erste Papst, das Himmelstor aufschliesst. Das Konzil hat – auch darin sehr weihnächlich – den Blick nicht auf den steilen und beschwerlichen Aufstieg des Menschen zu Gott gerichtet, sondern auf die Menschwerdung Gottes, auf den Weg Gottes hinunter zu uns Menschen, hinein in unsere Welt. Und das Konzil hat herausgestellt, dass diese Menschwerdung nicht nur den Katholiken gilt, sondern der ganzen Menschheit. Damit hat es eine theologische Grundlage für die Ökumene und den Dialog mit den Religionen geschaffen – und aus dem weihnächtlichen Kirchenfest ein menschheitliches Fest gemacht. Diese ökumenische Öffnung begründet es so: «Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, dass der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle» (UR 2).

«Freude aller Herzen und Erfüllung ihrer Sehnsüchte»

Die Menschwerdung Gottes, seine Menschenfreundlichkeit, die rettende und befreiende Kraft der Guten Nachricht war bei der Geburt Jesu «mitten im kalten Winter, wohl zu der halben Nacht» nur anfanghaft zu spüren. Die Hirten hatten weiterhin ein hartes Leben, die Sehnsucht der Weisen aus dem Morgenland wurde nicht endgültig gestillt, die Machtspiele der Römer und des Herodes gingen weiter, samt Kindermord und Flucht der Familien ins Ausland.

Auch das Konzil hat weder den Weltfrieden herbeigeführt noch alle Fragen und Streitpunkte der Theologie und der Kirchenpolitik geklärt. Es blieb, wie Karl Rahner sagte, der «Anfang eines Anfangs»: «Wir spielen immer die unvollendete Symphonie der Ehre Gottes, und immer ist nur Generalprobe.»

Dennoch hat das Konzil die Vision einer Welt und einer Kirche eröffnet, die zutiefst vom Geheimnis von Weihnachten geprägt ist. Und so hat es dazu beigetragen, dass Weihnachten zugleich das alte Fest geblieben ist und gleichzeitig mit Blick auf die «Zeichen der Zeit» (GS 4) und in Solidarität mit «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute» (GS 1) immer wieder neu und zeitgemäss gefeiert werden kann. Auch wenn die Sprache für uns heute pathetisch klingt, sei diese weihnächtliche Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils ans Ende gestellt: «Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen. Der Herr (Jesus Christus) ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte» (GS 45).

Daniel Kosch

VERTRAUEN

DIE «KIRCHLICHE VERTRAUENSKRISE» IM BLICKFELD DER VERTRAUENSFORSCHUNG (II)

Versuch einer Differenzialdiagnose

Vertrauen als kirchliches Organisationsprinzip?

Mit Blick auf die Frage, inwiefern Vertrauen als kirchliches Organisationsprinzip fungieren kann, zeigt sich die Notwendigkeit, zwischen den verschiedenen Gestalten des Vertrauens zu differenzieren. Es ist auffällig, dass die praktisch-theologischen Versuche, Vertrauen als Gestaltungsprinzip von Kirchenleitungen zu profilieren, von evangelischen Theologen stammen, die Vertrauen und Kontrolle tendenziell als substitutive Grössen betrachten. So kommt z. B. Henning Schröer im Anschluss an Luhmann zum Schluss, «dass bei einem porösen Gemeindeaufbau, der plurale Interpretationsmöglichkeiten zulässt, sich eher Vertrauen bildet als bei strenger Regelung. Bei Strenge bekommt man nur Gehorsam ohne Phantasie, Einwegregelungen der Nachfolge, Marschbefehle, aber kein Vertrauen».[18] Er fügt allerdings an, dass «eine solche Leitung auf Vielfalt hin auch Sorge tragen» müsse, dass «Einheit deutlich wird. Leitung ist Dienst an der Einheit».[19]

Genau diesen Punkt betont die katholische Ämterlehre. Vertrauen als kirchliches Organisationsprinzip aufzunehmen, bedeutet hier eher, das «kühle» *reliance*-Vertrauen zu betonen. Als Dienst an der Einheit und der Katholizität der Kirche hat, so lässt sich argumentieren, das kirchliche Leitungsamt besonders die verlässliche Kontinuität der apostolischen Tradition zu garantieren. Die katholische Weise, Kirche zu gestalten und zu verstehen, wäre dann stärker von einem Ordnungsvertrauen bestimmt, das sich in der sakramentalen Ausgestaltung des kirchlichen Ordo symbolisiert.

Doch wenn eine begrenzte Kontrolle unweigerlich zu den episkopalen Amtspflichten gehört und gewisse Formen institutionalisierten Misstrauens

PD Dr. Simon Peng-Keller unterrichtet als Dozent für Theologie der Spiritualität an der Theologischen Hochschule Chur, koordiniert an der Universität Zürich das interdisziplinäre Forschungsprojekt «Vertrauen verstehen» und ist im Bereich der Kontemplation als Kursleiter tätig.

[18] Henning Schröer: Gesichtspunkte für Vertrauensbildung in der Gemeindeleitung, in: Ders.: In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst. Stuttgart 2003, 205–218, hier 214. Vgl. auch: Reiner Strunk: Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus. Stuttgart 1985.
[19] Ebd.

nützlich sein können: Wer kontrolliert die Kontrolleure? Das katholische Prinzip, dass Entscheidungen in den zentralen Glaubensfragen der Unterstützung durch eine qualifizierte Mehrheit aller Bischöfe und der Berücksichtigung des «consensus fidelium» sowie des Lehramts der Theologie bedürfen, setzt grundsätzlich auf gegenseitige Kontrolle und Korrektur. Um im kirchlichen Alltag einer global agierenden Kirche wirksam werden zu können, bedürfte dies allerdings einer weiteren institutionellen Ausgestaltung. Die bittere Lehre der Missbrauchsskandale, dass ohne verlässliche Kontrolle sehr viel Vertrauen verspielt werden kann, dürfte für alle Bereiche gelten, wo kirchliche Amtsträger mit besonderen Vollmachten ausgestattet sind. Nach wie vor ist die katholische Kirche strukturell anfällig auf Machtmissbrauch, Opportunismus und Karrierestreben. So gibt Stefan Kiechle, der derzeitige Provinzial der deutschen Jesuiten, zu bedenken, dass es auch in der Kirche kluge Regeln zur Machtbegrenzung braucht: «Institutionen, in denen man auf der Leiter immer nur nach oben fallen kann und in denen Amtsträger – etwa Konzernvorstände oder Bischöfe – praktisch nicht absetzbar sind, erleichtern den Machtmissbrauch strukturell.»[20] Kontrollmechanismen könnten auch hier als institutionalisierte Formen des Misstrauens fungieren, die den Machtmissbrauch einschränken und zur Vertrauensbildung beitragen.

Krise des identifikationsbasierten Vertrauens

Die römisch-katholische Kirche bietet ein breites Spektrum an Identifikationsmöglichkeiten und der auf ihr basierten Vertrauensvariante. Es reicht vom kurzatmigen Slogan «Wir sind der Papst!» bis zu der Identifikation mit einer bestimmten liturgischen Form, die eine weltkirchliche Verbundenheit stiftet. Vertrauen entsteht, wo Menschen sich in einer gemeinsamen Sache und einer gemeinsamen Form finden. Im Ausgang an eine Communio-Ekklesiologie könnte man das identifikationsbasierte Gemeinschaftsvertrauen als kirchliches Grundvertrauen charakterisieren: als Vertrauen, das die kirchenleitenden Ämter zu pflegen haben und von dem sie selbst getragen sind. Die Frage, wieweit die derzeitige Vertrauenskrise der Kirchen auch eine Krise des identifikationsbasierten Vertrauens darstellt, lässt sich nicht einfach beantworten. Global betrachtet, scheint es damit in der katholischen Kirche nicht schlecht bestellt. In den hiesigen Ortskirchen dürfte der Verlust an identifikationsbasiertem Vertrauen jedoch einen zentralen Punkt darstellen. Der empörte oder verbitterte Ausruf «Ich kann mich mit dieser Kirche nicht mehr identifizieren!» gehört zu den Sätzen, die Seelsorgerinnen und Seelsorger regelmässig zu hören bekommen. Er wiegt umso schwerer, wenn er von Menschen ausgesprochen wird, die sich in intensiver Weise und über lange Jahre mit «ihrer» Kirche identifiziert und für sie engagiert haben. Und es sind nicht wenige hauptamtliche Mitarbeitende, die diesen Satz mitsprechen oder ihn zumindest manchmal in sich hören.

Die Ambivalenz des identifikationsbasierten Vertrauens zeigt sich in solchen Distanznahmen besonders deutlich: Was bei den einen das Zugehörigkeitsgefühl nährt, verstärkt bei den anderen den schmerzlichen Eindruck, draussen zu stehen und einem anderen Kosmos anzugehören: «In dieser Männerkirche bin ich nicht mehr zu Hause!» Auf der kirchlichen Mikroebene dürfte die Transformation von lokal zentrierten Pfarreien zu grossflächigen Seelsorgeverbänden die Erosion des identifikationsbasierten Vertrauens fördern. Denn zum einen kann man sich mit seiner Pfarrei auch dann noch identifizieren, wenn einem der gerade amtierende Pfarrer oder Gemeindeleiter nicht passt. Das dürfte bei künstlichen Gebilden wie Seelsorgeverbänden schwerer fallen. Zum anderen lebt die Kirche wie jede Institution von menschlich greifbaren Repräsentanten. Zu kirchlichen Repräsentanten ein Vertrauensverhältnis aufzubauen, die aufgrund von persönlichen Schwierigkeiten oder durch ihr umfangreiches Arbeitsfeld den Ortsgemeinden entrückt sind, wird nur wenigen gelingen.

Man könnte hier einwenden, dass die Vorstellung, die Beziehung zwischen den kirchlich beauftragten Amtsträgern und den Gemeindemitgliedern müsse von «warmem» Vertrauen geprägt sein, einem überzogenen romantischen oder neuprotestantischen[21] Ideal huldige und die katholische Kirche im Laufe ihrer langen Geschichte auch gut ohne ein solches Vertrauen ausgekommen sei. Diesem berechtigten Einwand ist entgegenzuhalten, was Thomas von Aquin auf die von ihm selbst aufgeworfene Frage antwortete, weshalb Jesus nicht als Einsiedler lebte. Um das Vertrauen der Menschen zu gewinnen, musste er auf sie zugehen, ihr Leben teilen, in Vertrautheit («familiariter») mit ihnen verkehren.[22] Übertragen auf die heutige Situation: Kirchliche Seelsorge, die Menschen das Evangelium nahebringen und erlebbar machen möchte, lebt vom Balanceakt zwischen der notwendigen professionellen Distanz und dem Wagnis solidarischer Nähe.

Eine Krise des Gottvertrauens?

Die katholische Kirche kommt menschlichen Sicherheits- und Geborgenheitswünschen weit entgegen. Sie vermittelt mitunter das Versprechen, «letzte Gewissheiten» und eine «Heimat auf Zeit»[23] bieten zu können. In der Unbehaustheit einer kühlen Postmoderne übt eine «feste Burg», die Geborgenheit und Sicherheit verheisst, grosse Attraktivität aus. Wer im Treibsand der Meinungen versinkt, ist dankbar, wenn er endlich auf felsiges Fundament stösst und

[20] Stefan Kiechle: Macht ausüben. Würzburg 2005, 18.

[21] Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher ist vermutlich der erste Theologe, der systematische über die seelsorgliche Bedeutung des Vertrauens reflektierte, vgl. Simon Peng-Keller: Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge, in: Dalferth-Peng-Keller, Kommunikation des Vertrauens (wie Anm. 3), 101–129, hier 102.

[22] Thomas von Aquin, Summa theologiae III 40,1 Antwort.

[23] Vgl. Christian Cebulj / Johannes Flury (Hrsg.): Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung. Zürich 2012.

Halt gewinnt. Diese Erfahrung ist seelsorglich und theologisch ernst zu nehmen. Die Ambivalenz, die in solcher Sicherheits- und Geborgenheitssehnsucht steckt, bedarf jedoch ebenso einer theologischen und seelsorglichen Bearbeitung. Inhaltliche und formale Klarheit, verlässliche Rituale und ein sicherer Rahmen tragen dazu bei, dass sich religiöses Vertrauen formieren und stabilisieren kann. Sie sind die Basis für eine religiöse Entwicklung – eine Ausgangsbasis für die Schritte ins Weite des Glaubens, für das Wagnisvertrauen, das die biblische Glaubenstradition charakterisiert.

Das biblisch bezeugte Gottvertrauen geht nicht in religiösem Ordnungsvertrauen auf. Mitunter bricht es – wie bei Hiob und Paulus – gerade dort auf, wo Letzteres in Brüche geht. Das betrifft auch die Frage nach dem Verhältnis von Gottvertrauen und dem Vertrauen in die kirchliche Lehre, die Orientierung geben kann, mich jedoch nicht vom Wagnis gelebten Vertrauens suspendiert. In seiner Reflexion über die Frage, ob die Kirche letzte Gewissheiten biete, kommt Karl Rahner zum Schluss, dass das «ursprüngliche und umfassende Grundvertrauen auf den Sinn des Daseins, die letzte Heilshoffnung» nicht etwas sei, «das im eigentlichen und strengen Sinn von der Autorität der Kirche getragen, ‹kirchlich› wäre». Rahner räumt ein, dass einem Menschen dieses Vertrauen in der Glaubensgemeinschaft leichter falle. Doch ändere das «nichts daran, dass grundsätzlich sowohl logisch wie psychologisch dieses Urvertrauen dem Glauben an die Autorität der Kirche vorausgeht, diesen Glauben an die Lehrautorität der Kirche eher trägt als von ihm getragen wird».[24] Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die aus dem Geschenk des Gottvertrauens zu leben versuchen und es bezeugen. Sie ist keine Rückversicherungsanstalt. Das Vorschussvertrauen, von dem die Kirche lebt und das sie zu bezeugen hat, lässt sich nicht durch zusätzliche Garantien absichern. Dies zu wollen, wäre Ausdruck fehlenden Vertrauens.

Religiöse und gesellschaftliche Vertrautheitskrisen

Bei manchem, was heute als Vertrauenskrise bezeichnet wird, handelt es sich eher um eine Vertrautheits- als um eine Vertrauenskrise. Wer mit den Grundlagen des christlichen Glaubens und den Grundvollzügen kirchlicher Gebetspraxis nicht mehr vertraut ist, dem fehlt es schlicht an den Voraussetzungen für ein Vertrauen in die Kirche und in ihre Verkündigung. Die anforderungsreiche Praxis des Gottvertrauens, für die die Kirchen einzustehen haben, geht zwar nicht in einer kognitiven oder affektiven Vertrautheit mit den Inhalten und Formen der christlichen Religion auf. Doch setzt sie diese zumindest ansatzweise voraus.

Wurzelt die kirchliche Vertrauenskrise in einer Vertrautheitskrise? Die Frage ist differenziert zu beantworten. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der gegenwärtigen Situation, dass es der katholischen Kirche auf weltkirchlicher Ebene alles in allem erstaunlich gut gelingt, durch mediale Präsenz und Grossanlässe ein Gefühl von vertrauter Gemeinschaft zu schaffen. Vor Ort sieht es jedoch anders aus. Die bereits erwähnte Entwicklung hin zu grossräumigen Seelsorgeeinheiten könnte zwar theoretisch dazu anregen, neue örtliche Basisgruppen zu bilden. Praktisch dürfte sie vielerorts das Gegenteil bewirken. Das mit Blick auf Deutschland formulierte Szenario, dass «aus Pfarrgemeinschaften reine Fahrgemeinschaften» werden, aus denen die weniger mobilen Mitglieder – Alte, Kranke und Kinder – ausgeschlossen sind,[25] könnte bald auch in der Schweiz Realität werden. Dass in allen Vertrauensumfragen die den Befragten vertrauten Seelsorgerinnen und Seelsorger vor Ort besser abschneiden als die Kirche und die Kirchenleitung, sollte davor warnen, die Chancen des identifikations- und vertrautheitsbasierten Vertrauens leichtfertig zu verspielen. Die in Pfarreien und öffentlichen Institutionen tätigen Seelsorgerinnen und Seelsorger bilden – im Guten wie im Schlechten – den entscheidenden Zugangspunkt zu einer Kirche, die überwiegend als intransparent wahrgenommen wird. Das gilt nicht nur, aber eben doch in besonderer Weise für diejenigen, die vor Ort zur Feier der Eucharistie beauftragt sind. Fehlt die Möglichkeit, ihnen auch nach und ausserhalb der Eucharistiefeiern von Angesicht zu Angesicht zu begegnen, macht dies die Beziehung zur Kirche anonymer und unverbindlicher und die Leerräume, in denen sich Misstrauen einnisten kann, grösser.

Versteht man die Vertrautheitskrise in einem gesellschaftspolitischen Sinne als einen Verlust an Vertrautheit mit den moralischen und spirituellen Quellen, aus denen sich eine politische Kultur nährt, so rücken die kirchlichen Vertrauenskrisen nochmals in ein anderes Licht. Dass die Kirchen als religiöse Institutionen sich nach wie vor auf eine relativ breite Akzeptanz stützen können, hängt zu einem gewichtigen Teil davon ab, dass ihnen Funktionen zugeschrieben werden, die der säkulare Staat nicht erfüllen kann. Das beschränkt sich nicht auf ihre Kompetenz, in Grenzsituationen des Lebens vertrauensbildend präsent zu bleiben. Nach Jürgen Habermas halten sie ein Bewusstsein wach «von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit». Kirche und Theologie halten Räume offen für Fragen, die gerne verdrängt werden und leicht verloren gehen. Gerade in ihrer institutionalisierten Gestalt erfüllen sie eine Gedächtnisfunktion und erinnern an «das Unabgegoltene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen» und der abendländischen Geistesgeschichte.[26] Sie halten das Gedächtnis wach für das unbedingt Vertrauenswürdige, für eine Verheissung, auf die sich Menschen verlassen können.

VERTRAUEN

Öffentliche Tagung an der Universität Zürich: Zwischen Risiko und Sicherheit – Welches Vertrauen brauchen wir? 17.–18. Januar 2013

Welche Rolle spielt Vertrauen in der Ökonomie, Religion und der Politik? Die Tagung vermittelt einen Einblick in verschiedene Forschungszweige und präsentiert die Ergebnisse des interdisziplinären Forschungsprojekts «Vertrauen verstehen». Mitwirkende: Moritz Leuenberger, Rifa'at Lenzin, Ingolf U. Dalferth, Jakob Tanner, Ernst Fehr u. a. m.
Tagungsschwerpunkte:
– Vertrauen in der Ökonomie (am Beispiel Microfinance)
– Vertrauen in professionellen Feldern (am Beispiel Palliative Care)
– Grundvertrauen als Grenzphänomen

Veranstaltungsort: Theologische Fakultät der Universität Zürich, Kirchgasse 9, 8001; weitere Informationen: www.vertrauen-verstehen.uzh.ch

[24] Karl Rahner: Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 10. Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 286–304, hier 288f.
[25] Mitschke-Collande: Schafft sich die katholische Kirche ab? (wie Anm. 15), 73.
[26] Jügen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: NZZ vom 10. Februar 2007.

Sich überlappende Vertrauenskrisen

Ich fasse zusammen: Berücksichtigt man die jüngere Vertrauensforschung, so haben die Kirchen nicht mit einer Vertrauenskrise zu tun, sondern gleich mit mehreren sich überlappenden Vertrauens- und Vertrautheitskrisen, die sich durch empirische Befragungen und sozialwissenschaftliche Analysen nur unzureichend erfassen lassen. Dass diese Krisen in einem komplizierten Wechselverhältnis stehen, ist nicht zu bestreiten. Um einer angemessenen Therapie willen ist es jedoch wichtig, sie deutlich voneinander zu unterscheiden (so wie es gute Ärzte tun, wenn sie multifaktorielle Krankheiten zu behandeln haben). Der vorliegende Beitrag beschränkte sich auf die Differenzialdiagnostik. Ein angemessener Umgang mit der genannten Vertrauenskrise hat sowohl ihre strukturellen Seiten als auch ihre theologischen Aspekte zu berücksichtigen.

Das Gottvertrauen münzt sich im kirchlichen Alltag in spezifischen Formen des Fremd- und Selbstvertrauens und dosierten Formen des Misstrauens um. Zwar spricht die Bibel gegenüber der Versuchung, die Heilsversprechungen irdischer Mächte mit den göttlichen Verheissungen zu verwechseln, in schroffen Alternativen vom Gottvertrauen. Die christliche Theologie und Spiritualität betonte gleichwohl durch alle Jahrhunderte, zwischen Gottvertrauen, Selbstvertrauen und Fremdvertrauen bestehe kein grundsätzlicher Widerspruch.[27] Bereits Cassian erzählt, in kritischer Absicht, das Beispiel zweier Mönche die sich das Vertrauensexperiment vornahmen, so lange zu fasten, bis Gott ihnen selbst das Brot reichen würde. Als ein feindlicher Stamm auf die völlig erschöpften Wüstenväter trifft und ihnen zu essen anbietet, sieht der eine darin die Hilfe Gottes und nimmt das angebotene Brot freudig und mit Danksagung an, während der andere umkommt, weil ihm die «discretio» fehlt und er sich Gottes Hilfe anders vorgestellt hat.[28] Wer heute in jenen, die auf kirchliche Strukturprobleme aufmerksam machen und innovative Problemlösungsstrategien entwickeln, einen «feindlichen Stamm» sieht, dem man in geistlichen Angelegenheiten nicht trauen darf,[29] verhält sich ähnlich wie der bedauernswerte Wüstenvater – mit dem Unterschied allerdings, dass er nicht sein eigenes Leben riskiert, sondern die Lebendigkeit der Kirche.

Was dem anderen Wüstenvater das Leben rettete, war die Umkehr von einem irregeleiteten Gottvertrauen zu einem, das sich im Fremdvertrauen wiederfand. Das könnte eine Spur sein für eine Suche nach neuen Wegen des Vertrauens in einer globalisierten Welt. Das Vertrauen, aus dem die Kirche leben darf und das sie gemeinschaftlich zu gestalten und zu bezeugen hat, ist responsiv. Es antwortet auf Gottes kreatives Vertrauen in den Menschen. Christliches Gottvertrauen, das in Gottes Vertrauen in den Menschen begründet ist, unterscheidet sich in heilsamer Weise von den untersuchten Formen kirchlichen Vertrauens, die es im günstigen Fall bezeugen und vermitteln. Es ermöglicht auch einen gelassenen Umgang mit den gegenwärtigen kirchlichen Vertrauenskrisen.

Simon Peng-Keller

[27] Nach Thomas von Aquin stehen Gottvertrauen und Selbstvertrauen in keinem Gegensatz, sofern Letzteres dem Ersteren untergeordnet bleibt und jemand nicht nach der Tugend strebt oder sich auf sein eigenes Wissen abstützt, ohne auf die göttliche Hilfe zu vertrauen. Vgl. Simon Peng-Keller, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: Dalferth-Peng-Keller, Gottvertrauen (wie Anm. 9), 129–162.

[28] Vgl Johannes Cassian: Unterredungen mit den Vätern/Collationes Patrum, Teil I: Collationes I bis 10. Übersetzt und erläutert von Gabriele Ziegler. Münsterschwarzach 2011, 94 (Coll. II, 6).

[29] Vgl. das von Mitschke-Collande, Schafft sich die katholische Kirche ab? (wie Anm. 15), 113, angeführte Beispiel.

AMTLICHER TEIL

ALLE BISTÜMER

Blick auf Bethlehem

Liebe Schwestern und Brüder

Auch in unserer immer moderner werdenden Welt gilt nach wie vor: Christliche Werte sind zeitlos. Die Kinderhilfe Bethlehem ist dafür Beispiel und Vorbild. Sie steht mit dem Caritas Baby Hospital für gelebte Nächstenliebe im Krisengebiet Palästina und Israel. Das von der Kinderhilfe finanzierte Spital in Bethlehem feiert in diesem Jahr sein 60-jähriges Bestehen. Es ist 24 Stunden für alle Familien und ihre kranken Kinder geöffnet. Unabhängig davon, ob die Eltern über Geld verfügen oder nicht. In der Region Bethlehem und Hebron leben 300 000 Kinder ohne ausreichende medizinische Versorgung, Armutserkrankungen sind die häufigste Diagnose. Die Chefärztin Dr. Hiyam Marzouqa ist als Christin in Bethlehem geboren und aufgewachsen. Unter ihrer Leitung engagiert sich das Kinderspital Bethlehem mit 15 Ärzten und 80 Pflegerinnen für die kleinen Patienten, unabhängig ihrer Herkunft oder ihrer Religion. Dadurch kann jährlich 34 000 Kindern und ihren Familien geholfen werden. Das Kinderspital Bethlehem ist ein Hoffnungsträger und eine Friedensinsel in der krisengeschüttelten Region. Jedes Jahr kommen mehr Familien mit ihren Kindern dorthin. Darum will das Spital die Intensivstation für Babys und Kinder erweitern. Zusammen mit Pfarrer Michael Schweiger, Präsident der Kinderhilfe Bethlehem, bitten wir Sie darum, in Ihren Pfarreien die Kollekte zu Gunsten der kranken Babys und Kinder im Caritas Baby Hospital an den Weihnachtstagen aufzunehmen, wie es Ihre Diözese vorsieht. Im letzten Jahr haben fast 15 000 Pilger, Besucherinnen und Besucher das Kinderspital Bethlehem besichtigt. Viele der Besuchenden waren aus der Schweiz. Wenn auch Sie das Caritas Baby Hospital besichtigen möchten, steht Ihnen die Kinderhilfe Bethlehem (Winkelriedstrasse 36, Postfach, 6002 Luzern; Telefon 041 429 00 00; E-Mail info@khb-mail.ch) gerne zur Verfügung.

Für Ihr Vertrauen und Ihre Unterstützung bedanken wir uns herzlich. Wir wünschen Ihnen, Ihren Angehörigen und Freunden gesegnete Weihnachten sowie ein freudvolles, neues Jahr.

Freiburg, im September 2012

Die Schweizer Bischöfe und Äbte

Epiphanieopfer der Inländischen Mission

Spendenaufruf der Schweizer Bischöfe

Im Zeichen gelebter Solidarität stehen die drei Schweizer Kirchenrenovationsprojekte der Inländischen Mission, welche durch die Epiphaniekollekte 2013 unterstützt werden: