der durch die Genesis begründeten Hoffnung geschieht (80-87). Die biblische Botschaft von der göttlichen Gnade und Liebe stellt die menschliche Bestrebung, Glück „produzieren“ oder „organisieren“ zu können, als Trugschluss dar: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine, deren Antwort zu entdecken ist und letztlich nicht selbstmächtig aus dem Menschen heraus produziert und so existenziell begründet werden kann“ (80; vgl. 8). Der theologischen Glücksperspektive geht es nachgerade nicht darum, die menschlichen Widrigkeiten technisch zu überwinden, sondern positiv zu integrieren, indem sie die Bestimmung des konkreten Menschen aufgreift und ihn nicht zunächst auf eine abstrakte Definition zurückführen muss, welche dann technisch verwendet werden könnte. Hierin bringt die Theologie ihr spezifisches Verständnis von der „Würde“ des Menschen zum Ausdruck (88-96). Christlicher Glaube führt damit, so das Resultat des Autors, existentiell zur Freude (97-100).

Das abschließende Kapitel behandelt die Schwierigkeit, Glück und Sinn in einer hektischen, erfolgsorientierten und technisierten Welt zu finden, die diese als leicht zu habende Ziele anpreist (101-124). Alle modernen gesellschaftlich-sozialen Sicherungssysteme können dem Individuum diese Frage nicht abnehmen, da Glück und Sinn wesentlich auf der höchstpersönlichen und existenziellen Freiheit der Person aufrufen. Doch kann gerade der Einzelne seinen Sinn nicht „produzieren“. Aus dieser existenziellen Aporie sucht ihm der christliche Glaube zu helfen (101-106). Dabei zielt dieser darauf ab, dem Menschen in der Neuzeit verloren gegangene Fähigkeiten zurückzuerstatten wie die „Fähigkeit zu staunen“, die „Kraft, sich zu konzentrieren“, die „Fähigkeit zur Selbst-Erfahrung“ und die „Fähigkeit, Konflikte und Spannungen zu akzeptieren“ (106-109). Diese Fähigkeiten könnten, so der Autor, den Menschen zu einer Lebensfreude führen, die ihn wieder für die Antwort auf die Glück- und Sinnfrage, die er unauslöschlich *ist*, disponiert (110-114). Der Glaube gibt dem Menschen, nicht zuletzt konkret in seiner Tradition der sieben Tugenden (117-124), „Ganzheitsorientierung“, „Erfahrungsorientierung“ sowie „eschatologische Orientierung“ (114f.), mithin praktisches Erfahrungswissen, das mit einer rein wissenschaftlich-technischen

Epistemologie nicht auslotbar ist und für die der Mensch wieder sensibilisiert werden muss. Keiner anderen, aber auch keiner leichteren Aufgabe ist das hervorragende Buch von Jochen Sautermeister gewidmet, das sich als wissenschaftlich „leichte“, lebensorientierend aber durchaus „schwerwiegende“ Lektüre empfiehlt.

Markus Krienke

Kirche als pastorales Unternehmen

Anstöße für die kirchliche Praxis

Hrsg. von Pius Bischofberger und Manfred Belok

Zürich: Theol.-Verlag, 2008. – 224 S.

„Auftragsorientierung und Bedürfnisorientierung im Handeln der Kirche sind Grundbausteine einer Kirchenmanagementlehre innerhalb der praktischen Theologie“ (12), so beschreiben die beiden Herausgeber Manfred Belok und Pius Bischofberger die Herausforderung für das pastorale Unternehmen namens Kirche. Zwischen diesen Polen bewegt sich die vielfältige Praxis von Führungsverantwortlichen in kirchlichen Institutionen, wenn sie in ihrem Handeln betrieblichen Anforderungen und dem Evangelium gerecht werden wollen.

Trotz aller Vorsicht gegenüber dem, was Erfolg kirchlich meint, ist das Buch doch ein Plädoyer für das, was Daniel Kosch in seinem Beitrag folgendermaßen auf den Nenner bringt: Die Kirche „braucht den Mut, den Glauben mit Managementkonzepten, die Hoffnung mit Finanzplänen und Entwicklungszielen, und die Liebe mit modernen Führungsgrundsätzen ins Gespräch zu bringen“ (84). Oder wie es Leo Karrer in seinem theologischen, von Karl Rahners Theologie der Gottes- und Nächstenliebe ausgehenden Beitrag über eine theologischen Management-Theorie ausdrückt: Kirche sei daran zu erkennen, „wie sie ans Geld kommt, wie sie es ausgibt und wofür sie es einsetzt“ (67). Lebendiges Christsein komme vor Pastoralplanung, Pastoralplanung vor Personalplanung, und Personalplanung vor Finanzplanung.

Das Buch beginnt mit einigen grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie durch Adrian Loretan-Saladin, Manfred Belok und Pius Bischofberger. Kirche kann betriebswirtschaftlich als pastorales Unternehmen betrachtet werden. Gerade um des Evangeliums willen kann die Kirche nicht auf professionelle



ISBN 978-3-290-20041-1
EUR 24.00

unternehmerische Kenntnisse verzichten, sowohl was Führung, Organisationsentwicklung, Finanzen und Personaleinsatz betrifft. Grundsätzlich gilt auch hier das traditionelle Verhältnis von Glaube und Vernunft: Eigenständige betriebswissenschaftliche Einsichten, evangeliumsgemäß eingesetzt und nicht verabsolutiert, sind Notwendigkeit und Gewinn für die Praxis der Kirche.

Das Spannende am Konzept dieses Buches besteht darin, dass es weder rein theoretisch Elemente einer kirchlichen Managementlehre darstellt, noch einfach Managementratschläge auflistet, sondern bewusst Persönlichkeiten aus verschiedenen Non-Profit-Organisationen zu Wort kommen lässt. Sie vermitteln Praxiserfahrung und schaffen so ein Bewusstsein dafür, wie betriebswirtschaftliche Erkenntnisse dem kirchlichen Handeln zu mehr Wirkung, aber auch zu mehr Verantwortung verhelfen.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Es behandelt zuerst Ziele und Merkmale von profit- und nicht-profitorientierten Organisationen (NPOs) anhand von drei Beispielen: einer Firma, eines Verbandes und eines Theaters. Wenn ein Unternehmen so arbeitet, dass der arbeitende Mensch im Zentrum steht und nachhaltig produziert wird (Firma Ramei AG, Rotkreuz), fördert das langfristig den Erfolg und Gewinn einer Firma. Der Manager eines Verbandes kann das kirchliche Handeln dazu aufrufen, veraltete Kontrollfunktionen besser durch Dienstleistungen an den Mitgliedern zu ersetzen. Und was Publikumsinteresse und künstlerischer Erfolg für einen Theaterdirektor bedeuten, kann durchaus auch für die Kirche relevant sein.

Ein zweiter Teil stellt sich dann den Spannungen zwischen betriebswirtschaftlichen Instrumenten und pastoralem Handeln. Leo Karrer, Daniel Kosch und Albert Gasser zeigen in ihren Artikeln, wie sich christliche Spiritualität und Management, Geld und Geist sowie Tradition und Innovation grundsätzlich zum Vorteil von Kirche-Sein miteinander verbinden lassen.

Im dritten Teil berichten verschiedene Führungspersönlichkeiten aus ihren kirchlichen Praxisfeldern und lassen so beispielhaft Konturen gelungenen kirchlichen Managements erkennen. Betriebswirtschaftlich am professionellsten wird wohl bisher schon in kirchlichen NGOs gearbeitet, weil sie sich oft in Konkurrenz zu andern Organisationen im säkularen Feld bewegen. Dazu finden sich Beiträge über Caritas Zürich als Unternehmen (Max Elmiger) und über das Qualitätsmanagement der Bethlehem Mission Immensee (Franz Erni). Auch der Beitrag von Sepp Riedener über den Erfolg mit Erfolgen in der Kirchlichen Gassenarbeit Luzern ist hier einzuordnen. Unterdessen gibt es auch in der Weiterbildung in der Seelsorge Kurse über Führen und Leiten in der Kirche (Manfred Belok). Einem speziellen kirchlichen Defizit begegnet dabei ein zweiteiliges Grundseminar „Leitbilder weiblicher Führung“, über das Barbara Ruch berichtet.

Die zunehmende Bedeutung von betriebswirtschaftlichen Erkenntnissen für die Arbeit der Kirchen in Gemeinden und Seelsorge zeigt sich in einem Bericht über Pfarreiplanung. Monika Kronenberg, Präsidentin der Kirchgemeinde Eschenbach, und Stephan Schmid-Keiser, Gemeindeleiter der Pfarrei Buchrain, zeigen exemplarisch, was es heißt, Gemeinde zu leiten. Aber Seelsorgeplanung beginnt in Diözese und Dekanat. Roland-B. Trauffer berichtet am Beispiel der Regionalisierung und dem pastoralen Entwicklungsplan (PEP) im Bistum Basel über wirkungsorientierte Pastoral. Der Erfahrungsbericht von Hansruedi Häusermann / Georg Vogel stellt die Seelsorgeplanung der katholischen

Kirche Stadt Luzern vor, wo Finanzgeber (Kirchgemeinde) und Pastoralverantwortliche (Dekanat) beispielhaft zusammen planen und die Umsetzung leiten. Hierarchie und Fachleute arbeiten hier im Dienste des Volkes Gottes und im Sinne eines gemeinsamen „allgemeinen Priestertums“, also optimalen und verantwortbaren Managements, zusammen. Im Dekanat St. Gallen wurde auf ähnliche Weise eine lebensraumorientierte Seelsorgeplanung (vgl. den Beitrag von Thomas Feierabend) konzipiert, die aufgrund von Veränderungen des kirchlichen „Marktes“ und der entsprechenden Bedürfnisse der Leute einen Organisationsentwicklungsprozess in Gang setzte. Dabei ist zu beobachten, wie der Lebensraum über bisherige Pfarreigrenzen hinaus Menschen neu verbindet. Dass ergänzend auch Pastoralmodelle aus Kirchen anderer Kontinente (Asien, Afrika und Lateinamerika) bei uns Erfolg haben können, zeigt José Amrein-Murer am Beispiel der sehr biblisch orientierten Pastoralplanung von AsIPA. Und dass sogar ein so bewährtes traditionelles Kloster wie Einsiedeln sich nicht scheut, ein Marketingkonzept zu entwickeln, zeigt Abt Martin Werlen in seinem anregenden Beitrag. Dass es dabei der Kirche sehr oft an gut organisierter Kommunikation nach innen und außen mangelt, wird aufgezeigt und folgerichtig werden Erkenntnisse aus der Betriebswissenschaft eingesetzt.

Dass nicht alle Beiträge für alles eine Lösung vorweisen können und dass auch betriebswirtschaftliche Konzepte nicht immer für alles taugen (z.B. darf auch das politisch strukturelle Denken in der Kirche nicht vergessen werden, wie das im Beitrag der Caritas deutlich wird), ist wohlthuend zu konstatieren. Aber die Richtung, die dieses Buch einschlägt, gehört heute zu den Experimenten und Wagnissen, die eine christliche, auf den Heiligen Geist vertrauende Kirche eingehen muss. Einzig das Nachwort (Hans Schmid) ist ein enttäuschender Fremdkörper. Denn die vorgeschlagene Art, in den Kirchen ganz neoliberal und mit mehr Wettbewerb Spenden zu sammeln, fällt hinter die jetzige Praxis der Kirchensteuer und deren demokratische Verantwortung in der Schweiz zurück und orientiert sich zu unkritisch an den freikirchlichen Verhältnissen in den USA.

Toni Bernet-Strahm

Wolfgang F. Rothe:

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt, 2008. – 158 S. (Distinguo, Bd. 9)

Der Autor ist Lehrbeauftragter für kanonisches Recht an der Phil.-Theol. Hochschule in St. Pölten und war ehemals Subregens am dortigen Priesterseminar. Er legt hier als Band 9 der theologischen Schriftenreihe „Distinguo“ seine kritischen Überlegungen zur aktuellen Neustrukturierung der Pfarrseelsorge in den deutschen Diözesen vor. Wie bereits der Titel deutlich macht, sieht der Autor in den gegenwärtigen Entwicklungen vor allem die Rolle des Pfarrers/Pastors bedroht; und so versteht Rothe seinen Beitrag als „kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei“ – so der Untertitel. Mit dieser Grundintention passt der Beitrag scheinbar gut in die Reihe „Distinguo“; denn der Autor trifft eine klare *Unterscheidung* zwischen dem wahren und verfälschten „Wesen der Pfarrei“ und den sich daraus ergebenden richtigen und falschen Formen der Pfarrseelsorge.

Die Argumentation des Buches folgt präzise und gekonnt den geltenden Rechtsnormen des kirchlichen Gesetzbuchs (CIC). „Wesen und Funktion der Pfarrei“ – so die Überschrift zum 2. Hauptkapitel – ergeben sich nach Rothe eindeutig aus den entsprechenden Canones des CIC. Danach ist die Pfarrei „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Hirtensorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird.“ (can. 515 § 1) Auf der Basis dieser kirchenrechtlichen Definition entfaltet dann Rothe konsequent sein Pastoral-konzept einer priesterzentrierten „Hirtensorge“: „Pfarrer und Pfarrei sollen einander kennen, einander vertrauen und füreinander da sein, wie der Hirt für die Herde und die Herde für den Hirten.“ (S. 35) Allein in dieser hierarchisch geordneten und von einem Pfarrer geleiteten „Pfarrseelsorge“ sieht Rothe das biblische Modell des guten Hirten verwirklicht, der für das ewige Heil seiner Herde sorgt. Folgerichtig sind dann alle anderen Formen, die in Spannung zu diesem Modell stehen, als problematisch bis gefährlich zu beurteilen.

Von den verschiedenen Organisationsformen, die das Kirchenrecht für die Neustrukturierung der herkömmlichen Pfarreien anbietet, sieht Rothe nur die „Fusion von Pfarreien“ (vgl. S. 74-79) als legitime Möglichkeit an. Alle anderen Formen, wie die „pastorale Betreuung mehrerer Pfarreien durch einen Pfarrer“ (S. 80ff.), die „pastorale Betreuung mehrerer Pfarreien durch mehrere Priester gemeinsam“ (S. 84ff.) oder die „pastorale Betreuung einer Pfarrei durch einen Nichtpriester“ (S. 94ff.), lässt Rothe nur als Aus-



nahme- oder kurzfristige Notfallregelungen für besondere Umstände gelten, niemals aber als Normalfall der Pfarrseelsorge. Die „pastorale Betreuung einer oder mehrerer Pfarreien durch Priester und Nichtpriester gemeinsam“ (S. 90ff.) deklariert er sogar als eklatanten „Mißstand“ (S. 90)!

Auf den ersten Blick klingt das kirchenrechtliche Plädoyer Rothes überzeugend. Wenn man auch nicht allen seinen Argumenten im Detail zustimmen will (vgl. etwa die andere Position von Sabine Demel, Die Pfarrei als Angebot von Lebensräumen zum Glauben und Glaubensräumen zum Leben, in: PThI 28[2008], H. 1, 38-56, bes. 45ff.) und sich über manche Polemik gerade gegenüber den Laien und Laiengremien ärgert (vgl. z.B. S. 91 oder 105 unten), so bietet das Buch doch eine konsistente und logische Beweisführung für das überkommene Modell der Pfarrseelsorge durch einen Pfarrer. Aber der Autor hat offenbar das *theologische „distinguo“* selber zu wenig gelernt; denn er unterscheidet nicht kritisch zwischen theologisch primären und sekundären Referenzgrößen zum Thema Pastoral und Kirche bzw. Gemeinde. Nicht das Kirchenrecht ist die *norma normans* dieser pastoralen Größen, sondern das Evangelium! (Vgl. etwa Walter Kirchschräger, Gemeinde in Spannung von Veränderung und Kontinuität, in: PThI 28[2008], H. 1, 10-22). Die theologisch durchaus komplexe und spannungsreiche Entwicklung von den schon neutestamentlich pluralen frühchristlichen Ortsgemeindemodellen bis hin zur Vielfalt der heutigen Gemeindeformen nach den Vorgaben des Zweiten Vatikanums im Horizont der multikulturellen Weltkirche nimmt der Autor schlichtweg nicht zur Kenntnis; und diesen Mangel können auch die relativ zahlreichen Papstzitate nicht ausgleichen. So entpuppt sich bei genauerem Hinsehen die scheinbar klare Lösung des hier vehement verteidigten traditionellen Pfarreikonzepts als rechtspositivistische Ideologie, die der theologischen Größe „Gemeinde“ im Sinne der neutestamentlichen Ekklesia in keiner Weise gerecht wird.

Neben diesem theologischen Unterscheidungsdefizit ist das Buch auch pastoral nicht auf der Höhe der Zeit; denn Rothe lässt sich auf keinen wirklich solidarischen Welt-dialog ein, wie ihn die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ für die kirchliche Pastoral verpflichtend einfordert. Angesichts der postsäkularen Lebensverhältnisse der Menschen von heute und der Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Lebens in unterschiedliche Milieus (vgl. Sinus-Milieustudie) ist das harmonische Bild einer Pfarrei als einer von einem Pfarrer „betreuten“ Herde (vgl. hierzu die Überschriften zu den Teilkapiteln 3.2.- 3.5.) obsolet geworden.

Zusammenfassend kann damit festgehalten werden: Anstatt sich auf ein gemeinsames pastorales Lernen im Kontext der Weltkirche einzulassen (vgl. dazu beispielhaft Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein?, Würzburg 2008), um so evangeliumsgemäße und wahrhaft zukunftsfähige Gemeindemodelle zu entwickeln, bietet das vorliegende Buch nur ein rückwärtsgewandtes und klerikalistisches Pfarreimodell als *die* Lösung an. Das ist angesichts der theologischen Vorgaben wie der heutigen kontextuellen Herausforderungen an die Gemeindepastoral eine zu billige Lösung.

Karl Bopp SDB

Josef Dirnbeck

Fromm und trotzdem normal

Die Franz-von-Sales-Methode.

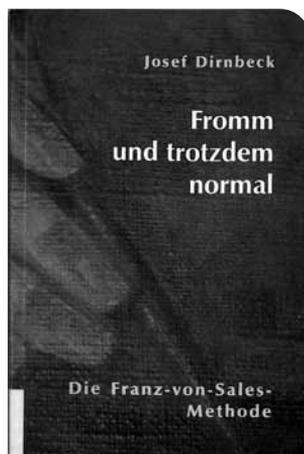
1. Aufl. – Eichstätt: Franz-Sales-Verlag, 2008. – 135 S.

Jubiläen sind immer wieder Motivation und Anlass für Buchprojekte. So ist es auch in diesem Fall. Das hier zu besprechende Buch verdankt seine Entstehung dem bevorstehenden 400. Jahrestag des Erscheinens eines wahren Klassikers der geistlichen Literatur: der Philothea des hl. Franz von Sales. Ende 1608 hat der Bischof von Genf sein Manuskript fertig gestellt und der Druckerei übergeben. Anfang 1609 erschien das Werk dann und wurde zu einem „Erfolgshit“ mit unzähligen Auflagen und Übersetzungen in alle wichtigen Sprachen.

Franz von Sales' „Einführung in das fromme Leben“, wie die Philothea offiziell heißt, ist ohne Zweifel in Sprache, Inhalt und Mentalität dem beginnenden 17. Jahrhundert und der Epoche der „Katholischen Reform“ verhaftet. Doch enthält es, verborgen in dieser äußeren Gestalt, einen wahren Schatz an geistlicher Erfahrung, insbesondere für die christliche Lebenspraxis von Laien, an die es sich ja in erster Linie richtet.

Dieser Schatz entspringt der seelsorglichen Praxis des Genfer Bischofs und verdient es auch heute noch, gehoben zu werden. Die Perlen der Philothea zu entdecken, dazu können gerade auch geistliche Autoren unserer Tage verhelfen.

Einen solchen Versuch, die in der Philothea beschriebene „Franz-von-Sales-Methode“ heutigen Lesern schmackhaft zu machen und ihnen Anregung für ein Leben aus dem Glauben in unserer Zeit zu geben, hat auch Josef Dirnbeck mit seinem hier vorgelegten Büchlein unternommen. In vier Kapiteln, die wiederum in je sieben Abschnitte unterteilt sind, ebnet der Autor mit seinen geistlichen Betrachtungen und Meditationen einen Weg für ein christliches Leben im Geist der Philothea. Er bringt dabei Fragen und Erfahrungen heutiger Christen mit den weisen geistlichen Einsichten des hl. Franz von Sales ins Gespräch und sucht im Geist des hl. Franz von Sales Antwort aus der Philothea zu geben; und umgekehrt stellt er aus der Philothea Fragen an den Christenmenschen von heute. Dabei bezieht er, ähnlich wie ja auch schon Franz von Sales in der Philothea, immer wieder Worte der Hl. Schrift in seine Betrachtungen mit ein. Ein fruchtbares Gespräch mit manches Mal überraschenden Einsichten ist da entstanden. Der Autor macht deutlich, dass Frommsein nichts mit Verstaubtsein zu tun hat, sondern auch heute eine große Herausforderung und eine Einladung zur Lebendigkeit darstellt. Dirnbecks Reflexionen könnten manchen neugierig machen, die Philothea selbst zur Hand zu nehmen, um dem immer noch lebendigen salesianischen Geist direkt zu begegnen. Damit wäre gewiss ein Ziel des hier vorliegenden Büchleins erreicht. Dabei betont Dirnbeck sehr wohl, dass die „Franz-von-Sales-Methode“ letztlich erst in der Lebenspraxis ihre Kraft erweist.



ISBN 978-3-7721-0293-6

EUR 14.90

Reinhard Gesing SDB

Raimund von der Thannen

Seele sucht Ruhe

Gedanken aus der Einsiedelei.

Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag, 2008. – 141 S.

Meist ist es der persönliche Erfahrungsreichtum eines Menschen, der sein Reden und Handeln glaubwürdig macht. Gerade wenn es um spirituelle, geistliche und psychologische Einsichten geht, spürt der Leser, der Gesprächspartner, ob die Gedanken des anderen durch das „Feuer“ lebendiger eigener Erfahrung hindurch gegangen sind oder nicht. Dies kann man ohne Abstriche vom Verfasser des vorliegenden Büchleins sagen. Raimund von der Thannen, heute der benediktinischen Spiritualität verpflichtet, lebt monatsweise als Einsiedler auf dem Palfen bei Saalfelden (Salzburg). Sein biographischer Weg, der in diesem Buch nur gestreift wird, der aber durch die Zeilen hindurch schwingt, ist kein geradliniger auf Gott hin, sondern von vielen schmerzhaften Umwegen gekennzeichnet. Spielsucht, Krebserkrankung, gerichtliche Verurteilung, zerbrochene Partnerschaft, vollkommene Aussichtslosigkeit führen ihn in den „Zustand der Nullperspektive“ (22), wie er es selbst formuliert. Mit 51 Jahren steht er vor der Frage, ob und was aus seinem Leben noch werden soll. Es braucht Mut und Konsequenz, Vertrauen und Demut, wieder aufzustehen und sich auf den Weg zu machen. Von der Thannen gelingt dieser Weg, der ihn in die Mitte seiner eigenen Wahrheit führt, gehalten von der Erfahrung der geschenkten Nähe Gottes. In den einzelnen Kapiteln des Buches reflektiert er Grundthemen des Lebens und des Glaubens. Neben der Frage nach Gott beschäftigt ihn das Bild Jesu, wie es die Evangelien und die Weisheit der frühen Mönche zeigen. In Gesprächen mit Menschen, die ihn in seiner Einsiedelei immer wieder aufsuchen, erlebt er, dass es eine tiefe Sehnsucht nach Heil und Versöhnung gibt, nach Sinnerfahrung und Hoffnung auf dauerhaftes Glück. All diese Dinge sind nur zu finden im nüchternen Anschauen der eigenen Person, so der Grundtenor seiner Gedanken. Nur, wenn der Mensch sich selbst ehrlich seiner Schuld, seiner Trauer, seiner Sehnsucht und seinem Versagen stellt, entdeckt er die Lebensquelle in sich, die durch so vieles in unserer modernen Gesellschaft zugeschüttet ist. Ziel ist das lebendige Herz und der Mut zur Veränderung, auch und gerade in kirchlichen Kreisen und Strukturen. „Immer wieder stehen Frauen und Männer auf, die wie Jesus selbst an der etablierten Selbstzufriedenheit rütteln, den beamteten Apparat in Frage stellen und mit ihrem eigenen Tun auf jene Stelle weisen, wo Christsein hingehört: in die Wunde des einzelnen Menschen.“ (45f)

Die Suchtproblematik nimmt in den Ausführungen immer wieder einen zentralen Raum ein, der Verfasser stellt Verbindungslinien her zwischen der Dynamik der Sehnsucht,



SEELE SUCHT RUHE

Gedanken aus der Einsiedelei



Raimund von der Thannen

ISBN 978-3-7022-2914-6

EUR 12.90

der Suche und der Suchtfähigkeit des Menschen. Häufig liegt dem Suchtverhalten eine beharrliche Verweigerung der Realität zu Grunde. Psychotherapie einerseits und Spiritualität andererseits können sich als Hilfsangebote ergänzen. Von der Thannen beleuchtet die vielen Facetten des Menschseins in seinem Glück, aber auch in seiner Not unter Einbeziehung spiritueller-biblischer Aspekte, medizinisch-therapeutischer Möglichkeiten und seiner eigenen Lebenserfahrung.

Es ist modern geworden, „Spiritualität“ zur Steigerung des eigenen Wohlbefindens zu nutzen. Von der Thannen wählt eine andere Perspektive, die realistisch und nüchtern wirkt, aber umso glaubwürdiger. Sie führt „nach unten“, in die eigene Zerbrechlichkeit und Unvollkommenheit. Aber genau an diesem Punkt kann das Werk der göttlichen Gnade beginnen.

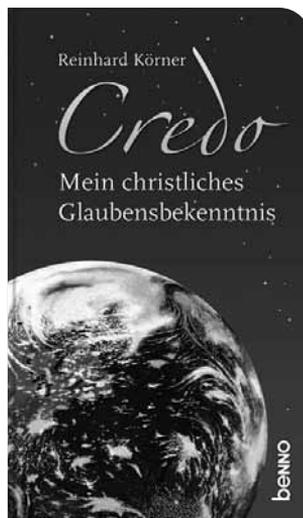
Elisabeth Thérèse Winter

Reinhard Körner OCD

Credo

Mein christliches Glaubensbekenntnis.
Leipzig: Benno-Verlag, 2007. – 100 S.

Der bekannte Exerzitienmeister und Ordensmann Reinhard Körner OCD hat in seinem Buch ein sehr persönliches und ermutigendes Glaubenszeugnis vorgelegt. Nach den drei ersten Auflagen, die nun schon seit längerem vergriffen sind, hat er seinen Text unter dem Titel „Credo“, leicht überarbeitet, neu veröffentlicht. In Anlehnung an die einzelnen Glaubensartikel des christlichen Glaubensbekenntnisses meditiert Körner seinen eigenen Glauben, jenseits der theologischen Diskussion und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Ausgangspunkt für seine Überlegungen war die Frage eines Kursteilnehmers: Was glaube ich eigentlich und könnte ich davon in einfachen und ehrlichen Worten anderen Menschen erzählen? Der Verfasser formuliert, was ihm ganz persönlich am christlichen Glauben wichtig ist. Nicht die kirchlich richtigen Antworten sind gesucht, sondern das ganz persönliche Berührtsein vom Geheimnis der Gottesgegenwart mitten im Alltäglichen. „Immer, wenn wir



ISBN 978-3-7462-2275-2
EUR 6.80

Christen, die „hauptamtlichen“ zumal, von denen auch ich einer bin, an unseren ange-
lernten Kirchenvokabeln kleben, besteht der begründete Verdacht, dass es mit unserem
„glauben“ nicht weit her ist – ein Verdacht, der heute für viele Zeitgenossen angesichts
der Verkündigung, die sie in der Realität der Kirche(n) erleben, leider schon längst eine
erwiesene Tatsache ist.“ (17)

Entstanden ist ein meditativer Gebetstext, poetisch und schlicht, der den Leser zum
Nachdenken anregt und gewissermaßen zur „Selbstpoesie“ einlädt. Körner betont im-
mer wieder die existentielle Seite des Glaubens, welche die Gefühle, das Herz, den Ver-
stand und alle Sinne mit einschließt. Sein Glaube ist ein „Wissen“, das nicht beweisbar
ist. Immer wieder mündet das Bekenntnis in das Eingeständnis, „dass ich es weiß ohne
zu wissen wie ich es weiß, in der Gewissheit, die auf Erfahrung baut“ (vgl. 78). Gerade
dieses Zugeständnis der Nicht-Beweisbarkeit macht seine Gedanken so authentisch;
ebenso sein Mut zur Hoffnung auf ein Leben in Fülle, denn „kleingläubiger möchte ich
nicht gelebt haben“ (96).

Die Gedanken Körners eignen sich für die persönliche Betrachtung, sie machen Mut
auf dem eigenen Suchweg eines sprachfähigen und bildreichen Glaubens. In der Bil-
dungsarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen können einzelne Abschnitte als An-
regung dienen, ein persönliches Credo zu formulieren und in das Herz des Glaubens
vorzustoßen.

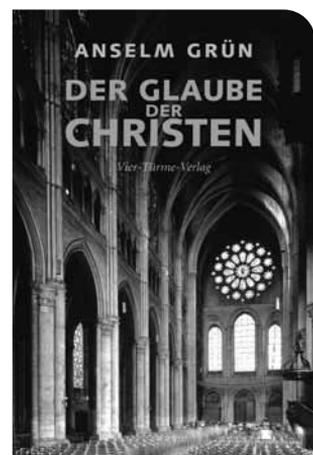
Elisabeth Thérèse Winter

Anselm Grün

Der Glaube der Christen

1. Aufl. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 2006. – 206 S.

Es erübrigt sich wohl, Anselm Grün vorzustellen. Welt-
weit gehört er zu den meistgelesenen christlichen Au-
toren, in einer christlichen Buchhandlung in Lima oder
Buenos Aires füllen die Übersetzungen seiner Schriften
die Regale fremdsprachiger christlicher – theologischer –
Literatur. Umgekehrt scheint es in der deutschsprachigen
theologischen Zunft eher zum guten Ton zu gehören,
Anselm Grüns Texte unter die Rubrik der „Frömmigkeit“
und in theologischer Hinsicht nicht ernst und wahr zu
nehmenden Texte einzuordnen. Sicher kann das vor-
liegende Werk nicht zu den „Einführungen ins Chris-
tentum“ gezählt werden, wie sie ein Joseph Ratzinger
oder Jürgen Werbick vorgelegt haben. Die theologische
Stringenz und Begriffsarbeit, die diese und andere theo-
logische Einführungen in das Christentum auszeichnet,



ISBN 978-3-87868-924-9

EUR 18.90

lässt sich hier nicht entdecken. Aber das beabsichtigt Anselm Grün auch nicht. „Das hier ist kein dogmatisches Buch, das die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens oder die wichtigsten Lehren der Kirche darlegt. Vielmehr versuche ich als einer, der seit 61 Jahren als Christ und seit 42 Jahren als christlicher Mönch lebt, mir Rechenschaft abzulegen, was mir Jesus Christus und was mir der christliche Glaube bedeutet.“ (Einleitung, S. 10/11)

Der vorliegende Zugang zu Grundfragen christlichen Glaubens in zehn Kapiteln (insgesamt 207 Seiten einschließlich angefügter Literatur) ist einerseits vom persönlichen Glaubensweg Grüns geprägt und andererseits dem Anliegen verpflichtet, „den Christen, die nach ihrer christlichen Identität suchen, die Faszination für den befreienden und heilenden und Leben spendenden Weg Jesu neu zu wecken“ (Einleitung, S. 19). Das wird an der thematischen Zuspitzung und Zuordnung der einzelnen Kapitel deutlich. Das Buch stellt insofern keine „Confessiones“ dar im Sinne Augustins. Vielmehr werden „essentials“ der zentralen Glaubensaussagen zunächst anhand von Bibelstellen und wichtigen theologischen Referenzautoren (wobei sich Grün in vielem auf Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. bezieht) zusammengefasst und dann mit der persönlichen Erfahrung verwoben. Ausgangspunkt ist die – von Anselm Grün auch sehr persönlich vorgestellte – „Beziehung zu Jesus Christus“, so das erste Kapitel, die entfaltet wird im Blick auf die „Geheimnisse des Lebens Jesu“: die „Menschwerdung Gottes“ (Kapitel 2) und den Blick auf „Tod und die Auferstehung Jesu“ (Kapitel 3). Diese persönliche und theologisch reflektierte Erfahrung erwächst – und in dieser Beziehung lässt sich die Nähe dieses Buches zu den vielen anderen spirituellen „Wegbegleitern“ Grüns nicht leugnen – vor allem aus der Begleitung vieler Menschen und dem Wahrnehmen ihrer geistlichen Suche, ihrer Nöte und ihrer Sehnsucht. Christlicher Glaube wird so vor allem als „Erlösungsglaube“ erschlossen. Wie die Menschwerdung „durch das Fleisch“ gegangen ist, geht die Erlösung „durch das Fleisch“, ist sie in das Leben jedes und jeder Einzelnen hineinzuweben. „Die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus bedeutet für mich aber auch, dass ich den Leib des Bruders und der Schwester ernst zu nehmen habe. Auch in ihm begegne ich Gott. Auch in ihm geht mir das Geheimnis des Lebens auf.“ (S. 56) Das macht Grün in den Kapiteln 4 bis 6 deutlich: Zunächst wird der „Weg der ‚Vergöttlichung‘ durch die Sakramente“ (Kapitel 4) vorgestellt und das Christentum als „geschichtliche Religion“ (Kapitel 5) erschlossen. Gott greift in die Geschichte ein, „um die Unheilsgeschichte in Heilsgeschichte zu verwandeln“ (S. 99), und genau darum ist die „Konfrontation unserer persönlichen Lebensgeschichte mit der Geschichte Jesu“ ein „wichtiger Weg einer Therapie aus dem Glauben“ (S. 100). Die „Erlösung durch Jesus Christus“ (Kapitel 6) führt zu einer „neuen Ethik“ (Kapitel 7), die sich gerade in ihrer Verdichtung in der Feindesliebe durch die Verbindung von Mystik und Politik auszeichnet. „Matthäus verheißt dem, der die Feindesliebe praktiziert, dass er vollkommen ist, ganz, vollständig wie der himmlische Vater. (Vgl. Mt 5,48) Für mich kommt in diesem Wort die Einheit von Gebet und Handeln, von Mystik und Politik zum Ausdruck. Die mystische Erfahrung der Einheit mit Gott führt zu neuem Verhalten. Und das neue Verhalten gründet immer wieder in der Erfahrung der Einheit mit Gott, wie wir sie im Gebet erfahren dürfen.“ (S. 129)

Diese Skizzierung des „wesentlich Christlichen“ (S. 10) – in einer zwar der katholischen Tradition erwachsenen, aber bewusst konfessionsübergreifenden Perspektive – muss für Anselm Grün in Zeiten einer Begegnung der Religionen gerade auch in Europa in einer Weise formuliert werden, dass sie den Dialog der Religionen fördert. „Wir in Europa haben heute nicht das Monopol auf das Christentum und die christliche Sprache. Wir könnten gerade im Dialog mit jungen Christen in der weiten Welt Impulse von außen empfangen, die uns helfen, unsere eigene Sache und unsere christliche Identität zu finden.“ (S. 17) Diesem Anliegen dienen vor allem die letzten drei Kapitel des Buches. Zunächst fasst Anselm Grün seinen Blick auf den Glauben der Christen im Kapitel 8 zur „christlichen Spiritualität“ so zusammen, dass christlicher Glaube gerade als ein „Lebensweg“, als Praxis, als Mystik deutlich wird. Kapitel 9 stellt den Versuch dar, „das Christentum im Dialog mit anderen Religionen“ zu erschließen, Kapitel 10 geht mit Autoren wie Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Klaus Berger die schwierige Frage des „Absolutheitsanspruches des Christentums“ an. Gerade der Dialog mit den anderen Religionen stellt die Frage nach dem „Wesen“ des Christentums auf neue Weise, und er zeigt auf, wie wichtig es ist, „unseren religiösen Weg konsequent zu gehen, damit Christi Geist in unsere Emotionen und Leidenschaften, in unseren Leib und in unsere Seele dringt.“ (S. 199) Gerade darum plädiert Grün für die „spirituelle und mystische Dimension“ (ebd.) christlichen Glaubens. Sie könne dazu beitragen, dass „der christliche Geist“ uns „bis in die Wurzeln unserer Existenz“ durchdringen kann (ebd.). Anselm Grüns Buch ist für theologisch nicht geschulte Christen und Christinnen eine hilfreiche Einführung in den christlichen Glauben. Für den Theologen und die Theologin weist dieses Buch auf die notwendige Herausforderung hin, den Mut zu haben, gut lesbare und auch einer weiteren Öffentlichkeit zugängliche theologische Abhandlungen vorzulegen. Anselm Grüns „Bestseller“ sind ein deutliches Zeichen für das Interesse, auf das gut lesbare Darstellungen christlichen Glaubens stoßen.

Margit Eckholt

Theresia Heither OSB

Predigten des Origenes zum Buch Exodus

lateinisch-deutsch. Übersetzung und Einleitung.
Münster: Aschendorff-Verlag, 2008. - 278 S.

Mit der Übersetzung der Predigten des Origenes zum Buch Exodus erschließt die Verfasserin ein weiteres Werk des Alexandriners einem breiten Leserkreis, so wie sie es in den letzten Jahren mit dem Kommentar zum Römerbrief und mit den Predigten zur Genesis und zum Buch Josua getan hat. Bekanntlich ist der griechische Text der zahlreichen von Origenes gehaltenen und niedergeschriebenen Homilien zum größten Teil verloren gegangen. Eine glückliche Ausnahme sind die 23 griechischen vollständig oder fragmentarisch überlieferten Jeremiahomilien. Bei allen anderen Homilien ist man auf die alten lateinischen Übersetzungen angewiesen. In diesem Fall handelt es sich um dreizehn Homilien zum Buch Exodus, die von Rufinus von Aquileja ins Lateinische übersetzt wurden.

Nach der Absicht der Verfasserin stellt das Buch „zwar keinen ausdrücklich wissenschaftlichen Anspruch, es soll mehr der geistlichen Schriftlesung dienen, aber man kann auf diese Weise Origenes ein großes Stück näher kennen lernen und in seine Gedankenwelt eindringen“ (S. 5). Demzufolge beschränkt sich die knappe Einleitung (S. 9-18) auf vier Themen: 1. Die Bedeutung des Buches Exodus; 2. Der Text der Predigten; 3. Zur Hermeneutik des Origenes; 4. Zum Inhalt der Predigten. Daran schließt sich der lateinische Text und die deutsche Übersetzung (S. 20-265) an. Die deutsche Fassung bleibt nahe an der lateinischen Wiedergabe des Rufinus, aber sie ist klar und lässt sich fließend lesen. Wenige Anmerkungen erläutern schwer verständliche Abschnitte. Die folgenden Bemerkungen möchten auf einige für mich offen gebliebenen Fragen hinweisen:

1. Wenn der primäre Zweck der Veröffentlichung die geistliche Lesung des Buches Exodus ist, und die Leser dazu durch die Homilien des Origenes angeregt und geführt werden sollen, wären m.E. mehr Erläuterungen des Textes erforderlich, um die Aussagen des Origenes, die für uns keineswegs selbstverständlich sind, annehmbar zu machen. Als Beispiel: Im Zusammenhang mit dem Befehl des Pharao an die Hebammen, die Jungen der Hebräer zu töten und die Mädchen am Leben zu lassen (Ex 1,15f), erinnert Origenes an seine schon geäußerte Meinung, „dass die Frau das Fleisch und die Affekte des Fleisches bezeichnet, der Mann aber das vernünftige Denken und den verständigen Geist“ (S. 41). Die Anm. 8 auf Seite 42: „Ein männlicher Geist ist einer, der den Himmlische Geist sucht und aufnehmen kann; er kann natürlich in Menschen



ISBN 978-3-402-12777-3
EUR 29.80

beiderlei Geschlechts wohnen“, wird wahrscheinlich nicht genügen, um manche Leserin zu überzeugen, dass die Aussage des Origenes über die Frau einen Sinn hat, dem sie auch zustimmen kann – wenn man ihn klar genug offen legt.

2. „Paulus ist für Origenes der Lehrmeister bei seinem exegetischen Tun“ (Anm. 4 S. 18; Anm. 6 S. 22). Bei der wiederholten Behauptung ist eine Unterscheidung erforderlich. Die Schriftauslegung des Apostels enthält Elemente aus der rabbinischen Theologie, die auch in Qumran belegt sind. Dazu gehören auch die Allegorie und die Typologie, aber es fehlt die systematische Konsistenz, welche die Schriftauslegung des Origenes kennzeichnet. Selbstverständlich spielt die Christologie bei beiden eine Schlüsselrolle im Verständnis der Schrift, und es gibt Stellen bzw. Motive, bei denen Origenes die Deutung des Paulus übernimmt und weiter ausbaut, etwa Ex 34,30-34 – über das Angesicht des Mose – und die paulinische Interpretation in 2 Kor 3,14f, die in der 12. Predigt aufgenommen wird. Der Einfluss des Paulus ist hier und an vielen anderen Stellen nicht zu bestreiten. Aber die Art und Weise, die Texte so zu interpretieren, dass sie auf den Herrn des christlichen Glaubens bezogen werden, ist jeweils anders. Der Lehrmeister des Origenes bei seinem exegetischen Tun, das eindrucksvoll von der Kunst der Allegorie bestimmt wird, ist nicht Paulus, sondern Philo von Alexandria. Zahlreiche formale und inhaltliche Parallelen, die durch den gemeinsamen geographischen und kulturellen Rahmen zu erklären sind, können das beweisen.

Von diesen Bemerkungen abgesehen, verdient die Leistung, den deutschsprachigen Lesern die Exodus-Homilien des Origenes zugänglich gemacht zu haben, Anerkennung und Dank.

Horacio E. Lona SDB