N12<519864209 021

ubTÜBINGEN

-9592


# Diakonia

34. Jahrgang
Heft 1
Januar 2003

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche


## Das vierte Lebensalter


**Martina Blasberg-Kuhnke**
»... wenn die Tage kommen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht.«

**Ludwig Amrhein**
Risiken und Ressourcen

**Andreas Wittrahm**
Seelsorgliche Begleitung für hochbetagte Menschen

**Catharina J. M. Halkes**
Meine Seele ist allmählich zur Ruhe gekomme

**Maria Kassel**
Alt werden – wie geht das?

**Heinz Missalla**
Zum Wandel meines »Menschenbildes«

**Sr. Liliane Juchli**
Alter und Altern in Ordensgemeinschaften

**Franz Weber**
Heiligsprechung als vorrangige Option für die Armen

**Ferdinand Kerstiens**
Konflikte zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen


wald / Herder

# Inhalt


THEMA

1 **Martina Blasberg-Kuhnke**
*»... wenn die Tage kommen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht.«*
*Das vierte Lebensalter als Zumutung und Herausforderung*

6 **Ludwig Amrhein**
*Risiken und Ressourcen*
*Sozialgerontologische Aspekte des vierten Lebensalters*

14 **Andreas Wittrahm**
*Seelsorgliche Begleitung für hochbetagte Menschen*
*Pastoral im vierten Lebensalter*

21 **Catharina J. M. Halkes**
*Meine Seele ist allmählich zur Ruhe gekommen*
*Betrachtungen über das Altern*

28 **Maria Kassel**
*Alt werden – wie geht das?*

34 **Heinz Missalla**
*Was mir wichtig war und geworden ist*
*Überlegungen zum Wandel meines »Menschenbildes«*

40 **Bernhard Kraus**
*Gegen die Ausgrenzung der Altgewordenen*
*Anstöße für die Gemeindepastoral*

45 **Sr. Liliane Juchli**
*Alter und Altern in Ordensgemeins*

50 **Annetraud Schütte**
*Altern und Sterben in Würde*
*Palliative Care auch für schwer kra*
*und sterbende alte Menschen*

ARTIKEL

55 **Franz Weber**
*Heiligsprechung als vorrangige Op*
*für die Armen*
*Zur Kanonisation des mexikanische*
*Indio Juan Diego*

62 **Ferdinand Kerstiens**
*Wie gehen wir miteinander um?*
*Konflikte zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen*

67 **Markus Schlagnitweit**
*Einem unbekannten Gott*
*Predigt zur Eröffnung eines Raums*

70 REZENSIONEN
*Sabine Pemsel-Maier (Hg), Uta Poh*
*Frank Muchlinsky (Hg.), Andreas F*
*Jörg Zink*

74 DIAKONIA *Filmtipp:*
*Amen – Der Stellvertreter*

76 Autorinnen und Autoren
Impressum

Martina Blasberg-Kuhnke

# »... wenn die Tage kommen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht.«

## *Das vierte Lebensalter als Zumutung und Herausforderung*

**Alt zu werden, bringt nicht nur späte Freiheit und neue Chancen, es kann auch bedeuten, hinfällig, pflegebedürftig, dement zu werden. Menschen in diesem vierten Lebensalter dürfen von der Pastoral nicht vergessen werden.**

### Erfahrungen an der Schwelle

● »Als ich Kind war, hatte ich mir ausgerechnet, dass ich 72 wäre, wenn wir das Jahr 2000 hätten. Und das war damals noch so, dass ich gesagt habe: Also 72 wirst du ja wahrscheinlich nicht – einfach, weil die Menschen damals überhaupt jünger wurden. Da war ein 72-Jähriger jemand Uraltes. So uralt fühle ich mich noch nicht, aber alt. Ich empfind mich als alt, weil ich körperlich nicht mehr so viel kann. Wenn ich ein bisschen im Garten gearbeitet habe, dann tun mir die Knie weh oder der Rücken weh, oder ich krieg keine Luft oder was weiß ich. Und wenn ich versuche, etwas Neues zu lernen, vergesse ich das unendlich schnell. Und es interessiert mich auch nicht mehr so furchtbar.«[1] So beschreibt die 70-jährige Psychiaterin Susanne Harms die Spannung, in der sie ihr »drittes Leben« erfährt: zwischen der Erinnerung an die Phantasien des Kindes, wie es wohl sein würde mit über 70, der Realität, in der vieles (noch) geht, aber manches mühsamer wird, und der Vorstellung, was kommen könnte: »Es gehört zu meinen wirklichen fast Angstvorstellungen, dass ich noch unendlich alt werden sollte. Also rundherum sterben jetzt zunehmend die in meiner Generation.«[2]

In der Äußerung des emeritierten 67-jährigen Pädagogikprofessors Lothar Sielaff scheint gar eine Ahnung einer drohenden Demenz auf: »Na also, wie jeder Mensch in meinem Alter habe ich natürlich die Vorstellung, dass ich noch ein paar Jahre leben werde. Aber ich hab auch gelernt, dass das nicht so sein muss. Dass ich also auch damit rechnen muss, eines Tages hinfällig zu werden. Das kann ich mir natürlich, wie wahrscheinlich alle in meiner Situation, nicht so leicht, so gut vorstellen. Aber ich muss auf jeden Fall damit rechnen.«[3] Zwei Menschen, die sich an der Schwelle vom dritten zum vierten Lebensalter vorfinden und die vermeintliche Paradoxie verstehen helfen: Jede/r will alt werden, aber niemand will alt sein.

Was die, die alt werden wollen, ohne alt zu sein, erhoffen, ist nicht so abwegig, wie es sich zunächst anhört! Mit der Unterscheidung von Peter Laslett zwischen dem »dritten« und »vierten Alter«[4] rückt zunehmend ins Bewusstsein,

dass »Alter« und »Alter« nicht dasselbe und kalendarische Einteilungen zwischen »jungen Alten«, »alten Alten« und Hochbetagten längst obsolet geworden sind.

Das Modell hingegen, ein drittes und ein viertes Alter zu beschreiben, kommt der Realität der Vielfalt und Verschiedenheit des Lebens zwischen 55 und 100 weit näher. Laslett fasst das dritte Alter als Zeit der (meist durch den Ruhestand und das Erwachsenwerden der Kinder) frei gewordenen Ressourcen, die vielfältig und vielseitig in Freizeit, Kultur und sozialen Engage-

*»Vielfalt und Verschiedenheit des Lebens zwischen 55 und 100«*

ments eingesetzt werden können und weithin als »die späte Freiheit«[5] erlebt werden. Dem gegenüber ist das vierte Alter durch Schattenseiten, Verlusterfahrungen, Einschränkungen, »fühlbare Zäsuren in körperlichen Lebensbedingungen mit psychisch-sozialen Konsequenzen«[6] und der Sorge, kein selbstbestimmtes Leben mehr führen zu können, gekennzeichnet.

Tatsächlich finden sich – bei zunehmender Überlebenswahrscheinlichkeit bis ins achte Jahrzehnt und darüber hinaus – viele Biographien und Alternsstile, die bis zum Tod ein Leben im dritten Alter gestatten. So völlig absurd ist der Traum also nicht, »alt zu werden, ohne alt zu sein«. Diese Hoffnung spiegeln beispielsweise die Zeitungsberichte über »goldene« oder gar »diamantene« Hochzeiten, die ein rüstiges Paar zeigen, »das noch täglich Zeitung liest«. Die stereotypen Formulierungen anlässlich von 100. Geburtstagen von »kann noch ...«, »macht noch regelmäßig ...« signalisieren zugleich die stets im Hintergrund lauernde Bedrohung: Schnell, bisweilen »über Nacht« (z.B. bei einem Schlaganfall), kann sich das alles ändern. Die Stimmen von Susanne Harms und Lothar Sielaff bezeugen ein Lebensgefühl von Menschen im dritten Alter, die das vierte Alter wahrnehmen, Anteile bei sich entdecken und Ängste benennen.

## Wider die Unsichtbarkeit

● Was die beiden für sich persönlich leisten, stellt eine gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung dar, die bislang ebenfalls eher zögerlich angegangen wird. Wenn ich meine eigene Beschäftigung mit Alternsforschung und Altenpastoral zurückverfolge, so stellte sich in den 80er-Jahren bei der sich in dieser Zeit dynamisch entwickelnden Gerontologie auch zunächst eine andere Aufgabe: Es galt, Altern und Alter als eigenständige Lebensphase zu entdecken, die Möglichkeiten und Chancen der wachsenden Zeit nach der Pensionierung wahrzunehmen, wegzukommen von dem gängigen – und bis heute nie wirklich überwundenen – Defizitmodell des Alterns, nach dem Alter mit Krankheit, Behinderung und Verlust in eins gesetzt wurde.

Kirchliche Altenarbeit war entsprechend gekennzeichnet durch betreuende und entmündigende Formen des Umgangs mit meist hochaltrigen Menschen im vierten Alter. Die weit größere Zahl der Menschen im dritten Alter, ihre

*»Entwicklung nicht mehr den Jüngeren vorbehalten«*

Bedürfnisse, Hoffnungen und Ängste und ihre Glaubensentwicklung waren kaum im Blick. Unser Engagement galt mithin dem Kampf für ein selbstbestimmtes Alter, das Entwicklung, auch Glaubensentwicklung, nicht mehr den Jüngeren vorbehalten sah. Die zarten Ansätze zu Alteninitiativen oder gar einer politischen Altenbewegung und generationenübergreifender gemein-

UNIV. BIB. TÜBINGEN
ZA 1702

wesenorientierter Altenpastoral wurden hoffnungsvoll aufgegriffen und unterstützt. Das war notwendig und hat zu einer veränderten Sicht auf Alter und Altern – gerade auch in den Kirchen – beigetragen. Es hat – besonders den vielen älteren Frauen – neue Lebensmodelle eröffnet, und es hat das Bewusstsein für Bedürfnisse und Ansprüche Älterwerdender und Altgewordener geschärft.

*»neue Lebensmodelle«*

Dennoch gilt es, kritisch und selbstkritisch festzustellen: Mit diesen Entwicklungen war die Gefahr eines Unsichtbarwerdens des vierten Lebensalters verbunden. Hinfälligkeit, Krankheit, Behinderung, Demenz – sie können eben doch, wenngleich nicht notwendig, zum Altern und Altsein gehören. Andreas Wittrahm nimmt das Diktum des Gerontologen Paul Baltes von der »Hoffnung mit Trauerflor« auf: »Gegenwärtig brauchen Menschen in unserer Kultur vor dem Altern und Alter weder übermäßige Angst zu haben (von jeglicher Angst vor etwas ›Neuem‹ einmal abgesehen), noch sollten sie den Versprechungen eines ›quasi ewigen Lebens bei psychophysischem Wohlbefinden‹ vor dem Tode trauen.«[7]

## Schattenseiten des Alters

● Die Befürchtungen im Blick auf das vierte Lebensalter zu fassen, fällt alles andere als leicht. Größer noch als die interindividuellen Unterschiede in der körperlichen Verfassung Älterer sind die Unterschiede im geistig-seelischen Bereich. Der Gerontopsychiater Jens Bruder fasst die Einschränkungen und Defizite in die Grunderfahrungen: »– seltener werdende Selbsterfahrung als aktiv und leistungsfähig, – Einbußen von Anerkennung und Bestätigung, – Verluste von Bezugspersonen, – körperliche Funktionseinbußen, – Schmerzen und Beeinträchtigungen«[8]. Dabei spielen die Wechselbeziehungen zwischen Körper und Seele eine besondere Rolle: Körperliche Beschwerden bestimmen wesentlich die psychische Befindlichkeit und das Erleben alter Menschen mit. Umgekehrt gehen psychisch stabile Ältere oft kreativ mit tatsächlich vorhandenen körperlichen Beeinträchtigungen und Behinderungen um. Diesem bedeutsamen Phänomen der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele trägt die Rede von den »Vier I« im vierten Alter Rechnung: Isolation, Intelligenzeinbußen, Immobilität und Inkontinenz.

Ohne die Formen der psychischen Beeinträchtigungen im Alter ausführlich thematisieren zu müssen, sei auf die hohe Zahl von mindestens 800.000 Demenzkranken in Deutschland und auf Depressionen als häufigste seelische Störungen im Alter hingewiesen: »Vergessen und Traurigkeit« bündeln die Erfahrungen vieler im vierten Lebensalter.[9] Es sind vor allem die Demen-

*»Vergessen und Traurigkeit«*

zen, die Ängste auslösen, unter ihnen besonders die senile Demenz vom Alzheimer-Typus. Dabei stellt sie nur eine Form einer Vielzahl dementieller Erkrankungen dar. Der »Alzheimer« ist gleichwohl geradezu zum Symbol aller Schrecken und Bedrohungen des hohen Alters geworden: Vergessen und der Verlust der Merk- und Erinnerungsfähigkeit, Versagenserlebnisse, Verlust der Selbstorientierung, Persönlichkeitsveränderungen bis hin zum Verlust des Selbst, Nachlassen von Aufmerksamkeit und Konzentration sowie der Steuerungsfähigkeit von Stimmungen und Affekten, Aphasien und stereotype Verhaltensweisen etc.

## »Alzheimer lässt grüßen« ?

● Entscheidender noch als die genaue Kenntnis der Erscheinungsbilder verschiedener Demenzen und ihrer Folgen für die Betroffenen und deren Angehörige ist aus pastoraltheologischer Sicht der Blick auf uns – die Jüngeren, die Gesunden, die SeelsorgerInnen, die Angehörigen und die Gemeinden. Gerade Altersdementen gegenüber finden sich Verhaltensweisen, die eine erschreckende Altenfeindlichkeit offenbaren. »Alzheimer lässt grüßen!«, ein oft zu hörender Spruch als spöttische Reaktion darauf, dass jemand etwas vergessen oder verloren hat, scheint erst einmal nur mangelnde Sensibilität zu bekunden. Tatsächlich aber ist sie ernst zu nehmen als Symptom des Ageism, einer Verachtung des Alters und der Alten, die gerade als Demente, aber auch mit anderen Schattenseiten des Alters, zu den »fremden Anderen« werden.

Wider die Ausgrenzung der Menschen im vierten Lebensalter – und damit zugleich aller, die mit ihnen leben und sich um sie bemühen, als pflegende Angehörige, SeelsorgerInnen, AltenpflegerInnen u.a. – gilt es, eine Haltung zu entwickeln, die das vierte Lebensalter mit seinen

*»vorstellbare Perspektive in der eigenen Biographie«*

Schattenseiten als zum menschlichen Leben gehörig akzeptieren lernt, mehr noch, die es – wenn auch als beängstigende Möglichkeit – als vorstellbare Perspektive in der eigenen Biographie denken lernt.

Das ist schwer genug, aber nicht schlechthin unmöglich! Die ergreifendste und scharfsichtigste Darstellung der Schattenseiten des Alters, die die biblische Tradition kennt: das Rätselgedicht im Buch Kohelet (Kap. 12,1-7), zeugt davon:

> »Denk an deinen Schöpfer in deinen frühen Jahren, ehe die Tage der Krankheit kommen und die Jahre dich erreichen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht!«

An diesen Imperativ schließt sich Allegorie an Allegorie, die in Bildern eine Aufreihung von Altersbeschwerden liefern. Auch Ängste und der Tod werden nicht ausgeklammert. So wie Jüngere angesprochen sind, diese Seite des Alters nicht auszuklammern, so liefert die Form der Auseinandersetzung in Allegorien und Rätselbildern gleichzeitig ein Modell, wie zugleich drastisch deutlich und das Geheimnis wahrend von den Beschwerden des Alters gesprochen werden kann. Die Würde der Alten, auch wenn sie als

*»ein Stück Alltäglichkeit im Zusammenleben«*

Demente in einer eigenen Welt leben, bleibt gewahrt. Zugleich aber haben sie ein Gesicht und eine Geschichte; es grüßt nicht »Alzheimer«, sondern ein Mensch, der an Alzheimer erkrankt ist. Die Zumutung des vierten Lebensalters bleibt, aber es ist möglich, dieser Lebensphase ins Gesicht zu schauen, in den Menschen, die sie leben (müssen).

Besser es nicht unvorbereitet, womöglich bei eigenen Angehörigen, tun zu müssen, sondern sich darauf einzustellen, indem etwa in den Gemeinden Chancen zur Begegnung mit Menschen im vierten Lebensalter wahrgenommen werden. Modelle dazu gibt es wenigstens hier und da: Gesprächskreise pflegender Angehöriger, die an einem oder mehreren Abenden für Begegnungen mit Gemeindegliedern geöffnet werden; eine »Gesprächswerkstatt« zum Umgang mit altersverwirrten Menschen, in der Gemeindeglieder, pflegende Angehörige und teilnehmende Fachleute »gemeinsam Kräfte bündeln

und zukünftige Schritte planen, wie ein Stück Alltäglichkeit im Zusammenleben mit altersverwirrten Nachbarn, Freunden, Gemeindegliedern einkehren kann«[10]; oder ein Info-Tag »Altersverwirrte Menschen in unserer Gemeinde« mit einem Gottesdienst, der auch von dementen Menschen mitgefeiert werden kann; Kirchencafé und Info-Markt über Pflegedienste, soziale Netzwerke, Einrichtungen der Altenhilfe, Lesungen und Musik ... Schließlich liegen inzwischen die Erfahrungen von mehreren Jahren über gemeindenahe Formen der Wohnberatung im Alter zur Erhaltung und Förderung selbständigen Wohnens und der Reduzierung oder gar Verhinderung von Pflegebedarf vor.[11] Das alles sind ermutigende Ansätze, nicht mehr und nicht weniger. Aber sie verweisen darauf, dass die Zumutung der Schattenseiten des Alters als Herausforderung angenommen werden kann. Die, die aufgrund ihrer Altersdemenz vergessen, dürfen pastoral nicht länger die Vergessenen sein.

[1] B. Seidl, Grenzerfahrungen von Sehnsucht und Kummer, in: Das dritte Leben. Ein Medienverbundprojekt in Koproduktion von SWR und Katholischer Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz. Manuskript zur Sendereihe des Südwestrundfunks, Stuttgart 2002, 87-94, hier: 92.
[2] Ebd., 93.
[3] Bereits ein Jahr nach dieser Äußerung geht Lothar Sielaff wegen seiner Alzheimer-Erkrankung in ein Pflegeheim. Ebd., 92.
[4] Vgl. P. Laslett, Das dritte Alter. Historische Soziologie des Alterns, München 1995, und zur Bedeutung für Altenbildung und Altenpastoral M. Blasberg-Kuhnke, Alte, Altenbildung, in: N. Mette/F. Rickers, Lexikon der Religionspädagogik Band 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 24-29.
[5] Vgl. L. Rosenmayr, Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewusst gelebten Lebens, Berlin 1983.
[6] Ebd., 104.
[7] A. Wittrahm, Intervallkurs «Von der Kunst des Alterns«. Gerontologische Grundinformationen, (Manuskript) Aachen 1998, 3.
[8] J. Bruder, Vergessen und Traurigkeit. Psychische Veränderungen im Alter, in: Funkkolleg Altern Studienbrief 3. Studieneinheit 8, Tübingen 1996, 4.
[9] So der Titel des genannten Lehrbriefs von J. Bruder.
[10] Diakonisches Werk in Hessen und Nassau (Hg.), Material für die gemeindliche Praxis: Ein Stück Alltäglichkeit – Altersverwirrte Menschen unter uns, (Manuskript) Frankfurt o. J.; vgl. auch A. Becker i. A. des Deutschen Caritasverbandes, «Die Pflegenden pflegen«. Gruppen für Angehörige pflegebedürftiger alter Menschen, Freiburg 1990; und das Themenheft 137 des Kuratoriums Deutsche Altershilfe «Biografiegestützte Arbeit mit verwirrten alten Menschen – Ein Fortbildungsprogramm«, Köln o. J.
[11] Vgl. Verein für Gemeinwesen- und Sozialarbeit Kreuzviertel, Der Kreuzviertel-Verein und die Wohnberatung 1988-2000, Dortmund 2000.

**Vorankündigung:**

**»Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann«**

Zu diesem Thema veranstaltet DIAKONIA vom 21.-22. April 2004 gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg eine Tagung.

In der pastoralen Landschaft bricht Neues auf. Vieles wächst im Verborgenen, jedoch vital und zukunftsweisend. In kreativer Weise geht Kirche hier auf Menschen zu, zeigen Christen Profil und bringen den Glauben ins Gespräch. Solche Aufbrüche geschehen innerhalb der sich im Umbruch befindenden Pfarreien; vermehrt überschreiten sie jedoch die hergebrachten territorialen Strukturen.

Die Tagung will zeigen, wo Seelsorge heute ansetzen kann. Sie stellt exemplarisch Aufbrüche aus Deutschland, Österreich und der Schweiz vor, die hier genzüberschreitend miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Informationen und Programm finden Sie in den nächsten Nummern von DIAKONIA.

Ludwig Amrhein

# Risiken und Ressourcen

## *Sozialgerontologische Aspekte des vierten Lebensalters*

**Einteilung des Lebens in vier Phasen folgt gesellschaftlichen Konstruktionen. Dabei sollte auch das vierte Alter nicht nur von Verfall und Krankheit, sondern von seinen spezifischen Möglichkeiten und Chancen her definiert werden. Es lohnt sich ein nüchterner Blick hinter die Mythen.**

### Soziale Konstruktion

● Welche Informationen über das hohe Alter kann ein Sozialgerontologe den Lesern/innen einer theologischen Zeitschrift mit auf den Weg ihrer seelsorgerischen oder sonstigen sozialen Praxis geben? Auf welches gesicherte Wissen der Soziologie und Psychologie des Alter(n)s und weiterer gerontologischer Disziplinen kann er hierfür zurückgreifen? Je tiefer man in die jeweiligen Bezugswissenschaften einsteigt, desto uneindeutiger wird das Wissen; und jenseits der klaren Sprache der Statistik dominieren subjektiv grundierte Interpretationen und Gegenstandsbestimmungen.[1] Dies gilt schon für die Kategorie des Alters selbst: Auf welche Kriterien der Abgrenzung greift man hier zurück?

»Alter« stellt jeweils etwas anderes dar, je nachdem, ob es biologisch, soziologisch, psychologisch oder pädagogisch definiert wird. Die Gliederung des Lebensverlaufs in einzelne Phasen ist eine kognitive und soziale Konstruktion und keine natürliche Gegebenheit. Man sieht zwar Körper, die im unerbittlichen Ablauf der chronologischen Zeit biologisch altern – Max Bürger beschrieb 1960 Altern als »jede irreversible Veränderung der lebenden Substanz als Funktion der Zeit« – und jeder erfährt diese Veränderungen buchstäblich am eigenen Leibe, aber niemand kann exakt angeben, ab wann jemand als alt zu bezeichnen ist.

»Alt sind immer nur die anderen« – so lassen sich empirische Studien zum subjektiven Alterserleben zusammenfassen.[2] Je älter ein erwachsener Mensch ist, desto mehr weicht sein gefühltes Alter vom chronologischen Alter nach unten ab – er fühlt sich subjektiv jünger als er nach Jahren tatsächlich ist. Umgekehrt verschiebt sich die Grenze, ab wann ein Mensch von ihm als alt bezeichnet wird, in immer höhere Altersregionen.

Gleichwohl markieren der Übergang in den Ruhestand und der nachfolgende Bezug einer Altersrente bzw. Pension einen gesellschaftlichen Statuswechsel, der allgemein als Eintritt in die Lebensphase des höheren und hohen Alters angesehen wird. Eine eigenständige und abgegrenzte Altersphase ist allerdings ein historisch

junges Produkt moderner Industrie- und Arbeitsgesellschaften, die den Ausschluss aus dem Erwerbsleben institutionell mit dem Einschluss in sozialstaatliche Alterssicherungssysteme verknüpft haben. Moderne Lebensläufe gliedern sich seitdem in eine vorberufliche Lern- und Ausbildungsphase (Kindheit/Jugend), eine berufliche und familiäre Aktivitätsphase (mittleres Alter) und eine nachberufliche Ruhestandsphase (höheres Alter).

Diese »Institutionalisierung des Lebenslaufs« (Kohli)[3] weicht zwar im Zuge von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen auf, gibt aber weiterhin den Rahmen für biographische Projekte und Sinndeutungen vor. Gleichzeitig hat die fortwährende Zunahme der Lebenserwartung die Ruhestandsphase im Durchschnitt deutlich verlängert und so das höhere Alter erwartbar und planbar gemacht. Altwerden und Altsein ist nicht mehr gleichbedeutend mit dem Verlust der biologischen Leistungsfähigkeit und dem Verfall des abgenutzten Körpers, wie dies noch in vorindustriellen, bäuerlich geprägten Zeiten der Fall war. War damals alt, wer nicht mehr arbeiten konnte, so ist heute alt, wer nicht mehr arbeiten muss bzw. nicht mehr darf. Das »dritte Alter« ist damit primär sozial und nicht biologisch definiert und wird mehrheitlich und für längere Zeit in guter körperlicher und geistiger Verfassung verbracht.

*»Heute ist alt, wer nicht mehr arbeiten muss.«*

Entsprechend betont die gegenwärtige Gerontologie auch den Charakter des Alters als Ressource und Kapital, das von aktiven, kompetenten und vielleicht auch weisen Alten nutzbringend für die Gesellschaft eingesetzt werden könne. Die Schattenseiten des Alters bleiben in dieser Perspektive allerdings unterbelichtet und werden der Restzeit des biologisch hinfälligen und sozial abhängigen »vierten Alters« zugeordnet, das möglichst spät beginnen und möglichst kurz andauern solle. Die biomedizinische These einer zunehmenden »Kompression der Morbidität« (Fries) drückt diese Hoffnung aus: Für die Altersphase wird ein Anwachsen der »behinderungsfreien« Lebenszeit erwartet bei gleichzeitiger Schrumpfung der Krankheits- und Sterbephase. Sterben, ohne vorher krank gewesen zu sein, und das immer später, lautet das Motto, dessen logischer Fluchtpunkt die Utopie der irdischen Unsterblichkeit zu sein scheint.

Modelle des so genannten »erfolgreichen Alterns« dominieren denn auch die aktuelle Gerontologie, welche die ebenfalls mögliche Zukunft einer länger werdenden Morbiditätsphase, wie sie in der »Medikalisierungsthese« (Verbrugge) formuliert wird, als pessimistische und interventionsgerontologisch vermeidbare Vorstellung zurückweist. Das »vierte Alter« lässt sich so auch als terminologische Konstruktion von Gerontologen verstehen, die damit einen abgetrennten Raum für die – vielleicht angenehmere? – Beschäftigung mit dem »dritten Alter« geschaffen haben. Problematisch bleibt hier jedoch die Auslagerung negativer Seiten des Alterns in eine als eigenständig postulierte vierte Lebensphase, der all das an Schmerz, Sinnlosigkeit und Scheitern thematisch aufgebürdet wird, was zuvor aus der »fröhlichen Gerontologie« des »erfolgreichen« und »produktiven« dritten Alters inhaltlich entfernt wurde.

## Strukturwandel

- Die steigende Lebenserwartung und die Verlängerung der Ruhestandsphase verändern nicht nur das individuelle Leben im Alter, sondern auch die Strukturen der Gesellschaft insgesamt.

Die Altersthematik hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte von einem individuellen und sozial abgrenzbaren Problem zu einem gesamtgesellschaftlichen Problem entwickelt, welches mittlerweile alle Teilbereiche – von der Ökonomie und Politik über Familie und Verwandtschaft bis hin zu Freizeit, Bildung und Kultur – erreicht hat. Bisherige Institutionen – allen voran die sozialen Sicherungssysteme – verlieren immer mehr ihre Funktionalität, so dass neue Lösungen

*»Strukturwandel des Alters«*

für die Erreichung kollektiver Ziele wie materielle Sicherung, Teilhabe am gesellschaftlichen Leben oder individuelle Entfaltungsfreiheit im Alter gefunden werden müssen. Zurecht lässt sich deshalb von einer »normativen und instrumentellen Unbestimmtheit des gesellschaftlichen Umgangs mit Alter(n)« (Backes) sprechen. Dieser »Strukturwandel des Alters«, der in allen westeuropäischen Industriegesellschaften zu beobachten ist, umfasst nach Tews[4] die im Folgenden genannten Dimensionen.[5]

*Zunahme der Hochbetagten und Langlebigen:* Die demographische Alterung der Gesellschaft, also der stetige Anstieg der absoluten und relativen Anteile von Menschen über 60 bzw. 80 Jahren an der Gesamtbevölkerung, hat auch zu einer quantitativen Ausdehnung der Altersphase geführt. Nach einer Systematik der WHO kann man zwischen älteren Menschen (60-75-Jährige), alten Menschen (75-90-Jährige), Hochbetagten (90-100-Jährige) und Langlebigen (über 100-Jährige) unterscheiden. Vor allem die Zahlen der beiden letzten Altersgruppen sind um ein Vielfaches angestiegen, so dass sehr alte Menschen zu einer alltäglichen Erscheinung geworden sind. Bei diesen so genannten »alten Alten« zeigen sich allerdings vermehrt die negativen Seiten des biologischen Altersabbaus: Chronische Krankheiten und Behinderungen häufen sich und führen zu Mehrfachdiagnosen (Multimorbidität), und ab ca. 75 Jahren erhöht sich das Risiko einer dementiellen Erkrankung (vor allem in Form einer Alzheimer- oder Multiinfarkt-Demenz) deutlich. Da die damit verbundene Hilfs- und Pflegebedürftigkeit mit anwachsendem Alter ebenfalls exponentiell zunimmt, steigt auch der zukünftige Bedarf an präventiven, ambulanten und (teil-)stationären Betreuungs- und Versorgungsangeboten für die immer größer werdende Gruppe der Hochaltrigen stark an.

*Verjüngung und Entberuflichung:* Biologisch und psychologisch hat sich das Alter verjüngt, da die älteren und alten Menschen als Folge der allgemeinen Wohlfahrtsentwicklung immer gesünder, leistungsfähiger und geistig aktiver geworden sind. Dieser positiven Verjüngung steht eine negative entgegen, denn sozial beginnt das Alter in immer jüngeren Jahren, was vor allem an der rückläufigen Erwerbstätigkeit älterer Menschen abzulesen ist. Hierfür ist neben einem

*»Sehr alte Menschen sind zu einer alltäglichen Erscheinung geworden.«*

sinkenden Renteneintrittsalter – das mittlerweile bei knapp unter 60 Jahren liegt – die erhöhte Altersarbeitslosigkeit verantwortlich, die auch eine Diskriminierung älterer Menschen auf dem Arbeitsmarkt widerspiegelt. Jenseits der 65 Jahre sind nur noch sehr wenige Ältere regulär erwerbstätig, entweder weil sie als Freiberufler bzw. Selbständige nicht den renten- oder pensionsrechtlichen Regelungen für Arbeiter, Angestellte und Beamte unterworfen sind oder weil ihre Bezüge nicht ausreichend sind und sie hinzuverdienen müssen. Das Alter ist damit weitgehend »entberuflicht« – eine historisch völlig neuartige Erscheinung.

*Feminisierung:* Das Alter ist weiblich – sowohl quantitativ als auch qualitativ – ohne dass jedoch ältere Frauen eine Angleichung an die Lebenschancen älterer Männer erfahren haben. Bis in die Gegenwart stieg der Anteil älterer Frauen an der jeweiligen Altersgruppe mit zunehmendem Alter stark an (über 60-Jährige: ca. 2/3, über 75-Jährige ca. 3/4 Frauenanteil). Die Ursa-

*»Das Alter ist weiblich.«*

chen hierfür liegen in ihrer um ca. 7 Jahre höheren Lebenserwartung und der höheren Sterblichkeit von Männern im 2. Weltkrieg. Allerdings wird diese Entwicklung in Zukunft rückläufig sein, da die nachfolgenden Männergenerationen keine kriegsbedingten Ausfälle mehr aufweisen. Auch in den Angeboten und Einrichtungen der Altenarbeit, -hilfe und -pflege überwiegen Frauen: Sie nehmen häufiger an Angeboten der offenen Altenhilfe (z.B. Bildungsveranstaltungen) teil, übernehmen hauptsächlich die Pflegearbeit (familiär wie beruflich) und stellen das größte Kontingent an ambulant und stationär versorgten Pflegebedürftigen dar. Ebenso sind soziale Probleme im Alter zumeist weiblich: Alte Frauen sind überproportional stark von Armut und schlechten Wohnbedingungen betroffen, da sie typischen, kumulativ wirkenden Benachteiligungen im Lebenslauf ausgesetzt wurden. Vor allem aufgrund ihrer meist diskontinuierlichen Erwerbs- und Bildungsbiographien (Unterbrechung durch Kinder, Hausfrauendasein, niedrigere Formalbildung) konnten sie weitaus geringere Rentenansprüche als die Männer aufbauen, was vor allem für alleingebliebene Kriegerwitwen und geschiedene Frauen ein Armutsrisiko im Alter darstellt.

*Singularisierung:* Die Wahrscheinlichkeit, ein unfreiwilliges »Singledasein« führen zu müssen, erhöht sich mit zunehmendem Lebensalter durch Verwitwung oder Trennung bzw. Scheidung. Dies ist mit einer Tendenz zur »Entfamiliarisierung« und sozialen Isolierung verbunden: Verwandtschafts- und Kontaktnetze des gestorbenen Ehepartners entfallen, ältere bzw. gleichaltrige Familienmitglieder und Freunde sterben zunehmend, und soziale Kontakte sind bei Krankheiten und Behinderungen schwerer aufrecht zu erhalten. Diese Singularisierung ist wiederum hauptsächlich ein Phänomen von Frauen, die wesentlich häufiger als Männer von Verwitwung betroffen sind – Frauen überleben ihre Männer nicht nur, weil sie eine höhere Lebenserwartung haben, sondern weil sie zusätzlich auch meistens einige Jahre jünger sind.

Diesen Dimensionen des Altersstrukturwandels nach Tews sind weitere Tendenzen hinzuzufügen, die sich seit einiger Zeit abzeichnen und in Zukunft stark an Bedeutung gewinnen werden. Eine kulturelle Differenzierung bzw. Ethnisierung des Alters wird vor allem aufgrund der wachsenden Anzahl an altgewordenen Gastarbeitern stattfinden. Unterschiedliche religiöse, kulturelle und lokale Traditionen, welche die Gastarbeiterfamilien aus ihrer Heimat mitgebracht haben, werden auch im Alter gepflegt und führen dort zu spezifischen Bedarfslagen. Insbesondere Einrichtungen der Altenhilfe und -pflege sind gefordert, abweichende Lebens- und

*»Zwei-Klassen-Gesellschaft des Alters«*

Ernährungsgewohnheiten und religiöse Traditionen – vor allem der zahlreichen türkisch-muslimischen Gastarbeiter – zu berücksichtigen.

Eine Ökonomisierung und Verrechtlichung des Alters lässt sich seit längerem auf den Feldern der Gesundheitspolitik und der Altenhilfe beobachten: Die Einführung der Pflegeversicherung in Deutschland und ähnliche Maßnahmen

in anderen europäischen Ländern haben ebenso wie die Etablierung marktwirtschaftlicher Elemente in das Gesundheitssystem dazu geführt, dass ökonomische Interessen und rechtliche Regelungen immer stärker in die privaten Lebenswelten älterer Menschen eindringen und damit das Leben im Alter »kolonialisieren« (Habermas). Gleichzeitig werden ältere Menschen als neue Zielgruppe für altersspezifische Dienstleistungs- und Konsumangebote wie z.B. »Wellness«- und »Anti-Aging«-Produkte umworben, und für vermögende Schichten ist eine anspruchsvolle Pflege in einer luxuriösen Seniorenresidenz finanzierbar.

Insgesamt steht eine soziale Polarisierung des Alters zu befürchten, wenn die sozialstaatliche Alterssicherung zunehmend von privaten Vorsorgemaßnahmen ergänzt und teilweise ersetzt werden muss. Soziale Ungleichheiten im Alter werden dann zunehmen und eine Zwei-Klassen-Gesellschaft des Alters entstehen lassen, in der die Altersarmut als verbreitetes soziales Problem wieder zurückkehrt.

## Mythen und Fakten

● Über das hohe Alter kursieren in der Öffentlichkeit Ansichten und Meinungen, die nicht immer mit der Realität übereinstimmen und oft aus Vorurteilen und Ressentiments gespeist sind. Eine interdisziplinäre Forschergruppe aus den Bereichen Innere Medizin/Geriatrie, Psychiatrie, Psychologie und Soziologie/Sozialpolitik hat in ihrem Bericht über die Hauptergebnisse der »Berliner Altersstudie« eine solche Liste von »Vorstellungen über das Alter(n)« gesammelt und mit eigenen Forschungsresultaten konfrontiert.[6] Die »Berliner Altersstudie« – die als bisher anspruchsvollste Untersuchung des vierten Lebensalters im deutschsprachigen Raum gilt – wurde in den Jahren 1990 bis 1993 an einer repräsentativen Stichprobe der Westberliner Bevölkerung aus 516 Personen im Alter von 70 bis über 100 Jahren durchgeführt. Ihre Ergebnisse sind trotz der regionalen Beschränkung in ihren grundlegenden Aussagen auch auf andere deutschsprachige und europäische Regionen übertragbar, die in vergleichbarer Weise vom oben beschriebenen Altersstrukturwandel betroffen sind. Welche Vorstellungen über das hohe Alter müssen somit als Mythen zurückgewiesen werden, welche stimmen mit den Resultaten dieser Studie überein?

*Innere Medizin und Geriatrie:* Zwar werden 92 % der 70-Jährigen und älteren Personen mit mindestens einem Medikament und 24 % dieser Altersgruppe mit fünf und mehr Medikamenten gleichzeitig behandelt. Daraus darf aber

*»Vorenthalten eines angezeigten Medikaments«*

nicht geschlossen werden, dass die meisten alten Menschen zu viele Medikamente erhielten. Vielmehr gibt es ein Problem damit, dass nicht immer die Medikamente verordnet werden, die geeignet und indiziert wären, und vielfach ist auch eine Untermedikation – also das Vorenthalten eines angezeigten Medikaments – zu beobachten.

Ältere Menschen fühlen sich entgegen einem Vorurteil in der Regel nicht krank: Nur 33 % der Befragten bewerten ihre körperliche Gesundheit als ausreichend (19 %) oder mangelhaft (14 %), während 29 % diese als gut bis sehr gut und 38 % als befriedigend einstufen. Dennoch ist richtig, dass die meisten alten Menschen mindestens eine Krankheit haben, wenngleich ernsthafte bzw. lebensbedrohliche Erkrankungen wie eine Herzinsuffizienz oder eine koronare Herzerkrankung nur in ca. einem Drittel der Fälle festgestellt werden konnte.

Auch wenn alte Frauen länger leben, sind sie deshalb nicht weniger krank als Männer; beispielsweise leiden sie mit 41 % häufiger unter fünf oder mehr nebeneinander bestehenden Erkrankungen als Männer derselben Altersgruppe, die mit 30 % von Multimorbidität betroffen sind. »Mehr als die Hälfte der hochbetagten Frauen braucht Hilfe beim Baden und Duschen«: Diese Behauptung ist zutreffend, denn 60 % der 85-jährigen und älteren Frauen empfinden einen solchen Unterstützungsbedarf (gleichaltrige Männer: 32 %, alle Befragten: 16 %).

*Psychiatrie:* Depressionen werden im hohen Alter nicht häufiger, es kann kein nennenswerter Anstieg depressiver Erkrankungen beginnend mit dem 70. Lebensjahr festgestellt werden. Auch leiden die meisten Menschen über 70 Jahren nicht an einer ernsthaften Beeinträchtigung ihrer geistigen Leistungsfähigkeit: »Nur

*»Depressionen werden im hohen Alter nicht häufiger.«*

etwa 17 % der 70-Jährigen und Älteren haben kognitive Störungen im pathologischen Sinne, nur 14 % vom Ausmaß einer Demenz (von denen auch nur gut zwei Drittel eine mittlere oder schwere Demenz haben, die in der Regel Pflegebedürftigkeit bedingt)«[7]. Allerdings steigt die Demenzhäufigkeit mit dem Alter stark an, sodass schon etwa die Hälfte der 90-Jährigen und Älteren an einem deutlichen geistigen Abbau leidet.

In der Regel war die Verordnung von Psychopharmaka, die von einem Viertel aller über 70-Jährigen eingenommen werden, erforderlich; eine Übermedikation wurde nicht beobachtet, teilweise wurden ungeeignete (kontraindizierte) oder gar keine Präparate verabreicht, obwohl sie nötig gewesen wären.

Ebenso falsch ist die Aussage, dass der Alltag alter Menschen vorwiegend aus Inaktivität und Ausruhen bestehe: Selbst bei 85-Jährigen und Älteren beträgt der durchschnittliche Tagesanteil an Ruhepausen nur ca. ein Viertel; bezogen auf die Gesamtheit aller über 70-Jährigen liegt der Anteil bei 19 %.

*Psychologie:* »Wenn man alte Menschen fragt, womit sie sich stark oder sehr stark beschäftigen, hat das Thema Sterben und Tod bei den meisten hohe Priorität«: Auch hier wird ein Fehlurteil ausgesprochen, denn nur 30 % beschäftigen sich intensiv mit ihrem Sterben und Tod, während 70 % stark oder sehr stark an das Wohlergehen ihrer Angehörigen denken. Der Wunsch zu sterben, war bei 8 % der Untersuchungsteilnehmer/innen gegeben, als suizidgefährdet wurde 1 % eingestuft.

Mit zunehmendem Alter wird das Gedächtnis tatsächlich immer schlechter: Z.B. konnten sich 35 % der 90-Jährigen und Älteren an nur ein oder gar kein Wortpaar aus einer Liste von acht Wortpaaren erinnern, während dies bei nur 9 % der 70- bis 79-Jährigen der Fall war (demente Personen waren bei dieser Aufgabe ausgeschlossen). Wie verschiedene Lernexperimente ergeben haben, ist die Behauptung falsch, dass die meisten alten Menschen nichts Neues mehr lernen können; dies trifft lediglich für Personen mit Demenz zu, für die diese Unfähigkeit

*»Wohlergehen der Angehörigen«*

ein frühes Anzeichen ihrer Erkrankung darstellt. Dennoch schützen auch eine gute Ausbildung und ein anspruchsvoller Beruf nicht vor dem Altersabbau der geistigen Leistungsfähigkeit – dieser findet bei gebildeten Personen aber von einem höheren Niveau aus statt, so dass kognitive Abbauprozesse länger unbemerkt bleiben und besser kompensiert werden können.

»Die meisten alten Menschen glauben, dass sie ihr Leben nicht mehr selbst bestimmen kön-

nen« – auch hier ist das Gegenteil richtig, denn 70 % der Befragten äußerten das Gefühl, ihre Geschicke selbst beeinflussen zu können. Ebenso falsch ist die Überzeugung, dass nur wenige alte Menschen noch ausgeprägte Lebensziele hätten: 94 % der Studienteilnehmer entwarfen noch Zukunftspläne, auch wenn ein geringfügiger Altersrückgang beobachtet werden kann.

»Alte Menschen leben vor allem in der Vergangenheit« – auch dies ist ein weitverbreiteter Mythos. Tatsächlich denken 40 % am meisten über die Gegenwart, 30 % am meisten über die Vergangenheit und 25 % am meisten über die Zukunft nach. Allerdings fehlt vielen alten Menschen eine vertraute Person, denn fast die Hälfte der Befragten (43 %) haben niemanden, mit dem sie über persönliche Probleme reden können.

*Soziologie und Sozialpolitik:* Alter ist kein besonderer Risikofaktor für Armut: Zwar »kann der Einkommensbedarf im hohen Alter auch überproportional steigen, so z.B. für Hilfen im Haushalt bei Gebrechlichkeit und insbesondere bei Pflegebedürftigkeit«[8], und sehr alte Frauen

*»häusliche Pflege hauptsächlich von der Ehepartnerin«*

und geschiedene Frauen weisen ein erhöhtes Armutsrisiko auf. Dennoch bilden nicht ältere und alte Menschen, sondern alleinstehende Mütter mit Kindern die von Armut am meisten betroffene Gruppe.

Die Anzahl sozialer Beziehungen nimmt mit dem Alter ab: Umfasst die Größe des sozialen Netzwerks bei den 70- bis 74-Jährigen noch ca. 13 Personen, werden bei den 95-Jährigen und Älteren nur noch ca. 7 Kontakt- und Bezugspersonen genannt. Auch wenn die Häufigkeit einer Unterbringung in einem Altenheim oder Altenpflegeheim mit dem Alter stark ansteigt, lebt die Mehrzahl der 95-Jährigen und Älteren noch zu Hause: Während etwa 9 % der über 70-jährigen Westberliner in Heimen leben (in den alten Bundesländer insgesamt ca. 5 %), beträgt dieser Wert für die 95-Jährigen und Älteren 37 %. Pflegebedürftige alte Menschen in Privathaushalten werden nicht, wie man vermuten könnte, überwiegend von ihren Kindern versorgt, gewaschen

*»ärmere Menschen nicht kränker als reichere«*

oder angezogen. Vielmehr erfolgt die häusliche Pflege hauptsächlich von den (meist weiblichen) Ehepartnern oder von formellen Hilfs- und Pflegediensten.

»Menschen, die in ihrer Jugend sozial aktiver waren, beteiligen sich auch im Alter stärker am gesellschaftlichen Leben« – diese Kontinuität kann tatsächlich als Zusammenhang nachgewiesen werden. Überraschend ist der Befund, dass ärmere Menschen im Alter nicht kränker sind als reichere Menschen: Die Forscher fanden kaum soziale Schicht- oder Einkommensunterschiede im Hinblick auf körperliche und geistige Funktionseinbußen und Krankheitsbefunde. Sie vermuten, dass die in jüngeren Altersgruppen beobachtbaren Schichtunterschiede deshalb zurückgehen, weil mehr ärmere als reichere Menschen schon vor dem Eintritt ins hohe Alter an Krankheiten sterben – damit stellen die überlebenden Unterschichtangehörigen eine Positivauslese mit robusterer Gesundheit dar.

Schließlich sind Frauen, die ihr Leben lang überwiegend Hausfrauen waren, im hohen Alter nicht schlechter gestellt als Frauen, die über lange Zeit erwerbstätig waren. Hierfür gibt es zwei Gründe: Einerseits werden verheiratete oder verwitwete Frauen überwiegend von den Renten und Pensionen ihrer Ehepartner mitversorgt, andererseits konnten auch dauerhaft er-

werbstätige Frauen oft keine angemessenen Versorgungsansprüche aufbauen.

## Ambivalenzen

● Die Ergebnisse der Berliner Altersstudie verdeutlichen – übereinstimmend mit anderen Untersuchungen – die grundlegende Ambivalenz des Alter(n)s: Altwerden und Altsein hat zwei Gesichter. Zunächst ist das vierte Lebensalter nicht so stark von Verfall, Isolation, Einsamkeit und Unglück geprägt, wie dies die Defizittheorie des Alters behauptet hatte. Krankheiten und Behinderungen sind nicht Zeichen des »normalen« Alterns, sondern wie in anderen Lebensphasen auch pathologische Abweichungen, die medizinisch behandelt werden können. Lebenszufriedenheit, Aktivität und Gegenwartsbezug dominieren auch bei alten und hochaltrigen Menschen und stellen wichtige Ressourcen der Alltagsbewältigung dar. Auch leben die meisten alten Menschen zu Hause und nicht in Einrichtungen der Altenhilfe, erfahren vielfältige soziale Unterstützung in ihren privaten und familiären Netzwerken und sind in der Regel materiell gut abgesichert.

Diesen Ressourcen des Alters stehen allerdings auch Risiken und Einbußen entgegen. Das vierte Lebensalter ist vor allem durch seine Verletzlichkeit geprägt. Nach dem 80. Lebensjahr erfolgt ein allgemeiner biologischer und psychologischer Leistungsabbau, der auch überdurchschnittlich gebildete und sozioökonomisch gutsituierte Personen betrifft. Nicht nur der Tod,

*»durch Verletzlichkeit geprägt«*

auch das hohe Alter ist tendenziell ein Gleichmacher, denn biologisch-genetische Veränderungen scheinen in dieser Lebensphase weniger durch soziokulturelle Ressourcen kompensierbar zu sein. Auch werden durch den Tod von Ehepartnern, Angehörigen und Freunden die sozialen Netze brüchiger und Gefühle des Verlustes und der Einsamkeit intensiver. Die negativen Seiten des Alters nehmen also mit dem Eintritt in das vierte Alter zu und sind dort als Realität nicht mehr zu leugnen. Der Berliner Alternsforscher Paul B. Baltes charakterisiert die Zukunft des Alterns denn auch folgerichtig als »Hoffnung mit Trauerflor«[9] und fasst so den Forschungsstand zum vierten Lebensalter in einer prägnanten Formulierung zusammen.

[1] Vgl. zur Einführung: Gertrud M. Backes/Wolfgang Clemens, Lebensphase Alter. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Alternsforschung, Weinheim/München 1998.
[2] Vgl. Sigrun-Heide Filipp/Anne-Kathrin Mayer, Bilder des Alters. Altersstereotype und die Beziehungen zwischen den Generationen, Stuttgart 1999, Kap. 1; Bundesministerium für Soziale Sicherheit und Generationen, Ältere Menschen – Neue Perspektiven. Seniorenbericht 2000: Zur Lebenssituation älterer Menschen in Österreich, Wien 2000, Kap. 13.
[3] Vgl. Martin Kohli/Harald Künemund (Hg.), Die zweite Lebenshälfte – Gesellschaftliche Lage und Partizipation im Spiegel des Alters-Survey, Opladen 2000.
[4] Hans Peter Tews, Von der Pyramide zum Pilz. Demographische Veränderungen in der Gesellschaft, in: Annette Niederfranke/Gerhard Naegele/Eckart Frahm (Hg.), Funkkolleg Altern 1. Die vielen Gesichter des Alterns, Opladen 1999, 137-168.
[4] Zu aktuellen Zahlen vgl. für Österreich den Seniorenbericht 2000 (Anm. 2) und für Deutschland den Alters-Survey (Anm. 3) sowie Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Dritter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Alter und Gesellschaft, Bonn 2001, und dass., Vierter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Risiken, Lebensqualität und Versorgung Hochaltriger, Bonn 2002.
[6] Karl Ulrich Mayer/Paul B. Baltes (Hg.), Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996, 599-634.
[7] Ebd., 603.
[8] Ebd., 605.
[9] Paul B. Baltes, Über die Zukunft des Alterns: Hoffnung mit Trauerflor, in: Margret M. Baltes/Leo Montada (Hg.), Produktives Leben im Alter, Frankfurt a. M./New York 1996, 29-69.

Andreas Wittrahm

# Seelsorgliche Begleitung für hochbetagte Menschen

## *Pastoral im vierten Lebensalter*

**Nicht immer vollendet sich das Leben im hohen Alter; es können auch Belastungen und Brüche im Vordergrund stehen. Dann ist Seelsorge als Wertschätzung für das Fragment gefragt sowie als Begleitung Einzelner in Verbindung mit Pflege und lebenslanger Bildung.**

● »Not lehrt beten, aber ich habe schon immer aus dem Glauben gelebt ... Je länger ich darüber nachdenke, finde ich, dass es ohne Glauben im Leben nun mal nicht geht.« So bringt der knapp 70-jährige Karl-Otto Praefcke, schwer krank und pflegebedürftig, seine Situation auf den Punkt[1]: Alle seine weiteren Lebenspläne für das Alter sind durchkreuzt, Schmerzen und Angewiesenheit auf Hilfe bestimmen die Tage, und seine Perspektive lautet: andauerndes Siechtum und dann der Tod. Praefcke klagt jedoch nicht, denn der alleinstehende Mann hat gelernt, die Schicksalsschläge des Lebens »wie ein Indianer auszuhalten, ohne Schmerzen zu zeigen«. Und: Er vermag der Verzweiflung durch ein Grundgefühl der Gottesgeborgenheit zu wehren. Sein Schicksal repräsentiert das so genannte vierte Alter.

Eine andere Seite des Alt-Werdens zeigt mir eine Bekannte, die mir für die Grüße zu ihrem 90. Geburtstag dankt und fast verwundert feststellt, dass ihren Beziehungen, ihren Tätigkeiten, ihrer Identität noch immer Kontinuität innewohnt, dass sie ihr Leben nicht nur zufrieden, sondern regelrecht erfüllt gestalten kann, langsamer, aber weiterhin entschieden, klar und kompetent.

Zwischen diesen beiden Polen finden wir das, was heute Alt-Sein bedeutet. Es wird sofort deutlich, dass darunter Lebens- und Glaubenslagen fallen, die wenig Gemeinsamkeiten aufweisen und folglich auch sehr unterschiedliche pastorale Herausforderungen stellen. Hochaltrigkeit bedeutet nicht selbstverständlich Hinfälligkeit, und Hinfälligkeit folgt nicht automatisch dem »biblischen Alter«.

### Aufgaben des Alters

● Für die Frauen und Männer jenseits von 80 oder 85 Jahren, die sich noch eines befriedigenden Gesundheitszustandes erfreuen können, stellt sich vor allem die Aufgabe der psychischen und sozialen Synchronisation[2]: Häufig sind die Partnerinnen/Partner verstorben, die Zahl der Freunde nimmt ab, die vertrauten kulturellen Muster finden sich in der Öffentlichkeit kaum

noch wieder. Außerdem sind es gerade die Sinnesorgane, also die »Tore zur Welt«, wie Kohelet (Koh 13,4) schreibt, die in diesem Alter Einbußen erleiden. So kann es als Privileg gelten, im neunten oder zehnten Lebensjahrzehnt genügend sehen und lesen, hören und sich damit ausreichend orientieren zu können. Allerdings gehört zu diesem Lebensalter auch die Langsamkeit, das häufige Verschnaufen, und das in einer sich zunehmend beschleunigenden Welt.

So bedarf es eines hohen Selbstbewusstseins und des entsprechenden sozialen und kommunikativen Umfelds, damit Frauen und Männer auch in dieser Alterssituation erkennen, dass sie mit dem Leben »noch nicht fertig sind«[3], dass es sich lohnt, die verbleibenden Herausforderungen des Lebens anzunehmen, die sich zu einem guten Teil im eigenen Inneren, in der Beschäftigung mit der Biographie und den ungewissen Erwartungen an die Zukunft stellen.[4]

Hinzu kommt die Aufgabe, trotz der sich verengenden Lebenskreise Brücken in die Welt aufrecht zu erhalten. Dazu gehört etwa, sich mit den elektronischen Medien weiter vertraut zu machen und im Umgang mit den nachwachsenden Generationen die richtige Mischung zwischen Authentizität (als Mensch aus einer anderen Zeit, der mit anderen Werten, Lebensformen etc. großgeworden ist) und dem Versuch der Annäherung an die »neuen Welten« zu finden.

## Vollendete Biographie?

● Demgegenüber ergeben sich andere Notwendigkeiten, wenn mitten in ein (geplantes) aktives Rentner(innen)leben Herz-Kreislauf-, Stoffwechsel- oder Gelenkserkrankungen plötzlich oder allmählich fortschreitend, aber unaufhaltsam einbrechen und die Lebensplanung wieder einmal durcheinander werfen. Dann steht statt Lebensgenuss Lebenskampf, statt später Freiheit Angewiesenheit auf die Unterstützung und Pflege durch andere an. Dann heißt es, diesem verbleibenden Leben mit seinen handfest zu erlebenden Grenzen neuen Sinn abzuringen und sich von bis hierhin aufgeschobenen Lebensträumen endgültig zu verabschieden.

»Vollendung der Biographie« oder »Bereitschaft zur Anerkennung der bruchstückhaften Existenz« lauten dann die möglichen Deutungen, mittels derer der Sinn im Leben hoch-alt gewordener Menschen zu suchen ist. An Erik Erik-

*»bruchstückhafte Existenz«*

sons ideales Verständnis vom Ziel der menschlichen Entwicklung als »Integrität«, als »Annahme des einen und einzigen Lebenszyklus und der Menschen, die in ihm notwendig da sein mussten ...«[5], haben sich in den vergangenen 30 Jahren manche Seelsorgekonzepte für den letzten Lebensabschnitt orientiert. Man ging davon aus, dass die Selbst-Annahme des Lebens, das von Gott trotz aller Sünde und Schuld schon vorher angenommen ist, mit diesem psychosozialen Konzept der letztendlichen Zustimmung zur eigenen Biographie als finaler Entwicklungsaufgabe korreliert. Damit fand sich für die (Glaubens)Sorge im vierten Alter ein Ziel und für das seelsorgliche Handeln eine klare Richtung, nämlich an Versöhnung und Annahme zu arbeiten.

Schon zu Beginn der 80er-Jahre hat Jürgen Werbick[6] gegen eine daraus möglicherweise resultierende Vernachlässigung oder gar Verharmlosung der Verluste, Brüche und Widerständigkeiten in den Lebensläufen vieler alter Menschen protestiert. Er macht darauf aufmerksam, dass im Mittelpunkt des christlichen Glaubens das Symbol des Kreuzes steht, das eine Folie weniger für die Abrundung des Lebenslaufes als für ein Umgehen mit den vielen durchkreuzten inner-

weltlichen Heilserwartungen darstellt, die beim ehrlichen Hinsehen das Leben vieler alter Menschen prägen. Der Kreuzestod Jesu bildet eher die Erfahrung derjenigen ab, deren Lebenspläne aufgrund eigenen Versagens oder aber aufgrund von unterschiedlichsten – strukturellen oder aktuellen – Gewalteinwirkungen nicht gelingen konnte, deren Biographie von Misslingen, Widersprüchen und Enttäuschungen gekennzeichnet war.

Seelsorgliche Begleitung heißt in vielen Fällen, diese Verzweiflung bis zum Ende mit auszuhalten – und vielleicht in einer Beziehung, die über sich selbst hinaus auf die Möglichkeit der

*»Blick auf das große Ganze des Lebens«*

Neuschöpfung Gottes verweist, zu lindern. Auch Henning Luther[7] setzt der häufig als Idealzustand erfahrenen Vorstellung von der Lebensgeschichte, die am Ende, und sei es mit Gottes Hilfe, glatt aufgeht, die Wertschätzung des Fragmentes im Lebenslauf entgegen.

Diese nur auf den ersten Blick akademische Kontroverse zeigt praktische Konsequenzen: Es geht um die Frage, ob Seelsorge im vierten Alter an einer »Idee« anknüpft und von einem Verständnis des Lebenslaufes als Ganzem ausgeht. Ein solches Konzept eröffnet zwar die Möglichkeit, einer aktuellen Niedergedrücktheit alter Menschen angesichts ihrer gegenwärtigen Lebenssituation den Blick auf das große Ganze des Lebens (und darüber hinaus) entgegenzusetzen. So wird die Seelsorgerin davor bewahrt, mit dem alten Menschen in einer möglicherweise resignierten Betrachtung seiner aktuell deprimierenden Situation und der Welt, die sich aus dieser Perspektive grau bis schwarz darstellt, zu versinken oder sich innerlich von ihm und seiner Situation distanzieren zu müssen.

Andererseits nimmt die Zahl der Menschen, die ihre empirischen Lebenserfahrungen von Kränkungen, dem Erleben von Schuld und Misslingen sowie von Schmerzen und Sinnlosigkeit im Angesicht der Verkündigung des Evangeliums zu relativieren bereit sind, auch im Alter ab. Für alle diese wird ein Verweis auf den Gott, der den Raum zur Verfügung stellt, um die Vergangenheit in Reue und Umkehr durch die Tat Gottes in selige Freiheit zu verwandeln[8], eher befremden bzw. zumindest auf der kognitiven Ebene kaum zu vermitteln sein.

So stellt das Verständnis des menschlichen Lebenslaufes als Sammlung von Fragmenten demgegenüber eine Deutungsfolie zur Verfügung, die eher einen unverzerrten Blick auf die Realität der Lebensgeschichte nebst den diesen Rückblick begleitenden aktuellen Gefühlen zulässt. Außerdem scheint mir dieses Konzept geeignet, der Lage von Menschen mit dementiellen Veränderungen im Alter entsprechen zu können, wenn von einer Lebensgeschichte tatsächlich nur noch Fragmente übrig bleiben und in Begegnungen zeitweise als biographische Bruchstücke dem Vergessen zu entreißen sind.

## Wer sind die alten Menschen?

● 80 Prozent der Menschen im hohen Alter sind Frauen. Denn Frauen leben länger und sie treten – insgesamt und so auch im Alter – häufiger in kirchlichen Kontexten in Erscheinung. Diese alten Menschen haben den überwiegenden Teil des 20. Jahrhunderts durchlebt und insbesondere in der ersten Hälfte auch durchlitten. Diktatur, Kriege und Kriegsfolgen prägten Kindheit, Jugend und junges Erwachsenenalter. In diese Zeit fallen Not und Verluste – von wichtigen Menschen, von fast allen materiellen Gü-

tern, von Heimat und von dem, was wir heute als »Jugend« betrachten.

Ihre zweite Lebenshälfte ist demgegenüber häufiger durch wirtschaftlichen Aufschwung, durch eine Verbesserung der Lebensverhältnisse, durch bescheidenen bis ausgeprägten Wohlstand gekennzeichnet. Hinzu kam für sie die Herausforderung, sich einer liberalisierenden und pluralisierenden Umwelt, einem schnellen Wertewandel, der sie häufig von den eigenen Kindern und Enkeln entfremdete, ausgesetzt zu sehen.

Manche der Erfahrungen vor allem aus der ersten Lebenshälfte prägen das Erleben und Verhalten alter Frauen und Männer bis heute und fallen in der gegenwärtigen politischen und kulturellen Situation als unzeitgemäß bis unverständlich auf. Dazu gehören etwa die Neigung, eigene Not zu verschleiern (weil man schon viel schlechtere Zeiten überstanden hat); die Angst vor der unübersehbaren Pluralität in Gesellschaft und Kirche (weil diese auch unmittelbar vor der

### »Angst vor der Pluralität«

Machtergreifung durch den Nationalsozialismus als desorientierend erlebt und als Ursache für die folgende Diktatur erfahren wurde); die fortdauernde Angst vor Fremden (die im Zusammenhang mit dem großen Krieg als Feinde wahrgenommen wurden); und schließlich die Angst vor einer Anpassung der Lebensverhältnisse an ein Nachlassen der Kräfte oder gar an eine Pflegebedürftigkeit (weil sie sich geschworen haben, niemals mehr die »Heimat« gegen ihren Willen zu verlassen, sich nicht mehr vertreiben zu lassen).

Betrachtet man nun die religiöse Biographie, so ist festzustellen, dass die hochaltrigen Frauen und Männer ebenso wie die nachfolgende Generation überwiegend in einem kirchlich-traditionalen Kontext aufgewachsen sind.[9] Trotz der kirchenfeindlichen Anstrengungen der nationalsozialistischen Diktatur haben sie zumeist im Elternhaus und in der Kirchengemeinde eine klar strukturierte Kirche und einen eindeutigen Katechismus kennen gelernt; das II. Vatikanum erlebten sie in der Mitte des Lebens – also nicht unbedingt in einer die Religiosität prägenden Lebensphase.

Dennoch hat sich bei vielen von ihnen in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts einerseits und mit persönlichen Erfahrungen andererseits häufig eine deutliche Veränderung in der Gestalt ihrer Religiosität ergeben. Nur etwa ein Drittel der in unserer Studie befragten Frauen und Männer behielt eine

### »Veränderung der Religiosität«

kirchlich-traditionale Religiosität über sämtliche Umbrüche des Lebens bei, die übrigen zwei Drittel veränderten sich auch in ihrer Religiosität. Im Ergebnis mussten wir feststellen: Gemeinsamkeiten in den Glaubensüberzeugungen, in der rituellen Prägung, in der Gestalt des Glaubens können nicht mehr unbefragt vorausgesetzt werden, und wenn auch unter den hochaltrigen Frauen noch am ehesten eine traditionale Gestalt der Religiosität verbreitet scheint, so nimmt die Zahl derer, die die Brüche und Umbrüche in der eigenen religiösen Biographie bewusst zur Kenntnis nehmen und daraus sowohl für ihre religiösen Vorstellungen als auch für die Praxis Konsequenzen ziehen, ständig zu.

Für die Seelsorge bedeutet das, dass Differenzen zu überwinden sind – zwischen verschiedenen Gestalten der Religiosität, die sich nicht mehr allein von Generationenunterschieden herleiten lassen. Das braucht Geduld und ein allmähliches Wachstum von Vertrauen, das nur durch Erzählen und Hören entstehen kann.

## Seelsorgliche Anlässe

● Seelsorgerinnen und Seelsorger begegnen den hochbetagten Menschen zunächst im Zusammenhang mit den Kasualien, wo sie als Angehörige und dennoch als Haupt-Ansprechpartner (Todesfall mit Beerdigung und Trauerbegleitung), als wichtige »Co-Ansprechpartner« (Krankensalbung oder Krankenbesuch mit Krankenkommunion) oder als Mittelpunktsperson (hoher bzw. runder Geburtstag bzw. hohes Ehejubiläum) auftauchen. Hinzu kommt der kursorische Besuch im Pflegeheim, beim Seniorenclub oder bei der Busfahrt der Senioren – ins Blaue oder zu einem Wallfahrtsort. Schließlich ist auch der Werktags- wie der Sonntagsgottesdienst nicht zu vergessen.

Alle diese Situationen zeichnen sich dadurch aus, dass es um Bewältigung von Alltagssituationen oder selten gewordenen (positiven oder negativen) Höhepunkten geht. Gemeinsame Aktionen – im Dienst von Gemeindeaufbau oder Weitergabe des Glaubens, im Vereins- und Arbeitskreis-Leben – zählen seltener zu den Anlässen, bei denen die Seelsorgerin Menschen im vierten Alter begegnen könnte. Folglich strukturiert entweder die Bewältigung eines gerade erfahrenen sozialen oder gesundheitlichen Einbruchs oder eine allgemeine Begegnung das Aufeinandertreffen.

Somit stehen zwei Formen der seelsorglichen Begegnung im Vordergrund: Einerseits geht es um die Vergewisserung über die aktuelle Identität der alten Frauen und Männer angesichts der

*»Vergewisserung über die Identität«*

abrupten Veränderungen, die zu bewältigen sind. Oder aber die gegenteilige Erfahrung der sich unendlich dehnenden Zeit ohne neue Erlebensqualitäten und ohne (innerweltliche) Perspektiven fordert strukturierende Elemente und belebende Erfahrungen. Beiden gemeinsam ist der Dialog als zentrales Medium der Vergewisserung und der Verlebendigung, wobei hier Dialog viele nonverbale Gesten, symbolische Kommunikation und auch das gemeinsame solidarische Schweigen einschließt.

## Vernetzte Seelsorge

● Die genannten Beschreibungen von Gelegenheiten und Notwendigkeiten für die Pastoral im dritten und vierten Alter dürfen zurecht als ein Plädoyer für die Förderung und Intensivierung der Einzelseelsorge gelesen werden. Zwar gibt es hin und wieder gute Erfahrungen mit kleinen Gruppen, in denen das gegenseitige biographische Erzählen und eine quasi-rituelle Gestaltung von regelmäßigen Treffen mit wiederkehrenden Liedern, Gesten und einem variablen Kern Bereicherung bedeutet. Die Notwendigkeit der individuell orientierten seelsorglichen Begegnung folgt aus der Individualität der religiösen Gestalt und auch aus der Konstitution besonders der Menschen im vierten Alter.

Die Sinne dieser Frauen und Männer können Gruppensituationen nur schwer bewältigen; zudem haben sie gerade mit den Seelsorger/innen Dinge zu besprechen, die sie nicht so gerne anderen anvertrauen, und es tut in dieser Lebenssituation gut, einer individuellen Begegnung wert erachtet und als individuelle Person mit ihrer ganz eigenen Geschichte gehört und angesprochen zu werden.

Seelsorge im vierten Alter weist in besonderer Weise darauf hin, dass Leib, Seele und Geist miteinander und in ihrer Wechselbeziehung berücksichtigt werden müssen. Diese drei eigentlich untrennbaren Dimensionen sind in der kirchlichen Alterssorge strukturell-organisa-

torisch aber voneinander in die »Säulen« der Altenseelsorge, der diakonischen Altenarbeit und der Altenbildung voneinander geschieden, so dass über Kooperationen wieder zusammengeführt werden muss, was prinzipiell zusammengehört.

Die auf den ersten Blick einleuchtendere Kooperationsnotwendigkeit ergibt sich hin zur Diakonie, in Gestalt der Caritaskreise in den Gemeinden und der organisierten Caritas, als Träger von stationären und ambulanten Pflegeeinrichtungen sowie von manchen Seniorenbegegnungsstätten. Die historisch herausgebildete Arbeitsteilung zwischen Leibsorge durch die Pflegenden und Seelsorge durch die Priester, deren Verzahnung an vielen Stellen immer zu wünschen übrig ließ, löst sich aufgrund des Priestermangels immer stärker auf. Pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die aufgrund gemeindlicher oder diözesaner Aufträge einen

### »Leib, Seele und Geist«

verstärkten Einsatz in Einrichtungen der Altenhilfe übernehmen, versuchen zunehmend, sich diesem Auftrag zu stellen. Sie versuchen, eine engere Verbindung mit der Lebenswelt der Pflegebedürftigen wie auch der beruflich und familiär Pflegenden aufzubauen.

Seelsorge heißt hier Begegnung, Rekonstruktion von Lebensgeschichte mit ihren Licht- und Schattenseiten im Kontext von kreativen Gruppen, Erzählrunden, Einzelbegleitung (im wörtlichen Sinne etwa beim Spaziergang mit dem Rollstuhl), gemeinsamen Fahrten, tageweise oder in einer »Freizeitmaßnahme«. Bei all diesen Unternehmungen ist es für die Seelsorgerinnen und Seelsorger unabdingbar, die physischen Anforderungen ihres Tuns zu bedenken. Das setzt voraus, dass sie sich bei den Pflegenden informieren und mit ihnen kooperieren – und diese ermutigen und befähigen, ihrerseits Teile ihres Tuns als seelsorglich zu begreifen, wenn sie durch ihr Handeln, aber auch im Gespräch den pflegebedürftigen Menschen das Leben erleichtern, sichern, bereichern und deuten.

Im nächsten Schritt wird häufig auch der Bedarf der Pflegenden (ob beruflich oder familiär) deutlich, geistliche Begleitung bei ihrer körperlich und psychisch schweren Tätigkeit in ei-

### »Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz«

nem Feld, wo ihnen die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz andauernd vor Augen geführt wird, zu erfahren.

Begleitung schließlich benötigen auch die ehrenamtlichen Frauen und Männer, die in wachsender Zahl Besuche bei pflegebedürftigen alten Menschen übernehmen, in der Privatwohnung oder in der stationären Einrichtung. Sie brauchen Unterstützung im Verstehen des Geschehens in der Begegnung mit den alten Frauen und Männern, und sie benötigen Bestärkung, um ihren Dienst als seelsorgliches Tun zu begreifen und deuten zu können. Die kirchliche Begegnung mit den Frauen und Männern im vierten Alter ist eines der Felder, wo es große Chancen gibt, die ursprüngliche Einheit von Seelsorge und Diakonie wiederherzustellen – wenn die für die Strukturen Verantwortlichen es schaffen, die strukturellen Trennungen zu überwinden.

Neue Kooperationen bahnen sich auch hinsichtlich der Bildung im vierten Alter an: In einer Denkschrift zu »Leitlinien einer Bildung im dritten und vierten Alter«[10] hat die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE) jüngst die Grundlagen eines christlich motivierten Bildungsverständnisses für einen Lebensabschnitt, den man gemeinhin aufgrund des

Ausfalls jeglichen vordergründigen Verwertungszusammenhangs kaum noch mit Bildung in Zusammenhang bringt, erarbeitet.

Ausgehend von dem Verständnis einer lebenslangen Entwicklung gehen die Verfasser von einer prinzipiellen Bildungsfähigkeit, -bereitschaft und auch -notwendigkeit im vierten Alter aus. Im Zentrum stehen der Erhalt der Selbstbestimmung und die Chance zur Deutung der eigenen Lage auch im Kontext von Pflegebedürftigkeit sowie die Überzeugung, dass die Begegnung mit Menschen im vierten Alter, ob selbständig oder pflegebedürftig, auch für Menschen in anderen Lebensaltern und -situationen von hoher Bedeutung ist. Die Bildung für das vierte Alter soll Spielräume zur Selbstwahl erhöhen, das Leben angesichts der erfahrenen vielfältigen Einschränkungen bereichern, Entwicklungschancen in diesem Alter wahrnehmen helfen, Sinnstiftung unterstützen und die Sorgebeziehungen qualifizieren.

Wenn kirchlich getragene Bildungsarbeit den Auftrag übernimmt, das Verhältnis von Menschen jeden Alters zu sich selbst, zur Umwelt, zu Gesellschaft und Kultur und schließlich zu Gott zu klären und Qualifikationen zu erwerben bzw. auszubauen, um diese Verhältnisse mitzugestalten, wird deutlich, dass von einer Kooperation von Pastoral und Bildung im vierten Alter beide

*»Gestalter ihrer Verhältnisse«*

Seiten nur profitieren können: Aus der Pastoral kommt die Erinnerung, alte Menschen nicht deshalb abzuschreiben, nur weil sie in einer Leistungs- und Konsumgesellschaft keine Funktion mehr haben. Aus der Bildung ist der Impuls aufzugreifen, Menschen im vierten Alter nicht nur als »Erleidende«, sondern auch als Gestalter ihrer Verhältnisse zu begleiten.

Pastoral im vierten Alter wird an Bedeutung gewinnen, weil auch das hohe Alter uns – jeden einzelnen genau so wie die Gesellschaft insgesamt – in wachsendem Maße herausfordert. Es wird darauf ankommen, für Menschen, die in ihrem Leben viel gesehen und gehört haben, die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes auch in ihrer Lebenssituation erfahrbar werden zu lassen.

[1] Das Dritte Leben, 14-teilige Fernsehdokumentation, ausgestrahlt vom Südwest-Rundfunk in Zusammenarbeit mit der Kath. Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz, Mainz; alle Video-Mitschnitte dort zu beziehen, ebenso umfangreiche Materialien.

[2] Zur Notwendigkeit der «Synchronisation« als psychischem und geistlichem Entwicklungsimpuls vgl. Andreas Wittrahm, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne, Stuttgart 2001.

[3] Karl Rahner, Zum theologischen und anthropologischen Verständnis des Alters, in: M. Schmid/W. Kirchschläger, Nochmals glauben lernen. Sinn und Chancen des Alters, Innsbruck 1982.

[4] Alfons Auer, Geglücktes Alter. Eine theologisch-ethische Ermutigung, Freiburg 1995.

[5] Erik Erikson, Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1981, 55-122, 118.

[6] Jürgen Werbick, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983.

[7] Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-183.

[8] Rahner, Verständnis des Alters.

[9] Vgl. die Ergebnisse der vom Seminar für Pastoraltheologie an der Universität Bonn und vom Bistum Aachen durchgeführten und von der DFG geförderten empirischen Untersuchung der religiösen Entwicklung in der zweiten Lebenshälfte. Vgl dazu Walter Fürst/ Andreas Wittrahm (Hg.), Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte, Bonn und Aachen 2002. Die folgenden Darstellungen sind dort im Detail nachzulesen.

[10] Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (Hg.), Bildung lebenslang. Leitlinien einer Bildung im dritten und vierten Alter, Bonn 2002.

Catharina J. M. Halkes

# Meine Seele ist allmählich zur Ruhe gekommen

## *Betrachtungen über das Altern*

**Mit 82 Jahren und von Krankheit betroffen weiß sich die bekannte Theologin in der Endphase ihres Lebens. Hier lässt sie Teil haben an Weisheit und Gelassenheit, aber auch an Sorge angesichts eines egoistischen Zeitgeistes. Dagegen stellt sie den Wert des Aufeinander-angewiesen-Seins sowie das Leben aus der Kraft Gottes.**

● Schon in meiner Jugend – bis zum Erwachsenwerden – hat es viel Tod in meinem Leben gegeben. Als ich zehn Jahre alt war, starb gänzlich unerwartet mein Vater und ich habe ihn mein Leben lang vermisst. Meine älteste Schwester litt schon damals augenscheinlich an MS, sie wurde zunächst zu Hause gepflegt und ist danach vier Jahre im Krankenhaus gelegen, wo ich sie, auf meinem Weg von zu Hause ins Gymnasium und zurück, sehr oft besucht habe. Sie starb, als ich 17 Jahre alt war. Danach kam die Kriegsbedrohung, schließlich der Krieg selbst und ein halbes Jahr nachdem dieser endlich vorbei war, starb meine Mutter. Sie konnte die Befreiung so gut wie gar nicht genießen. So blieben meine ältere Schwester und ich dann als Waisen übrig. Es war dies eine dunkle Periode, ein bewölktes Dasein, das lange schwer auf meinem Leben lag.

In meiner Studienzeit in Leiden, die wegen des Kriegs erst später als üblich begann, bin ich dann langsam, aber sicher aus dieser Betäubung erwacht. Ich war an sich ein sehr lebenslustiges Kind, vital und mit immer wieder neuen Einfällen und Initiativen. So stürmte ich also auf das Leben zu und das Leben stürmte auf mich ein. Es gab so vieles, von dem ich mich angezogen fühlte, und ich fand es schwer, mich zu entscheiden. Ich studierte niederländische Sprach- und Literaturwissenschaft, Anglistik und Geschichte des geistlichen Lebens im Mittelalter, bis ich schließlich in der Theologie zur Ruhe kam. Dort schien mein Herz hinzugehören und dort fühlte ich mich wie ein Fisch im lebendigen und nährenden Wasser.

### Kurze Zeit der Weite

● Ich war von Haus aus ein gläubiges Mädchen und in gewisser Weise bin ich das auch ein Leben lang geblieben. Meine arglose, empfängliche Seele stand für das Mysterium Gottes offen, für Worte ewigen Lebens aus Bibel und Tradition und für die Person Jesus von Nazareth. Vor allem aber genoss ich die Liturgie und das Miteinander der Glaubensgemeinschaft.

Eigentlich ist mir diese Glaubenshaltung immer erhalten geblieben, nichtsdestotrotz bin ich stets recht unabhängig von der römischen »Orthodoxie« meinen Weg gegangen.

Mein tägliches Leben habe ich empfunden als: »meinen Weg gehen mit Gott« (vgl. Gen 5,22). Ich war voller Vertrauen und in den seltenen Momenten äußersten Friedens und Glücks galt mein Dank immer zuerst Gott.

Natürlich erwuchs aus meinem unabhängigen Geist auch immer stärker eine kritische Haltung, die sich mit dem kirchlichen Lehramt in all seiner Dominanz und Arroganz wohl oder übel auseinandersetzen musste.

Aber zum Glück kam zuerst die Zeit des guten, weisen und milden Papst Johannes, die Zeit des Aggiornamento, des Zweiten Vatikanums und in der Folge davon des Niederländischen Pastoralkonzils, die mein Herz eroberten und mich dazu inspirierten, mich ganz und gar in die große Schar gläubiger und auf Gott ausgerichteter Menschen guten Willens einzufügen, die es in allen Teilen der Kirchengemeinschaft gab.

Damals begannen Bischöfe tatsächlich auf uns zu hören und bezogen uns in ihre Überlegungen mit ein. Wie ein Strom fruchtbringendes Wasser und auf beseelende Weise wirkte hier der

*»Eine kühle Hand verschloss die Türen erneut.«*

Heilige Geist. Bis 1970 eine kühle Hand die Türen erneut verschloss, das aufgestaute Eis nicht weiter schmelzen konnte, sondern vielmehr aufs Neue zu einem massiven Eisberg gefror.

Die Kälte, die damals von Seiten der Kirchenleitung und auch in den Niederlanden entstand, hat mich jedoch nicht daran gehindert, meinen Weg zu gehen. Wohl habe ich seither die Ermutigung und die Wärme des Gemeinschaftsgeists einer Glaubensgemeinschaft jämmerlich vermisst und unter den Polarisierungen und Verdächtigungen, die damit einhergingen, gelitten, in meinem Innersten jedoch glühte ein Feuer, das weiter brannte und mich vorantrieb.

Denn in diesen Jahren von 1965 bis 1975 hab ich zwei wichtige und fundamentale Dinge gelernt, Werte und Grundhaltungen, die mich seither geprägt und reicher gemacht haben.

## Supervisorin und Feministin

● Zunächst hab ich gelernt zuzuhören. Während meines Pastoraltheologiestudiums habe ich eine Ausbildung als pastorale Supervisorin gemacht, in der mir diese Haltung des Hörens beigebracht wurde. Von einer Supervisorin wird erwartet, dass sie Theologiestudierenden, PastorInnen und anderen MitarbeiterInnen in der Kirche beibringt, sich des eigenen Verhaltens bewusst zu werden, dabei auch den Umgang mit dem eigenen Glauben und dem Glauben anderer zu reflektieren und die eigenen Charaktereigenschaften und alles, was damit zusammenhängt, zu erkennen. Dies alles muss eine Supervisorin sich jedoch zunächst selbst zu eigen machen, bevor sie es im Sinne der Förderung anderer nutzen und als richtige Haltung vermitteln kann. Im Laufe meines weiteren Lebens bin ich durch das Hinhören auf Gott, auf die Stimme meines Herzens und auf meinen Körper ein neuer Mensch geworden. Das hat mich auf essentielle Weise mir selbst näher gebracht, aber auch näher an Gott und an all jene, die ich zu begleiten hatte. Dadurch hat sich mir ein neuer Lebensraum eröffnet, der mir seither nie mehr verschlossen geblieben ist.

Darüber hinaus haben mich die Anregungen der von mir entdeckten feministischen Theologie vorangetrieben und mich schließlich zu den

Wurzeln des biblischen Begriffs der »Gerechtigkeit« gebracht.

Feminismus bedeutet zutiefst Kulturkritik und beinhaltet das Streben auf ein menschlicheres Zusammenleben von Frauen und Männern. Jeder Mann und jede Frau ist als Mensch berufen, Gottes Ebenbild zu sein, und darf dabei nicht durch einengende Stereotypen, hierarchische Ordnungen, maskuline Prioritäten und patriarchale (Kirchen-)Strukturen behindert werden. Schließlich, a forteriori, ist unser Gott ein Geheimnis, dass quer zu einem exklusiv männlichen Gottesbild steht.

*»quer zu einem exklusiv männlichem Gottesbild«*

Feminismus und feministische Theologie haben in mir eine Lebenshaltung entstehen lassen, die äußerst sensibel auf alle Anzeichen von Ungerechtigkeit in jeder Beziehung reagiert, wobei die patriarchale Mann-Frau Beziehung quasi als Modell für die Dominanz von weiß, westlich und reich über schwarz, Dritte Welt und arm zu sehen ist. Innerhalb all dieser Kategorien sind Frauen die am meisten eingeschränkte und leidende Gruppe, vom Frauenhandel hier einmal ganz zu schweigen.

Wenn wir Gerechtigkeit für alle Menschen, Rassen, Länder und Staaten im Blick haben und nicht von unseren westlichen politischen und vor allem ökonomischen Interessen ausgehen, kann von einer heilsamen Globalisierung jedenfalls kaum die Rede sein.

## In Frieden scheiden

● Auf diese Weise hörend leben lernen (in einem emanzipatorischen Sinne, aber auch im Sinne eines kreativen Zuhörens) und mit einem Herz, dass für jedes Unrecht der Welt offen steht, bin ich nun 82 Jahre alt geworden und ich muss zugeben, dass ich diese letzte Lebensphase nicht einfach finde.

Bis über mein 70. Lebensjahr hinaus habe ich noch voll gearbeitet, danach begannen meine Kräfte jedoch nachzulassen. Ich musste mehrere Operationen über mich ergehen lassen, später bekam ich noch einen Gehirnschlag und litt an einem immer stärker werdenden Zwerchfellproblem (hernia diaphragmatica), durch das meine Lungen in Bedrängnis kommen und der Raum zum Atmen immer kleiner wird. Deshalb komme ich in Atemnot, sobald ich in Bewegung komme und umhergehen will. Meine Mobilität ist also stark eingeschränkt und ich lebe vor allem zu Hause, wo ich lesend und fernsehend in meinem Stuhl sitze und den Besuch lieber Menschen – von jung bis alt – empfange.

*»Tod als willkommene Abrundung eines Lebens«*

Eigentlich würde ich nun gerne gehen und es dabei dem alten Simeon nachsagen: »Lass nun Herr Deinen Diener in Frieden gehen, denn meine Augen haben Dein Heil geschaut ... und meine Seele ist zur Ruhe gekommen ... Ich habe im wörtlichen Sinn keinen Atem mehr, sowie Du mir einst bei meiner Menschwerdung Atem eingeblasen hast, so will ich Dir diesen nun gerne zurückgeben.«

So gesehen ist das langsame Sterben, vom Herbst in den Winter hinein, die äußerste Form eines menschenwürdigen Lebensendes, und es ist noch lange nicht tiefgehend genug darüber nachgedacht worden. Es ist darüber hinaus ein persönliches und bewusstes Hineinwachsen in den Tod als willkommene Abrundung eines Lebens, wer weiß, vielleicht sogar als eine Vertiefung davon.

Ich bin dankbar, dass ich in meinem Leben nicht vom Tod eingeholt worden bin, sondern das Leben bis ans Ende habe leben dürfen. Ich bin aber auch nie voll Furcht vor dem Tod gewesen und habe diesen nie als Strafe für Sünde oder als ein Phänomen, das nicht sein darf und überwunden werden muss, gesehen. Für mich bleibt der Tod ein natürliches Ende, weil wir zur Materie gehören und es uns als Menschen dabei nicht anders ergeht als der ganzen Schöpfung.

## Von der Erde genommen

● In den 80er-Jahren habe ich begonnen, mich in den durch den Weltrat der Kirchen angekündigten Konziliaren Prozess zu Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung zu vertiefen und ich habe viel daraus gelernt. Damals ist mir zutiefst bewusst geworden, dass wir als Menschen alle zur Schöpfung gehören, dass wir genauso Geschöpfe sind wie die Tiere, Pflanzen und alles, was lebt, dass wir Stoff sind, Materie und wieder zu Stoff werden. Stets fortschreitende wissenschaftliche Untersuchungen machen deutlich, dass das menschliche Gehirn sich so entwickelt hat, dass es alle unsere Entwicklungen steuert. Mit anderen Worten: Menschen haben keinen Körper und keine Seele, sondern sind Körper und Seele in einem oder besser noch: Wir sind ganz und gar Materie, woraus all unsere Handlungen entspringen und all unser Verlangen fließt, unser Streben und Studieren, unser Lachen und Weinen, unser Lieben und unser Sorgen, unser Begehren und unsere Selbstsucht.

Daraus ergibt sich, dass wir in all unseren Lebensphasen Teil der Schöpfung sind: Ein Mensch wird aus dem Mutterschoß geboren, was für sich betrachtet schon ein Wunder ist, wächst auf und wächst in ihren Frühling hinein, wird erwachsen und blüht in allen Facetten in ihrem Sommer der Fruchtbarkeit, verwelkt und wird zart und zerbrechlich im Herbst ihres Lebens und legt ihr Leben ab im Winter ihres Todes. Der Mensch kehrt zurück zur Erde, denn

*»Mut, die eigene begrenzte Menschlichkeit zu akzeptieren«*

wir sind aus Erde, aus Materie entstanden. Das Wort humilis (nieder, bescheiden) hängt zusammen mit Humus (Erde). Demut (humilitas) ist der Mut, die eigene begrenzte Menschlichkeit zu akzeptieren.

Ich sitze hier an meinem Schreibtisch, sehe auf den herbstlichen Garten und weiß, dass es gut ist. Ob ich morgen an Herzstillstand oder nach langer Krankheit sterben werde: Ich bin bereit zu gehen, für immer. Oder muss ich vielmehr sagen, ich bin bereit den Übergang auf die andere Seite zu wagen, wo Gott auf mich wartet und mich empfängt. Ich weiß es nicht und warte ab.

Die biblische Sprache ist eine Sprache der Bilder und Visionen, von Gott, der/die uns auffängt und unsere Tränen wegwischt. Ich denke hier an die Visionen des Ezechiel, der auf das Wort JHWHs hin tote Gebeine in einem Tal wieder zum Leben bringt und Lebensgeist weissagt: »Von den vier Winden komm, du Odem, und wehe diese Erschlagenen an, dass sie lebendig werden.« (Ez 37,9)

Biblische, poetische Bilder haben die Kraft, uns über uns selbst hinaus zu führen oder besser gesagt unsere beschränkte Perspektive zu erweitern, so dass wir fähig werden, unsere Grenzen zu durchbrechen, uns in einem neuen, unbekannten Raum zu verorten und eine neue Perspektive einzunehmen. Ich glaube immer mehr, dass dies die Bedeutung und der Wert von Transzendenz ist, die nicht so sehr das »Höhere« umfasst, sondern eher das weiter Reichende, eine

Dimension, die wir nicht einfach so erfahren, die aber durch religiöse Erfahrungen, biblische Visionen und poetische Bilder für uns deutlicher werden kann. Wir gehen dann weniger in den Wolken, sondern vielmehr über Wasser, strömendes und lebendiges Wasser, dessen Quelle der Heilige Geist ist: eine Quelle, die, da sie göttlich ist, niemals versiegt.

## Quer zum Zeitgeist

● Dies alles steht wohl quer zur alltäglichen Wirklichkeit unserer Zeit, zum lärmenden Zeitgeist, in dem wir leben müssen, zum Streben nach Selbstverwirklichung, das unser eigenes Ego ins Zentrum stellt, zum Vergrößern materiellen Wohlstands, zum Verlangen nach Quantität statt Qualität, zur Lebenshaltung eines »Ich-selbst-sein-Wollens« auf Kosten anderer, zu einer zunehmenden Individualisierung, in der es keine Aufmerksamkeit für die anderen mehr gibt.

Unsere ganze westliche Kultur ist aus den Fugen geraten, Tugend und Disziplin, die uns Grenzen setzen, gelten als veraltete Denkmuster, die eigene Freiheit wird auf den Thron gesetzt. Die Politik ist vor allem mit Ökonomie beschäftigt, mit Prestigeprojekten wie noch schnelleren

*»schwierig, in diesen Zeiten alt zu werden«*

Eisenbahnen, noch mehr Straßen und Vergnügungsparks in der Region. Weltweit werden die Reichen stets reicher und die Armen ärmer, denn es fehlt an Aufmerksamkeit für die Schwachen und Verletzlichen, man hat das menschliche Maß vollkommen aus den Augen verloren.

Gerechtigkeit, die darauf abzielt, dass alle und jede/r zu ihren Rechten kommen und der es darum geht, der Erde, der Schöpfung zu dienen, anstatt sie zu beherrschen, muss lange gesucht werden. Mammon ist unser Gott geworden und sein Wahlspruch lautet: schnell Geld verdienen, um schnell »in« zu sein.

Ich finde es schwierig, in diesen Zeiten alt zu werden. Allein die tägliche Werbung im Fernsehen, die sicher fünf Minuten jeder halben Stunde beansprucht, stößt mich ab in ihrer Oberflächlichkeit. Ich entfremde mich diesem Zusammenleben und werde auf gewisse Weise einsam. Es ist eine unbarmherzige Kultur entstanden, in der für Schwache, Gebrechliche und alte Menschen im Wesentlichen kein Platz ist.

Das merke ich auch an der jüngeren Generation. Sie haben es immer eilig und wirken gestresst, kommen nicht zur Ruhe und werden gelebt. Dabei kommen sie fast nie dazu, sich aufmerksam der älteren Generation zuzuwenden.

## Raum für die Weisheit

● So lange unsere Kultur allen Nachdruck auf die Bedürfnisse der Jugend und der erwerbstätigen Bevölkerung legt, kann noch nicht einmal von einem Anfang von Aufmerksamkeit für eine viel tiefer liegende Fragestellung gesprochen werden: der Kontakt mit und der Respekt vor älteren Menschen. Es gibt keinen Raum mehr für unsere Weisheit, für Sophia, der in den Büchern der Weisheit und der Sprichwörter so viele weise und lebensnahe Aussagen in den Mund gelegt wurden. Ich selbst erfahre es als meine Aufgabe, mich auf meine alten Tage auf die Kontemplation darüber zu verlegen, was eine Menschenleben im Tiefsten beinhaltet, und auf das Nachdenken über all das, was mir in meinem älter werdenden Leben so begegnet.

Gerne würde ich das mit meinen Kindern und meinen früheren Studierenden besprechen, um mit ihnen Gedanken auszutauschen. Aus die-

sen Kontakten könnte dann eine organische Gegenseitigkeit wachsen, aus der dann auch von Seiten der Jüngeren Ansprüche an mich gestellt werden können: Ansprüche auf all das, was ich noch kann, auf meine kreativen Kräfte.

Der Anspruch, alles in mir, das noch lebt, in Bewegung zu bringen, ist für mich viel wichtiger als ein Gymnastikclub für ältere Menschen. Es geht schließlich nicht darum, dass wir als Alte an der Gesellschaft »dran«-bleiben und nicht »zurück«-bleiben, sondern dass wir, jede aus ihrer eigenen Lebensphase, miteinander verbunden sind und uns gegenseitig bereichern durch das gemeinsame Nachdenken über die jeweiligen Lebenserfahrungen. Auf diese Weise sollte ich noch eine weise Mutter und Großmutter sein können. Auf jeden Fall fühle ich mich meinen Kindern sehr verbunden und jeden Morgen bleibe ich kurz bei meiner Sammlung ihrer Fotos stehen und segne sie.

Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen dürfen auf keinen Fall »Produkte« (allein das Wort schon!) unserer heutigen Gesellschaft werden, in der das Recht auf Gesundheit, das Recht auf Glück, das Recht auf Wohlstand, auf Autonomie und Unabhängigkeit schamlos ausgerufen wird. Vielmehr müssen Becher mit Wasser aus der unvergänglichen Quelle ewigen Lebens gereicht werden, damit die Menschen Geschmack finden können an dem menschlichen Wert der wechselseitigen Abhängigkeit und des Aufeinander-angewiesen-Seins, damit sie Dankbarkeit dafür spüren können, was ihnen das Leben schenkt, und bereit werden, im Sinne der Gerechtigkeit mit Benachteiligten zu teilen.

## Menschen des Weges

● Ich bin viel allein, aber das finde ich herrlich, denn dann habe ich Zeit zum Nachdenken, zum Lesen und zum Genießen schöner Dinge. Darüber hinaus lebe ich in einer lebenserfüllenden, tiefen Freundschaft und Verbundenheit mit einem Partner, der sein eigenes Haus und Leben hat, mir aber zugewandt ist, und mit dem ich sowohl den Prozess der Alltäglichkeit als auch die Poesie von Höhen und Tiefen teile, die uns das Leben in unerwarteten Augenblicken schenkt.

Übrigens ist auch der Tod noch einmal in mein Leben getreten, in meiner Lebensmitte, als meine Ehe Schiffbruch erlitt. Das hat dazu geführt, dass ich ein tiefes Tal durchwandern musste. Gott sei Dank bin ich wieder nach oben geklettert und habe einen neuen Lebensweg gefunden.

Ich muss nun an ein Abrunden meiner Betrachtungen kommen. Mehr denn je zuvor realisiere ich in dieser letzten Lebensphase, dass das Leben ein großer Prozess ist. ChristInnen werden in der Apostelgeschichte »Menschen des Weges« genannt. Darin liegt eine gewisse Dynamik grundgelegt: Wir haben einen Weg zu gehen. Für mich drückt der Begriff »Prozess« es aber noch besser aus: ein organisches Geschehen von Bewegung und Stillstand, von Gelingen

*»Menschwerdung als göttlicher Geburtsprozess«*

und Versagen, von Freude und Verdruss. Seit Jahren werde ich von dem Ausdruck »Menschwerdung als göttlicher Geburtsprozess« inspiriert, den ich bei den alten Kirchenvätern wie Irenäus von Lyon und Gregorius von Nyssa gefunden habe.

In diesem Gedankengang befindet sich der Mensch in einem ständigen Prozess des Werdens. Als geschaffene Menschen müssen wir daran glauben, dass göttlicher Atem und Lebenskraft in uns »eingehaucht« sind und wir den göttlichen Funken in uns tragen. Wir richten uns auf

Gott aus, sind empfänglich für Gott, wir sind nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, aber wir brauchen ein Leben lang, diesen göttlichen Ruf zu verwirklichen. Gottes Geist bewegt unser Innerstes und bewirkt Raum und Klarheit in uns, um uns stets mehr auf Gott auszurichten. Nur

*» Gnade echter Autonomie «*

dadurch erfahren wir die Gnade echter Autonomie, die es uns möglich macht, im Angesicht Gottes wahrlich Mensch zu werden. Nur in der Einsicht, dass uns unsere Autonomie geschenkt ist, können wir Mensch werden, unser Leben entwerfen und ihm Form geben. Mensch sein beinhaltet also nicht, sich als Individuum so groß und breit wie möglich zu machen, sondern verlangt vielmehr von uns eine menschliche Person zu werden, durch die der Atem Gottes bläst (personare). Person aber kann ich nur in Beziehung zu anderen Mensch werden, von denen ich abhängig bin, von denen ich empfangen und denen ich geben kann. Und es ist auch vor allem das Antlitz einer oder eines anderen, für die oder den ich Verantwortung trage (Levinas), der oder dem ich Aufmerksamkeit und Zuwendung entgegenbringen muss.

## Auf den Ruf hören

● Echte Menschwerdung ruht auf dem Verlangen nach dem Tieferen, dem Weiterreichenden, nach dem noch Unbestimmten. Dieses Verlangen ist das Wertvollste, das ein Mensch in sich trägt, und es kann uns für den göttlichen Funken in uns sensibilisieren. Es macht uns heilig, weil es uns die Beziehung zwischen Mensch und Gott hegen und pflegen lässt, wir daraus leben und in unserer Ausrichtung auf Gott hin selber göttlich werden. Der Mensch ist für einige Zeit ein Ort Gottes, sagt der Dichter Achterberg. Menschen können TrägerInnen des Göttlichen sein, in einem empfänglichen Menschen kann Gott »passieren«.

Darüber hinaus kann das Mysterium im Gespräch mit anderen erfahren werden, wenn wir den Raum tiefsten Einverständnisses erreichen. Dies gilt umso mehr für die Freundschaft mit

*» In einem empfänglichen Menschen kann Gott »passieren«. «*

einem treuen Lebensgefährten, so wie ich sie erleben darf. Ubi caritas et amor Deus ibi est: Wo Liebe und Freundschaft sind, da ist auch Gott.

Ich habe immer ein starkes Gefühl der Berufung gehabt und mich stets gefragt, was dieses Rufen denn bedeutet. War es jemand oder etwas, das mich rief? War es ein Rufen von außerhalb mir oder kam es von innen?

In jedem Fall schenkte ich der rufenden Stimme stets Gehör und begann zu glauben, dass es um ein Zusammenspiel zwischen dem Geheimnis meines Lebens und mir selbst ging. Das hat mir Raum und Tiefe gegeben und die Kraft, um alle ups and downs in meinen Leben durchzustehen.

Meine Seele ist zur Ruhe gekommen.

Übersetzt aus dem Niederländischen von Michaela Moser.

Maria Kassel

# Alt werden – wie geht das?

**Altern ist nicht einfach Schicksal, sondern kann gestaltet werden. Insbesondere für alte Frauen kommt es darauf an, sich jenseits vorgegebener Rollenmuster auf die Suche nach der eigenen unverwechselbaren Identität zu machen. Wichtig ist dabei die Versöhnung, auch über den Wunden, die die Kirche verursacht hat.**

● Alt werden – wie geht das? Diese Frage, von einer Teilnehmerin an einem meiner Kurse gestellt, mag seltsam klingen für die, die noch nicht so weit sind. Alt wird ein Mensch ja von selbst. Eines Tages dämmert es einem, dass das Alter sich schon eingeschlichen hat. Kann ich da überhaupt etwas tun, wie die Frage es doch voraussetzt: Kann ich aktiv das Alter beeinflussen?

In meinem Beitrag möchte ich die Frage – nicht beantworten, das kann ich nicht, vielmehr – umkreisen und verschiedene Facetten des Altwerdens zeigen, An-Sichten, die ich aus meiner Arbeit mit älteren Frauen (ab 60), aus der eigenen Erfahrung (Jhrg. 1931) und der in meinem Umfeld gewonnen habe.

Ich betrachte die Phänomene aus tiefenpsychologischer Sicht und versuche, einige Schlussfolgerungen für Verhalten und Handeln zu ziehen. Von Menschen des so genannten vierten Lebensalters mit persönlichkeitsverändernden gesundheitlichen Defiziten (Demenz u.a.) spreche ich hier mangels Erfahrung nicht. Ich befasse mich mit einer Phase des Alterns, die einem möglichen hilfsbedürftigen Zustand vorausgeht und in der ein langes Leben noch eigene Züge ausbilden kann. Diese Phase ist zugleich Altwerden und Vorbereitung auf weiteres Altwerden. Ich fasse sie unter verschiedenen Themen ins Auge.

## Freiheit und Souveränität

● Im Alter unterliegen die Menschen nicht mehr den gesellschaftlichen Regelungen, welche die familiär und beruflich aktive Lebenszeit bestimmt hatten. Zum Beispiel: Ein alter Mensch muss nicht jeden Morgen zur selben Stunde früh aufstehen und zu festgesetzter Zeit bestimmte Tätigkeiten verrichten. Zwar ist es gut, im Alter eine Tagesstruktur zu haben, zumal wenn die kleinen Vergesslichkeiten des Alltags zunehmen. Aber es kann jetzt eine selbst gewählte Zeiteinteilung an Stelle der früher verpflichtend vorgegebenen treten. Zu erleben, dass dies gelingt, kann schon das Lebensgefühl eines alten Men-

schen steigern. Um vieles mehr tun das größere Freiheiten wie: sich den lange gehegten Wunsch eines Studiums erfüllen oder sich überhaupt fortbilden oder reisen oder einfach zeitweise nichts tun usw.

Hinzu kommt, dass alte Menschen an Souveränität gewinnen, falls sie nicht in ihren eingeübten Rollenmustern erstarrt sind. Sie brauchen nicht mehr den schönen Schein zu wahren. Wo ihr Verhalten und Sprechen über-

*»nicht mehr den schönen Schein zu wahren«*

einstimmt mit dem, was sie wirklich denken und vor allem fühlen, überzeugen sie andere durch ihre Glaubwürdigkeit. Das gilt für Frauen und Männer gleichermaßen. Ihre Lebenserfahrung nicht als – vielleicht gar besserwisserische – Kritik an Jüngere weiterzugeben, sondern als das, was ihr Leben ausmacht, als Erfahrung, für die sie sich nicht rechtfertigen müssen, über deren Bedeutung sie aber diskutieren können, das verschafft ihnen Achtung und vielleicht auch Einfluss bei anderen Menschen.

Dabei kann auch kritische Distanz genommen werden zu Zwängen und Klischees des mittleren und jüngeren Lebensalters, z.B. zu einem von Markt und Mode bestimmten Lebensstil oder zum Abgetanwerden mit Sätzen wie: »Man ist so alt, wie man sich fühlt«, oder: »Dir sieht man dein Alter gar nicht an«. Die Sprüche mögen gar nicht mal falsch sein. Aber diejenigen, die sie zu alten Menschen sagen, nehmen diese in ihrer Lebenswirklichkeit nicht ernst. Und wenn Ältere selbst sie als Motto wählen, geben sie etwas von der durch ein langes Leben erworbenen menschlichen Souveränität preis. Sich im Alter an den Maßstäben des Jungseins zu messen oder messen zu lassen, verspielt leicht Möglichkeiten, die diesem Lebensalter innewohnen.

Allerdings ist es nicht so leicht, die dem Alter zukommende Freiheit wahrzunehmen und in größere Souveränität hineinzuwachsen. Zwei Gründe dafür habe ich ausgemacht. Zum Einen: verinnerlichte frühere Verhaltensweisen und Erwartungen anderer, die psychische Strukturen gebildet haben. Auch im Alter fahren wir meist noch wie in betonierten Gleisen; das gibt Sicherheit, und in andere Gangarten umzusteigen, ist schwierig. Zum Anderen behindert die Angst vor Liebesentzug ältere Menschen – insbesondere Frauen – oft, die Freiheit ihres Alters zu leben.

Beide Gründe sind miteinander verknotet. Im familiären Kontext wird das besonders deutlich. Großeltern zu sein, ist eine schöne Sache. Der von der Elternverantwortung freie Umgang mit den Enkelkindern bietet Alten und Jungen große Bereicherung. Doch die dazwischen lebenden Kinder knüpfen daran leicht verpflichtende Erwartungen. Und so kommt es oft dazu, dass vor allem Großmütter sich nochmals in Erziehungsarbeit einplanen lassen, und sei es nur durch Kinder-Verwahren. Die eigenen Wünsche für die Lebensphase der Freiheit stellen viele Frauen dann so lange zurück, bis sie nicht mehr erfüllbar sind. Sie wagen es nicht, sich von den

*»in größere Souveränität hineinwachsen«*

nachwachsenden Generationen stärker abzugrenzen aus Furcht, von Kindern und Enkeln nicht mehr (genug) geliebt zu werden. Für ihre Kinder und Enkel da zu sein, ist für viele ältere Frauen gewiss ihr beglückender Lebensinhalt. Doch vergräbt manche Frau darunter ungenutzte eigene Talente.

Bei einem Kurs fanden in einer Imaginationsübung zum Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44) etliche Frauen ganz leicht ihren

Schatz. Bei einigen schimmerte er durch die frisch gepflügte Erde, bei einer anderen war er im Schatzkästlein verborgen u. Ä. Doch keine von ihnen hat ihren Schatz gehoben. Ein sprechendes Bild für nicht gestaltete Möglichkeiten, die Frauen im Alter noch in sich tragen.

Ich spreche hier von Frauen, die in gesellschaftlicher Sicht im Leben zu kurz gekommen sind. Die jetzt alte Generation hat die Nazizeit erlebt, den Zweiten Weltkrieg, den Verlust von Angehörigen, schwere Hungerzeiten, im Osten das

*»Keine hat ihren Schatz gehoben.«*

DDR-Regime, die noch Älteren auch den Ersten Weltkrieg mit der wirtschaftlichen Depression danach. In Deutschland haben sie mit schwerer Arbeit ihr zerstörtes Land wieder aufgebaut und den Wohlstand erarbeitet, den ihre Nachkommen dann für selbstverständlich genommen haben.

Sie waren autoritätshörig geprägt durch die politischen Verhältnisse und Katholikinnen noch zusätzlich durch die Kirche. Dass sie selbst auch ein Anrecht haben auf die Entfaltung ihrer Möglichkeiten und Fähigkeiten ist vielen Frauen dieser Generation fremd (gewesen). Gut wäre es, wenn sie im pastoralen Bereich darin unterstützt würden, nicht nur ehrenamtlich noch für andere zu wirken, sondern sich auch den verborgenen Schätzen ihrer eigenen Person zuzuwenden und etwas von der Freiheit des Alters zu realisieren.

## Endgültige Zeit und Versöhnung

● Die Freiheit des Alters hat ihre Kehrseite: Die Zeit wird knapp. Das Phänomen, dass alt werdende Menschen nie so recht Zeit haben, wird von jüngeren oft ungläubig bestaunt; ebenso, dass Alte nicht gut warten können, sich vordrängen und ungeduldig werden, wo sie doch keine Verpflichtungen mehr haben. Das Verhalten erscheint rücksichtslos, ist aber wohl eher Ausfluss eines sich verändernden Zeitgefühls. Dieses besteht in dem Paradox, dass sich im Altwerden die Zeit verlangsamt und zugleich verkürzt.

Langsamkeit benötigt eigentlich mehr Zeit und verbraucht auch mehr. Aber alten Menschen läuft die Zeit meistens weg, selbst dann, wenn sie kaum etwas zu tun haben. Zunächst spielt dabei das Abnehmen der physischen Kräfte eine Rolle. Als ich in den Ruhestand eingetreten war, beobachtete ich nach einiger Zeit an mir, dass ich bei Stadtgängen immer noch das alte schnelle Lauftempo beibehielt, obwohl mich kein Terminkalender mehr antrieb und ich das Tempo bald nur noch hechelnd durchhalten konnte. Es schien, ich lief hinter etwas her, ohne es ein- bzw. herausholen zu können: nämlich Zeit. Ich versuchte dann, das sinnlose Hetzen aufzugeben, indem ich bewusst langsamer ging. Monatelang musste ich es üben, bis mein Laufrhythmus mit

*»langsameres Zeitniveau«*

meinem psycho-physischen Zeitrhythmus im Einklang war. Weder hatte ich vorher Zeit gewonnen, noch nachher Zeit verloren. Ich hatte nur lernen müssen, mich auf einem langsameren Zeitniveau durch die Welt zu bewegen.

Derartige Erfahrungen sind die des Abschiednehmens. Mein Beispiel verdeutlicht, dass sie nicht leicht sind. Meine Erfahrung hat mir klar gemacht: So wie früher wirst du nie mehr gehen können. Da die Lebenszeit bei einem normalen Ablauf im Altwerden sich mehr und mehr verkürzt und der Organismus das, aufgrund seiner Veränderungen, unabhängig vom Bewusst-

sein weiß, wird die Zeit dem Gefühl nach endgültig. Das scheint mir ein Grund dafür zu sein, dass alte Menschen keine Zeit haben. Alles, was getan wird, kann für sie das letzte Mal sein. Liegengelassenes, Unabgeschlossenes kann nicht

*»Alles kann das letzte Mal sein.«*

einfach später aufgenommen und fortgeführt werden. Oft ist die Aufgabe eher, endgültig davon Abschied zu nehmen.

Das trifft vor allem zu, wenn Menschen im eigenen Lebensumfeld sterben. Und das nimmt im Alter mit jedem Lebensjahr zu. Manch ein alter Mensch kann den Eindruck gewinnen, es würde tabula rasa gemacht mit den Menschen, mit denen er oder sie ihr Leben geteilt haben. Allein durch dieses Wegsterben oder schwer Krankwerden der anderen entsteht so etwas wie ein natürlicher Zwang zum Loslassen.

Der Schmerz, der sich so anhäuft auf dem übrigen, den das Leben zurück gelassen hat, ist im Alter schwer zu tragen und bedürfte des andauernden Mittragens, nicht nur in den ersten Wochen nach dem Tod eines Menschen. Die Erfahrung von Sterben und Tod im eigenen Umfeld bringt alte Menschen stark in Berührung mit ihrem eigenen Sterben; und das macht ihre Zeit noch mehr endgültig.

Abschiednehmen und Loslassen muss aber (auch) im Alter nicht etwas sein, das Menschen nur passiv überwältigt. Es ist ein Umgang damit auf einer symbolischen Ebene möglich, der tiefenpsychische Ressourcen mobilisiert und die

*»Versöhnung mit dem eigenen Leben«*

traumatisierende Wirkung von hart gewordenem Leid abbauen kann. Auf diesem Gebiet sind nach meinem Dafürhalten die Kirchen gefragt, viel mehr Hilfen für alte Menschen anzubieten, damit für diese so etwas wie Versöhnung mit dem eigenen Leben möglich wird. Dafür ein Beispiel aus meiner Arbeit.

Bei einer Imaginationsübung, bei der unbewusst produzierte Bilder wachgerufen werden, weint eine Frau und erzählt nachher, dass sie einem alten Schmerz wieder begegnet sei. Sie habe geglaubt, sie spüre ihn nicht mehr, aber er hause doch noch in ihr. Zunächst wollte sie das als unabänderlich so stehen lassen. Doch auf den Vorschlag hin, sie könne mit dem Schmerz vielleicht einmal sprechen, ging sie darauf ein. Es entstand ein ergreifendes Gespräch, in dem sie ihren Schmerz zwar nicht inhaltlich benannte – das braucht auf der symbolischen Ebene auch

*»den alten Schmerz wie einen Hausgenossen erleben«*

nicht zu sein –, in dem sie aber aussprach, was er mit ihr gemacht hatte. Zum Schluss sagte sie, sie wisse jetzt, dass er bis zu ihrem Tod bei ihr bleiben werde, weil er ein Teil ihres Lebens sei, und sie wolle mit ihm ins Einvernehmen kommen. Für Letzteres hat sie danach sicher noch einiges tun müssen. Aber sie hatte zu einer konstruktiven Einstellung gefunden, die sie ihren alten Schmerz wie einen Hausgenossen erleben ließ.

Versöhnung mit der eigenen Biographie zu erlangen, ist ein dringender Wunsch bei vielen alt werdenden Frauen – und ich vermute auch bei Männern. Sie suchen den roten Faden, an dem die disparaten Ereignisse und Widerfahrnisse ihres Lebens aufgereiht sind. Den meisten geht es nicht um eine wohlfeile Harmonisierung; die würde angesichts des näher rückenden Todes auch nicht halten. Sie möchten vielmehr einen inneren Zusammenhang entdecken, zu dem

auch Enttäuschungen, Fehlschläge, erlittene Verletzungen und unerfüllte Hoffnungen gehören.

Gerade Frauen wollen nichts, was in ihrem Leben stattgefunden hat, abstoßen, auch dann nicht, wenn vieles anders gelaufen ist, als sie es sich vorgestellt hatten. Sie möchten alles, was sie erlebt haben, mag es noch so bitter schmecken, heimholen in eine abgerundete biographische Gestalt mit einem eigenen Gesicht. In diese Richtung geht für sie die Aussöhnung mit ihrem Schicksal. Die jetzt alt werdenden Frauen haben in der Regel keine eigene Lebensplanung gemacht, sondern gesellschaftlich und kirchlich vorgegebene Rollen ausgefüllt. Nun suchen sie die unverwechselbare Identität ihres Lebens.

## Glaube, Kirche, Religion

● Das Stichwort »Versöhnung« weist hinüber in den religiösen Bereich. In der Generation von Frauen, von der ich spreche, ist der christliche Glaube noch sehr wichtig. Jetzt alte katholische Frauen sind durchweg streng nach kirchlichen Grundsätzen erzogen worden; und das hat nicht nur ihren religiösen Lebensweg bestimmt.

In meinen Kursen mit dem Titel »Blick zurück im Zorn?« haben sich eine Reihe von Frauen eingefunden, die in Schule und/oder Internat von Ordensfrauen erzogen wurden. Nach ihren Berichten war dies die zugespitzte Form

*»Korsett ihrer religiösen Erziehung«*

der üblichen religiösen Erziehung – weitgehend formalisierte Einübung von täglichen Gebeten, regelmäßigem Gottesdienstbesuch, vierwöchentlichem oder öfterem Beichten, wörtlichem Auswendiglernen des Frage- und Antwortkatechismus, Feindseligkeit gegenüber den anderen Konfessionen und vor allem moralische Disziplinierung mit Hilfe religiös motivierter Strafandrohungen. Ordenszöglinge habe ich mit Zorn darauf zurückblicken sehen. Viele tun sich in dieser Generation aber schwer mit dem befreienden Zorn, fiel dieser in ihrer Kindheit doch in die Kategorie »Sünde«, besonders bei Mädchen. Die meisten haben aber wohl das Korsett ihrer religiösen Erziehung im Laufe ihres Lebens abgelegt. Dennoch ist da eine seelische Konditionierung geblieben.

Im Umgang mit ihrer religiösen Prägung sehe ich bei den alt werdenden Frauen zwei Richtungen: Die Einen halten an den altvertrauten Formen religiösen Lebens mehr oder weniger fest, wenn auch nicht immer ohne Zweifel. Die Bilder des überlieferten Glaubens nehmen sie z.T. noch ziemlich wörtlich, z.B. die für sie wichtiger werdenden »letzten Dinge«: Auferstehung, ewiges Leben, Hölle, Himmel. Eine Predigt, in der gesagt wird, eine Hölle gibt es nicht, kann da etwas Tragendes in ihrem Glauben ins Wanken

*»Suche nach einer eigenen lebendigen Religion«*

bringen. Manche denkt da zwar vernünftig weiter, z.B. »Gibt es auch für Hitler keine Hölle?«, »Wie steht es mit der Gerechtigkeit?« Aber es fehlt den Frauen das für sie passende theologische Rüstzeug, um mit den Verunsicherungen ins Reine zu kommen.

Die andere Art, wie sich der anerzogene Formalglaube älterer Frauen darstellt, ist ein Verflüchtigen seiner kirchlichen Inhalte und Abgrenzungen, verbunden mit einer intensiven Suche nach einer eigenen lebendigen Religion. Darin spielt die christliche Überlieferung wohl eine wichtige Rolle, aber nicht mehr in ihrer dogmatischen Fixierung, sondern als Ausprägung grundlegender menschlicher Erfahrungen.

Zu dieser Situation haben bei vielen Frauen Erfahrungen im binnenkirchlichen Raum, speziell mit Amtsvertretern, beigetragen, die sie tief verletzt haben. Viele Frauen der älteren Generation haben sich in der Kirche betätigt und tun es noch im höheren Alter: meistens ehrenamtlich, beruflich nur in untergeordneten Positionen. Theologische Berufe für Frauen gab es außer Religionslehrerinnen keine; im pastoralen Bereich die Pfarrhelferin ohne Theologiestudium. Von diesen Frauen, die oft das Gemeindeleben in Gang gehalten haben, wurden viele übel behandelt. Wenn sie darüber sprechen, tun sie es entweder sehr konkret mit Einzelheiten oder eher in allgemeinen Sätzen wie: »Er war so herablassend zu mir«, und meistens mit mühsam unterdrückten Emotionen.

Der häufigste Satz, den ich über die Beziehungen zwischen Priestern und Frauen aus dem Mund der alten Frauen gehört habe, ist: »Es war so demütigend.« Und viele Frauen haben das über Jahrzehnte hingenommen. Sie haben zu Priestern aufgeschaut, sie als Autorität anerkannt, ja verehrt, sie teilweise noch als »Hochwürden« tituliert. Aufgrund ihrer religiösen Sozialisation waren sie nicht in der Lage, ihre Verletzungen durch Kleriker diesen selbst mitzuteilen; meistens sind sie es auch im Alter noch nicht. Da sie die Kirche als ihre seelisch-geistige Heimat betrachtet haben, fühlen sie sich oft wie ausgenutzte und missachtete Hausangestellte.

Wenn ich mich hier als Zeugin äußere, dann deshalb, weil diesen Frauen eine Wiedergutmachung zusteht, wenn eine solche überhaupt möglich ist. Ich wünsche mir, dass jeder Priester der es qua Amt mit Frauen zu tun hatte und hat, lernt, eine Situation nicht nur aus seiner eigenen Sicht, sondern auch aus der der jeweiligen Frau(-en) wahrzunehmen, und dass er für getanes Unrecht um Verzeihung zu bitten lernt.

Damit taucht nochmals der Aspekt der Versöhnung auf. Wenn auch von den Frauen so nicht ausgesprochen, scheint ihre Sehnsucht danach doch mit ihrem Glauben zusammenzuhängen. Ich habe eine erstaunliche Bereitschaft zum Verzeihen bei den Frauen gefunden, wenn es ihnen ermöglicht wird.

Basis für diese Offenheit scheint mir die Suche nach dem Einvernehmen mit sich selbst zu sein; mit dem, was sich in einem langen Leben in ihnen seelisch abgelagert hat: Unvollendetes, Fehlgeschlagenes, Verwundungen und auch Glück. Sie versuchen, mit noch vorhandenen Tiefenpotentialen in Kontakt zu kommen und aus dem Fundus ihres religiösen Wissens, aus

*»Einvernehmen mit sich selbst«*

biblischen Texten und anderen Quellen eine Spiritualität zu entwickeln, die über ihre persönlichen Grenzen hinausführt. Ich nenne dies ihre Religion. Sie entsteht aus der eigenen Kreativität der älteren Frauen und ist vollständiger sowie umfassender als der ihnen einst anerzogene kirchliche Glaube. Theologisch wäre von den Alten Einiges zu lernen.

**Erfahrungswissen für Initiativen**

Das deutsche Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, führt das Modellprogramm »Erfahrungswissen für Initiativen (EFI)« durch, das ältere Menschen in soziale Projekte integriert. In 32 Kommunen werden durch Anlaufstellen für freiwilliges Engagement (Seniorenbüros, Selbsthilfekontaktstellen, ...) neue Verantwortungsrollen für Ältere unter der Bezeichnung »seniorTrainerin« erprobt. Das EFI-Programm kann unter drei Internetadressen erreicht werden: www.efi-programm.de; www.seniortrainer.de; www.seniortrainerin.de

Heinz Missalla

# Was mir wichtig war und wichtig geworden ist

## *Überlegungen zum Wandel meines »Menschenbildes«*

**Wer zur älteren Generation zählt, hat sozialen und kirchlichen Wandel am eigenen Leib verspürt. Wer die Älteren verstehen will, muss ihre Veränderungen sehen. Hier ein persönlicher Bericht vom gewandelten Blick auf Gott, Kirche und Menschen.**

### Was mich geprägt hat

● Meine Kindheit und Jugend fiel in die Zeit der Nazi-Herrschaft; der Krieg und die Kriegsgefangenschaft haben unauslöschliche Spuren hinterlassen. Das Theologiestudium und die Kaplansjahre absolvierte ich in der Ära Pius XII.; politisch war in jenen Jahren Konrad Adenauer die dominierende Figur. Diese Jahre mit ihren Erfahrungen eines geschlossenen Katholizismus und einer autoritativen und paternalistisch geleiteten Kirche bildeten den Hintergrund, vor dem sich mein theologisches Denken, meine Einstellungen und mein Lebensgefühl entwickelten.

Ein diktatorisches Regime auf der einen Seite und autoritäre Strukturen auf der anderen Seite haben also in einer für die eigene Entwicklung wichtigen Phase mein Leben bestimmt. Das damals vorherrschende theologische Denken mit seinen Begriffssystemen und Ordnungen korrespondierte einer der Urversuchungen institutionalisierter Religiosität, nämlich dem Streben nach Sicherheit, und leistete letztlich einer Flucht vor dem Leben und vor der Liebe Vorschub. Traditionsbedingt wurden Prinzipien und Gehorsam ganz groß geschrieben, unterentwickelt blieben Sensibilität, Wachheit und Aufmerksamkeit für Herausforderungen durch Situationen, Begegnungen und für die Bereitschaft, sich auf Neues, Fremdes einzulassen. Ich wurde vorwiegend mit einer Spiritualität konfrontiert, die der Vergangenheit verhaftet war und die darum gegenwärtigen Erfahrungen und Bedürfnissen nicht entsprach. Ich hatte das Gefühl, in zwei voneinander grundlegend verschiedenen Welten zu leben: hier die »fertige« Theologie, die uns in einem geschlossenen System begegnete und auf alle (besonders auf die nicht gestellten) Fragen eine Antwort bereit hielt, dort ich mit meinen Fragen, die ich oft nicht einmal zu artikulieren wusste; hier die Moral und Aszetik und deren voluntaristische Anwendung, dort das lebendige und herausfordernde Evangelium.

Die saubere und sterile Systematik der Dogmatik, die sich trotz der Weltkriegskatastrophen kaum verändert hatte, erschien mir welt- und lebensfremd. Ich vermisste ein Gespür für Geschichte und für die dramatischen Wandlungen,

die sich in ihr vollzogen. Konnten christliches (und priesterliches) Leben und Denken wirklich unberührt bleiben von den Katastrophen und den gewaltigen Umbrüchen der ersten Hälfte des Jahrhunderts? Statt die »Wahrheit an sich« und das ewige »Wesen« (auch Gottes) zu akzeptieren, war ich auf der Suche nach der Verarbeitung von Erfahrung und Leben, Gegenwart und Geschichte, auf der Suche nach einer Lebensform, die zutiefst vom Christus-Glauben geprägt, aber auch in Welt und Geschichte inkarniert war. Die Gläubigen waren jedoch die Objekte der Seelsorge, ein selbständiges und eigenverantwortetes Leben lag außerhalb des Horizonts der meisten Seelsorger und Lehrer.

Selbstverleugnung, Gehorsam und Unterordnung sowie die Bereitschaft, über sich verfügen zu lassen, waren ebenso selbstverständlich wie die unbedingte Treue zur Papstkirche. Die asketischen Leitgedanken waren in etwa: sich nicht wichtig nehmen – sonst verstößt man gegen die Demut; sich ein- und unterordnen – sonst sündigt man durch adamitischen Stolz; Verzicht auf die eigenen Wünsche und Hingabe des eigenen Lebens – sonst war man selbstsüchtig. Sich auf Erfahrungen zu berufen, weckte den Verdacht des Subjektivismus; dem Verlangen nach einer zeitgemäßen Gestalt des Glaubens

*»Zucht, Disziplin, Gehorsam gegen alle Versuchungen«*

und einer Lebensform, die den Erfordernissen der geschichtlichen Stunde entsprachen, wurde leicht unterstellt, bloß Wunsch nach einer billigen Anpassung an die Welt oder Modernismus zu sein. Zucht und Disziplin, streng geregelte Zeiten den Gebetes und der Arbeit, Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten – das musste eingeübt und gegen alle Versuchungen durchgehalten werden.

## Was mich verändert hat

● Die Angehörigen jener Jahrgänge haben in den vergangenen 50 Jahren in ziemlich allen Dimensionen ihres Lebens tiefgehende Wandlungen mit allen Unsicherheiten und wohl auch Ängsten durchgemacht. Jeder und jede von uns Älteren wird auf je eigene Weise erzählen können, welche Ereignisse und Begegnungen, Menschen und auch Bücher zu diesen Wandlungen im Sehen und Urteilen, im Denken und im Lebensgefühl beigetragen haben.

Auf einige Schriften, die mich besonders stark beeinflusst haben, bin ich bereits in der frühen Phase meines Studiums gestoßen. Da war zunächst der Hirtenbrief des Pariser Kardinals Suhard »Aufstieg oder Niedergang der Kirche?« (1947): man müsse der Versuchung zur Anpassung widerstehen (vor dem Hintergrund 1933-1945); die Kirche sei in feudalen Formen erstarrt; es ginge um Fortschritt des Glaubens und nicht

*»Wahrheit als Zeugnis«*

um seine Abänderung; gegen die Lehre von der »Wahrheit an sich« vertrat er die Überzeugung, dass Wahrheit als Zeugnis angeboten würde. Hier fand ich eine erste theologische Begründung für die Berechtigung meiner Fragen und Hoffnungen.

Eine für mich entscheidende Einsicht – und Selbsterkenntnis – war fast gleichzeitig mit der Lektüre des Buches »Katholizismus als Gemeinschaft« von Henri de Lubac verbunden. In der Einleitung zitiert er den französischen Schriftsteller Jean Giono und dessen Erfahrung mit Christen, die im Bewusstsein ihrer Erwählung und Rettung durch Jesus voller Freude waren, ihre Freude jedoch für sich behielten. Giono schreibt: »Wenn das Elend meine Türe belagert, kann ich mich nicht begnügen beim Flüstern des

Genius. Nur dann wird meine Freude dauern, wenn sie die Freude aller ist. Ich mag nicht durch Schlachten schreiten mit einer Rose in der Hand.« Schlagartig wurde mir bewusst, dass mein Denken bisher kirchenzentriert gewesen ist und dass ich – im Heilsegoismus befangen – den anderen, die Welt, die Geschichte nicht

### »Kriterium für wahre Theologie«

wirklich wahrgenommen hatte. Mir wurde klar, dass die Welt mehr war als ein Übungsfeld zur Vorbereitung auf das allein wichtige Jenseits. Von jetzt an begann ich einen neuen Blick auf die Wirklichkeit zu erhalten, hatte ich auch ein Kriterium für wahre Theologie: Was bedeuteten mein Denken und Handeln, was bedeutete theologisches Denken für die Armen, für die Opfer? Förderten oder hinderten sie Solidarität, kam Solidarität überhaupt in den Blick?

Wichtige Anstöße gaben seit Ende der 40er-Jahre u. a. Martin Buber, Ferdinand Ebner und Ernst Michel, französische Arbeiterpriester und Theologen wie Yves Congar und Jean Danielou. Auf der Suche nach Anregungen für eine der

### »politische Urteilsfindung aus dem Glauben«

Welt zugewandte und menschliche Erfahrungen einbeziehende Frömmigkeit las ich alles Greifbare von Georges Bernanos, Heinrich Böll, Wolfgang Borchert bis zu Konrad Weiß und Carl Zuckmayer. Die Frankfurter Hefte wurden für viele Jahre zum unverzichtbaren Begleiter für eine politische Urteilsfindung aus dem Glauben.

Die Debatten um die Wiederaufrüstung und später über die atomare Bewaffnung ließen mich nach einer Stellungnahme meiner Kirche fragen. Jahre und Jahrzehnte hat mich die Frage umgetrieben, wie es zu erklären sei, dass zweimal im letzten Jahrhundert unzählige (christlich-katholische) Männer auf Befehl ihrer jeweiligen Oberen für ihr Vaterland gekämpft und gelitten, geschossen und getötet haben und gestorben sind – und alles mit dem Segen ihrer Kirche(n). Hatten mich doch unsere hoch verehrten Bischöfe im Krieg zum todesbereiten Gehorsam gegen dieselbe Staatsführung aufgefordert, deren Ideologie sie ablehnten und verurteilten. Es hat lange gedauert, bis ich in der Lage war, die Art meiner

### »Verstrickung in diesen verbrecherischen Krieg«

Verstrickung in diesen verbrecherischen Krieg zu erkennen; allzu lange hatte auch ich mich täuschen lassen vom kirchlichen Widerstand gegen die Überfremdung durch die Nazi-Ideologie. Mein »Nein« zur NS-Weltanschauung hatte mich nicht gehindert, Hitlers willfähriges Werkzeug zu sein und im Gehorsam gegenüber der Staatsführung an der Eroberung und Unterdrückung fremder Länder mitzuwirken. Keiner der damaligen Bischöfe hat später öffentlich zugegeben, sich geirrt zu haben, keiner hat die durch ihn Verführten um Entschuldigung gebeten. Ich kann mich nicht erinnern, dass diese Problematik in der theologischen Ausbildung und in der Pastoral je thematisiert worden wäre – mit den Zerstörungen und Verwundungen jener Zeit mussten Millionen Menschen allein fertig werden. Meine Vermutung hat sich verstärkt, dass viele gegenwärtige Krankheitssymptome in unserer Kirche in der Nichtaufarbeitung ihrer Verstrickung in Hitlers Krieg und in der Verweigerung, Mitschuld einzugestehen, ihre Ursache haben.

In einem langen Prozess habe ich gelernt, dass die Institution (auch die Kirche) der Person zu dienen hat und nicht umgekehrt; Wahrheit nicht mehr in den sich gleich bleibenden Struk-

turen des Seins zu finden, sondern sie als ein Beziehungsgeschehen zu verstehen. An die Stelle der absoluten Dominanz von Normen ist die Frage nach der Wahrheit des eigenen Lebens getreten. Die früher gelernte Katechismus-Definition des Glaubens erklärte den Unglauben als die Ablehnung der vorgelegten »Wahrheiten«, heute sehe ich als Gegensatz zum Glauben nicht den Unglauben, sondern die Angst, und – belehrt durch Martin Buber – verstehe ich Glauben heute eher als »Mut zur Wirklichkeit«. Als Ziel einer begleitenden Pastoral sehe ich nicht, wie mich gelehrt wurde, die Betreuung der Gemeindemitglieder, sondern die Begleitung auf dem Weg zu Reife und Mündigkeit; die Stärkung des In-

*»Entwicklung zur eigenständigen Persönlichkeit«*

dividuums, die Subjektwerdung des Menschen ist die durch die geschichtliche Stunde gestellte Aufgabe. Darum habe ich seit vielen Jahren die Arbeit mit kleinen Gruppen bevorzugt, in denen eine Entwicklung zur eigenständigen Persönlichkeit größere Chancen hatte. Für viele von ihnen begann der Weg in ein selbstbestimmtes Leben mit der Lösung aus der politischen Gängelung (es sei an die unseligen Wahlhirtenbriefe der 50er- und 60er-Jahre erinnert!), setzte sich fort mit der Befreiung von der moralischen Fremdbestimmung (vor allem im Bereich der Sexualität) und endete mit der Emanzipation von dogmatischen Einengungen.

Die Suche nach dem Neuen, noch Unbekannten stieß früh auf die innerkichlichen Beharrungskräfte, und die fanden sich nicht nur unter den Angehörigen der älteren Generation. Ich erlebte, dass die vielbeschworene »Confraternität« wenig anderes war als eine hinter einer unverbindlichen Freundlichkeit sich verbergende Gleichgültigkeit. Und sie wurde zur offenen Ablehnung, sobald man sich nicht systemkonform verhielt.

Das Zweite Vatikanische Konzil bewegte mich weniger durch die verabschiedeten Dokumente als vielmehr durch die offenen, bis dahin in der Kirche nicht gekannten Diskussionen der Bischöfe. Hier wurde deutlich, dass die Kirche zunächst eine Gemeinschaft der Fragenden ist, die sich auf der Suche nach dem richtigen Weg zu den Menschen und in die Zukunft befindet. Die Freude und neue Hoffnung wurden jedoch nicht unerheblich eingeschränkt durch das, was aus Rom zu hören war. Paul VI. forderte von den Gläubigen »die Unterordnung unter die Führung der rechtmäßigen Vorgesetzten, wie es sich für freie und liebende Kinder geziemt«. Johannes Paul II. sah das Zeugnis wahrer Communio »in kindlicher Anhänglichkeit zum Papst«. Auch am Ende des 20. Jahrhunderts konnte die »Mutter Kirche« ihre Kinder offensichtlich nicht in die Freiheit entlassen, geschweige denn die Voraussetzungen dafür schaffen, dass die Gläubigen sich in die Freiheit einüben können.

## Was mir (un)wichtig geworden ist

● An einer Stelle seines Romans »Josef und seine Brüder« beschreibt Thomas Mann ein altes Ehepaar im Gespräch über den Tod und das »Danach«. Der Mann fragt, ob sie dann ein Gericht zu erwarten hätten. »Man muss damit rechnen«, antwortete sie. »Es ist die Lehre. Aber es ist ungewiss, ob ihr noch volle Gültigkeit zukommt. Es gibt Lehren, die wie verlassene Häuser sind; sie stehen aufrecht und dauern, aber niemand wohnt mehr darin ...«

Der Reichtum der christlichen Tradition droht mehr und mehr in Vergessenheit zu geraten, und die Jüngeren scheinen nicht einmal zu

ahnen, was ihnen dabei verloren geht. Vielleicht hilft mir die Kenntnis der Glaubenszeugnisse der Vergangenheit, die gegenwärtige Dürrezeit durchzustehen. Der kirchenamtliche Betrieb, die überlieferten Formeln, Rituale und Gesetze haben für mich kaum noch Bedeutung – ohne dass ich ihnen die Anerkennung ihrer relativen Notwendigkeit aus soziologisch-psychologischen Gründen verweigere. Umso wichtiger ist mir ein Mensch an meiner Seite geworden.

In der Regel betrete ich Kirchen nur noch, wenn keine »Gottesdienste« gefeiert werden, in denen ich mir einsam und verloren vorkomme. Das Alter und die in vielen Jahren gewachsene (auch ökonomisch bedingte) Unabhängigkeit

*»neuen Art von Lebendigkeit«*

von den Meinungen der »Autoritäten« haben mich frei gemacht und führen zu einer neuen Art von Lebendigkeit. Im Wissen um die Bedingtheiten aller (auch dogmatischer) Aussagen und um den tief gehenden Wandel auch von (als ewige und unwandelbare Wahrheit ausgegebenen) kirchlichen Lehren kann ich die Ansprüche und verbindlichen Weisungen des gegenwärtigen Papstes und seiner Behörden nicht (mehr) ernst nehmen.

Als junger katholischer Mensch »wusste« ich viel, nicht zuletzt, weil die durch Gott gewirkte und gestützte Autorität der Kirche und des Papstes unantastbar war. Je älter ich werde, umso weniger »weiß« ich, wundere mich hingegen, was auch noch heute so manche Amtsträger und Theologen völlig ungebrochen von Gott und den angeblich von ihm gestifteten Ordnungen reden und schreiben können. In Gesprächen mit Altersgenossen und -genossinnen stelle ich mit Freude fest, dass viele sich – wenngleich meist unter Schmerzen – gelöst haben von einer oft lebenslangen Gängelung durch die Kirche, die sie nach wie vor lieben, der sie trotz aller negativen Erfahrungen dankbar sind für die durch sie früher vermittelte Erfahrung von Beheimatung und Geborgenheit.

Je älter ich werde, desto mehr wird mir klar, dass der biblische Glaube nicht mit dem »kirchlichen« Glauben identisch ist. Während der kirchliche »Glaube« (vermeintliche) Sicherheit bietet, fordert, weckt und fördert biblischer Glaube die Bereitschaft, sich offen, unvoreingenom-

*»biblischer Glaube«*

men und ungeschützt auf die Rätsel und Dunkelheiten des Lebens einzulassen, ohne zu resignieren oder zu verbittern. Das mag gegenüber dem früheren Reichtum an »Glaubenswissen« und Glaubensgewissheiten dürftig erscheinen, doch diese Armut ist vielleicht unser wahrer Reichtum.

Vielleicht hat meine Lebensgeschichte in den jungen Jahren dazu geführt, dass Offenheit für Begegnungen und damit auch für persönliche Veränderungen einen so hohen Stellenwert gewonnen hat. Nicht das »Haus voll Glorie« oder

*»dass die Hoffnung nicht stirbt«*

die societas perfecta, sondern die Gemeinschaft der Fragenden, der Suchenden, der Hoffenden gegen alle Hoffnung sind mir wichtig geworden. Jeden Tag zu leben, als neu geschenkte Gegenwart, ohne Angst vor dem Morgen und Übermorgen, das Nächstliegende ernst nehmen und sich ihm zuzuwenden – das allein ist wichtig. Ich glaube nicht mehr wie in jungen Jahren, durch mein Engagement die Welt (ein wenig) verändern zu können, aber auch jetzt noch kann ich etwas dazu beitragen, dass in meiner unmittelbaren Umgebung menschlich gelebt wird und die Hoffnung nicht stirbt.

Die Einsamkeit nimmt zu (auch in der Kirche), in der Liste der Gedenktage wird die Zahl der verstorbenen Freunde und Weggefährten immer länger, entsprechend kürzer die der noch Lebenden. Immer häufiger drängt sich die Frage auf: Warum habe ich im Krieg überlebt? Warum

*»wachsam und demütig«*

lebe ich noch? Die Dankbarkeit für jeden Tag wird größer, sie ermöglicht ein Loslassen, und das wiederum ist wohl die Voraussetzung eigenen Leben-Könnens.

Ich habe viel gelernt und dazu gehört (seit der Nazi-Zeit): Es gibt Situationen, in denen Menschen besonders verführbar sind; darum hat die Bitte »und führe uns nicht in Versuchung« auch eine politische Dimension. Dazu gehört: Kein Mensch, auch nicht höchste Amtsträger, ist vor der Gefahr des Irrtums gefeit. Dazu gehört: Gehorsam ist um der Ordnung in einer Gemeinschaft willen wichtig, aber wichtiger kann gelegentlich der Ungehorsam sein, auch wenn er in die Einsamkeit führt. Dieses Wissen macht wachsam und demütig.

Um dieses Lernens willen muss der Mensch sich wohl auf einen Prozess einlassen, der auch im Alter noch nicht abgeschlossen ist. Wie schon im ersten Johannesbrief zu lesen ist: »Noch aber ist nicht zum Vorschein gekommen, was wir sein werden« (1 Joh 3,2). Was aber sein wird, das sagt mir keine Dogmatik und kein Lehramt. Ich brauche es auch nicht zu wissen, wenn ich dem vertraue, dessen Wort seit Jahrhunderten unzählige Menschen getragen hat: »Ich bleibe bei euch.« Das genügt.

**Arbeitshilfen und Medien**

Die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung hat eine Broschüre zu Bildung im Alter veröffentlicht, die grundsätzliche Orientierungen bietet:
Bildung lebenslang. Leitlinien einer Bildung im dritten und vierten Alter, Bonn 2002.
Zu bestellen bei: KBE, Joachimstraße 1, D-53113 Bonn, Tel.: 0049 (0) 228 /90247-0; Fax: -29;
kbe@kbe-bonn.de; und auf: http://www.kbe-bonn.de

Unter dem Titel »Das 3. Leben« steht ein Medienverbundprojekt in Koproduktion von SWR und Katholischer Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz e. V., in dessen Verlauf u.a. Videos über das Altwerden gedreht wurden und werden, die sich als Gesprächsgrundlage eignen.
Informationen unter: http://www.das-dritte-leben.de

Arbeitshilfen und geeignete Kurzfilme zum Thema: »beziehungsreich älter werden« vertreibt das Katholische Filmwerk in Deutschland.
Informationen unter: http://www.filmwerk.de/Aktuelles/show1.php?id=jk2002-04-17-0915

Bernhard Kraus

# Gegen die Ausgrenzung der Altgewordenen

## *Anstöße für die Gemeindepastoral*

**Kommen die in der Gemeinde noch vor, die nicht mehr kommen können? Was ist über Krankenkommunion und gelegentliche Seniorentage hinaus möglich? Fragen und Anregungen für die Seelsorge mit Menschen im vierten Lebensalter sowie den sie Pflegenden.**

● Die 65-jährige Ordensschwester D. besucht regelmäßig zwei betagte gehbehinderte Geschwister. Sie erzählt ihnen vom Leben in der Pfarrgemeinde, die gerade ihr Jubiläum mit einer Pfarrwallfahrt auf den Michaelsberg vorbereitet. Leider können die beiden nicht mitgehen. Schwester D. schlägt ihnen vor, sich zu treffen und die Themen der Pfarrwallfahrt zu besprechen. Es werden weitere vier ältere Bekannte eingeladen, die von ihren Angehörigen gebracht werden – dies war der Start zu einem »mobilen Seelsorge- und Bildungsprojekt« im Wohnzimmer der beiden alten Damen. Die Themen werden jeweils gemeinsam festgelegt, die Beteiligten und ihre Angehörigen sorgen liebevoll für den äußeren Rahmen – keine von ihnen wäre in der Lage, an einer »normalen« Gemeindeveranstaltung teilzunehmen.

Nur ein kleines Beispiel, beiläufig am Rande eines Kurses erzählt – und doch macht diese Ordensfrau exemplarisch deutlich, wie Seelsorge mit alten Menschen, die nicht mehr an den Angeboten der Gemeinde teilnehmen können, aussehen kann:

- Sie sieht sich in der Rolle der Seelsorgerin. Anlass ihrer Besuche war ursprünglich vielleicht die Sorge um das leibliche Wohl, doch sie hat ein Gespür dafür, wie sehr dieses mit dem seelischen Wohl und mit lebendigen Beziehungen zusammenhängt.
- Sie sorgt dafür, dass ein überschaubares Beziehungsnetz entsteht und Menschen in ihrer Außenseiterrolle nicht allein bleiben. Menschen mit ähnlicher Betroffenheit kommen miteinander in Kontakt, auch ihre Angehörigen sind einbezogen (und zugleich entlastet).
- Sie hat die Begabung, aufmerksam zuzuhören und die Fragen und Themen der alten Damen aufzugreifen. Sie spult kein vorgefertigtes Programm ab. Sie lässt sich auf eine persönliche Beziehung und auf sicher nicht einfache Lebenssituationen ein.
- Aber sie schafft auch Anknüpfungspunkte mit aktuellen Ereignissen der Gemeinde, bringt von dort Impulse ein, so dass sich die alten Menschen nicht nur »um sich selbst drehen«. Sie ermöglicht, an den Schritten der Gemeinde teilzunehmen, selbst wenn man das eigene Zimmer nicht mehr verlassen kann.

• Ob die Kommunikation auch in die andere Richtung fließt? Ob den Gemeindemitgliedern bei ihrem Jubiläum und bei ihrer Wallfahrt bewusst ist (bewusst gemacht wird!), dass etliche Gemeindemitglieder das Fest in Gedanken und Gebeten mittragen, die jetzt nicht anwesend sind? Die alten Damen sind dabei nicht nur in der Rolle der Hilfe und Unterstützung Empfangenden, auch sie leisten ihren Beitrag – einen Beitrag, den so niemand sonst geben kann.

Ich nehme dieses Beispiel als Ausgangspunkt für einige Fragen, denen sich Verantwortliche für die Gemeindepastoral stellen sollten, etwa in einer Teambesprechung oder Sitzung des Pfarrgemeinderates. Vor allem Tun steht das möglichst differenzierte Wahrnehmen dessen, was ist. Einige Stichworte sollen weiterführende Perspektiven andeuten.

## Fragen

● »Älter werden immer nur die anderen?« – Welche persönliche Einstellung haben wir selbst zum eigenen Altern? Wie gehen wir persönlich mit der Erfahrung von Grenzen, Abschied, Krankheit um? Die Antwort auf diese Fragen ist nicht unerheblich für den Umgang mit alten Menschen. Wer sein eigenes Älter-Werden nicht akzeptieren kann, sondern verleugnet – der wird sich schwer damit tun, alte Menschen ernst zu nehmen und zu begleiten. Er wird die Begegnung mit alten Menschen eher als bedrohlich erleben und sie meiden. Er wird über eine klischeehafte Sicht des Alters kaum hinaus kommen. So ist es eine heilsame spirituelle Übung, sich immer wieder des eigenen Älterwerdens bewusst zu sein.

Haben wir nur diejenigen im Blick, die da sind – oder auch diejenigen, die nicht (mehr) kommen können? Viele Gemeinden betreiben mit viel Energie eine »Angebots-Pastoral« – für möglichst jede Zielgruppe werden die passenden Aktivitäten angeboten. Wer das Passende gefunden hat und kommt, gehört zur Gemeinde. Wer nicht kommt, gerät leicht aus dem Blick. Viele Menschen im vierten Alter können aufgrund ihrer vielfachen Einschränkungen nicht mehr an

*»nicht nur Komm-her-, sondern auch Geh-hin-Pastoral«*

Gemeindeangeboten teilnehmen. Werden sie übersehen? Sind sich diejenigen, die da sind, selbst genug? Wächst das Bewusstsein, dass die »Komm-her-Pastoral« durch eine »Geh-hin-Pastoral« ergänzt werden muss?

Nehmen wir bei Menschen im vierten Alter nur deren Verluste und Defizite wahr – oder auch deren Potenziale und Wachstumschancen? Auch wenn Menschen als »hilfsbedürftig«, »betreuungsbedürftig« oder »pflegebedürftig« eingestuft werden, betrifft diese Bedürftigkeit bei genauerem Hinschauen zumeist nicht alle Fähigkeiten und Lebensbereiche: Der Mensch wird nicht insgesamt zu einem »Pflege-Fall«! Auch bei Menschen mit großen Einschränkungen sind Fähigkeiten vorhanden, die erhalten oder sogar

*»Was würde uns fehlen?«*

verbessert werden können, z.B. sind nicht wenige körperlich massiv behinderte Menschen geistig sehr rege. Auch diese Lebensphase ist durch die Pole Autonomie und Abhängigkeit gekennzeichnet.

Als Christ kann man davon ausgehen, dass jeder Mensch einzigartige Begabungen (»Charismen«) hat, die zum Wohl des Ganzen wichtig sind. Was würde uns fehlen, wären die Alten, Kranken, Behinderten und andere Randsiedler unserer Konsum- und Leistungsgesellschaft nicht

mehr da? Wäre das eine wünschenswerte »heile Welt«? Oder eher eine Horrorvision, weil mit den Menschen auch viele Lebensthemen ausgegrenzt wären, die zum Menschsein gehören?

Bemerken wir, wie persönliche Mangelsituationen durch gesellschaftlich bedingte Mangelsituationen oft noch verstärkt werden? Viele der Mangelsituationen, die im hohen Alter häufig anzutreffen sind (z.B. Einschränkungen der Sinneswahrnehmungen, Einschränkungen der Mobilität, Hilfs- und Pflegebedürftigkeit, Demenz) sind nicht nur lebensgeschichtlich, sondern auch gesellschaftlich bedingt. Der Mangel an Orientierung, an Kommunikation, an Erfahrungen und an Aufgaben werden durch die Umwelt entweder verstärkt oder gemindert.

Für Menschen im vierten Alter sind die Geringschätzung, Missachtung und Ausgrenzung, die sie ständig erleben, besonders gravierend. Anscheinend sind die Menschen im vierten Alter die »wirklich Alten«, von denen sich alle anderen möglichst lange abgrenzen. Ihnen werden

*»gesellschaftlich bedingte Mangelsituationen«*

»Nischen« zugewiesen, wo sie unter sich bleiben und somit die anderen vor einer Konfrontation mit dem Alter verschonen. Sie werden in einen »Wartesaal zum Tod« gesetzt – hier angekommen »lohnt« es fast nicht mehr, sich mit irdischen Dingen zu beschäftigen. Viel mehr als eine »Satt-und-sauber-Pflege« ist als gesellschaftliche Zuwendung nicht zu erwarten.

Wiederholt sich diese (zugegeben karikierte) gesellschaftliche Ausgrenzung der Alten auch in der Kirche? Oder werden sie hier in die Mitte genommen und Wege gesucht, ihre Teilhabe soweit wie möglich zu fördern? Registrieren wir überhaupt, wie durch (leicht änderbare) Kleinigkeiten Menschen von unseren Veranstaltungen ausgeschlossen werden? So kommen etwa viele Senioren nicht zum Gottesdienst, wenn es hier keine leicht zugängliche Toilette gibt.

Reden wir immer noch von »den Alten«, oder nehmen wir die zunehmend differenzierter werdenden Lebenssituationen altgewordener

*»keine selbstverständliche Kirchlichkeit mehr«*

Menschen wahr? Das zufällig gemeinsame Geburtsjahr verbindet Menschen immer weniger im Vergleich zu gemeinsamen Interessen oder gemeinsamer Betroffenheit. Die Lebensgeschichten, Lebenssituationen, Wohnformen, Interessen älterer Menschen werden immer unterschiedlicher. Im vierten Alter nimmt beispielsweise die Zahl alleinlebender Frauen stark zu, ebenso steigt der Anteil der Hochaltrigen mit höheren Bildungsabschlüssen derzeit stark an.

Auch in Bezug auf die Einstellungen zu Sinn und Glaube ist eine zunehmende Differenzierung festzustellen – eine selbstverständliche Kirchlichkeit von Menschen im vierten Lebensalter kann nicht mehr vorausgesetzt werden. Von »den Alten« kann man somit längst nicht mehr sprechen, folglich sind differenzierte Formen nötig, um alte Menschen anzusprechen.

Nehmen wir alte Menschen in ihrem sozialen Beziehungsnetz wahr? Drei von vier pflegebedürftigen alten Menschen werden in der Familie versorgt. 80 % aller Hauptpflegepersonen sind Frauen (vor allem Töchter, Ehepartnerin, Schwiegertöchter), die Hälfte von ihnen ist selbst schon über 60 Jahre alt. Ein Buch über die Pflege eines Alzheimer-Patienten trägt den Titel »Der 36-Stunden-Tag« und deutet damit die Überforderung vieler Pflegepersonen an. Vor allem bei Demenzerkrankungen kommt zu der körperlichen Belastung noch ein großer psychischer Druck.

Pflegende Angehörige brauchen Verständnis, Unterstützung und Entlastung. Verständnis auch dann, wenn die Grenze der häuslichen Pflege erreicht ist und der Umzug in ein Heim ansteht. Allzu oft wird dann leichtfertig vom »Abschieben ins Heim« gesprochen, wird moralischer Druck ausgeübt und Menschen, die am Zusammenbrechen sind, noch ein schlechtes Gewissen eingeredet.

Im Altenheim entstehen neue Beziehungsnetze mit den dort Tätigen und den Mitbewohner/innen. Finden wir Wege, die »Individualseelsorge« mit einer »Netzwerk-Pflege« zu verbinden?

## Perspektiven und Ideen

● In Stichworten sollen nun einige Beispiele und Gedanken zu konkreten Möglichkeiten angesprochen werden, die Gemeinden haben, um die Sorge um die Menschen im vierten Lebensalter zu verstärken und zu verlebendigen.

### Integration von Leibsorge und Seelsorge:

- Kooperation von Seelsorgern und Seelsorgerinnen mit in der Altenhilfe Tätigen (Caritas, Sozialstation, ambulante Dienste, Heime) und mit Beratungsstellen (z.B. Suchtberatung, Telefonseelsorge)
- Seelsorge nicht nur an kirchlich geprägten Orten, sondern im Alltag der alten Menschen
- Eine liebevolle Leibsorge kann für verwirrte Menschen die einzig noch mögliche Form der Seelsorge sein.
- Seelsorge spricht eher Einzelne an, eventuell ist aber auch eine Vernetzung zu »Kleinstgruppen« möglich.

### Ressourcen und Fähigkeiten alter Menschen pflegen:

- An lebensgeschichtliche Erinnerungen anknüpfen (Kompetenzen, aber auch nichtgelebtes Leben oder Scheitern)
- Bekanntes, Vertrautes aufgreifen und so Orientierung, Sicherheit, Selbstbewusstsein ermöglichen: Rituale und Zeichen, alte Lieder und Gebete, feste Bräuche und Rhythmen – aber auch behutsames Zumuten von Neuem, Fremdem, Irritationen, Kontrasterfahrungen zum Alltag, Zumutungen von Aufgaben
- Fähigkeiten zur selbständigen Alltagsbewältigung stärken

### Teilhabe ermöglichen, Isolation entgegenwirken:

- z.B. Fahrdienst zu Gemeindeveranstaltungen, Rampen und Handläufe an Treppen, behindertengeeignete Toiletten, gute Beleuchtung und Akustik
- z.B. Aussendung von Kommunionhelfern zu den Kranken im Sonntagsgottesdienst, Feier der Krankensalbung im Gemeindegottesdienst
- z.B. generationenübergreifende Kontakte durch Projekte von Firmlingen oder Schulklassen
- z.B. Verantwortliche von Pfarrgemeinde und Altenheim erarbeiten gemeinsam eine Konzeption für die »Altenheimseelsorge als Aufgabe der Gemeindepastoral«.

### Für die Würde alter Menschen eintreten:

- Widersprechen, wenn der Maßstab für den »Wert« (und die »Wert-Schätzung«) eines Men-

schen nur noch in seiner Leistung, seinem Besitz, seiner Bildung, seiner Schönheit ... und nicht mehr in seiner Personalität gesehen wird. Die Würde alter Menschen wird dort verletzt, wo der Respekt vor der Einmaligkeit eines jeden Lebensweges mit all seinen Lebensschicksalen und Lebensentscheidungen fehlt.

- Die Verletzungen der Würde älterer Menschen zeigen sich oft im alltäglichen Umgang, z.B. in der Sprache (Anrede mit »Oma«, »füttern«, »Heiminsasse«, »Pflege-Fall«), in der Verletzung der Privatsphäre und Intimität (Zimmer betreten ohne Anklopfen, fast keine persönlichen Erinnerungen im Heim, Respektlosigkeit bei der Körperpflege) oder in der Nichtinformation und fehlenden Einbeziehung bei persönlichen Entscheidungen.

### Seelsorge ist »Beziehungsarbeit«:

- Beziehungsfähigkeit und Beziehungsnetze alter Menschen stärken: mit Angehörigen, in der Nachbarschaft, in der Gemeinde
- Pflegende Angehörige entlasten: z.B. Telefonkette, Einladung zu »Oasentag«
- Vertrauensvolle, kontinuierliche (wechselseitige!) Beziehungen durch authentische Personen aufbauen, die sich auf Begegnungen einlassen können. In einer positiven, wertschätzenden Atmosphäre erlebt der alte Mensch das Interesse an seiner Person und seiner Geschichte, dadurch wird ihm sein eigener Wert bewusst. Ein »Ab-und-zu-Vorbeihuschen« des Seelsorgers im Heim stiftet dagegen eher Verwirrung.
- Eine wichtige Aufgabe hauptberuflicher Seelsorger/innen ist die Unterstützung ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen in der Altenarbeit und die Sorge für die öffentliche Anerkennung ihres Dienstes.

### Sinnfragen ernst nehmen:

- Möglichkeit zum Gespräch, zur Besinnung über eigene Lebens- und Glaubensgeschichte
- Regelmäßige Gottesdienste, die alten Menschen gerecht werden
- Begleitung in Krisensituationen
- Themen wie Endlichkeit, Krankheit, Grenzen, Sterben, Tod, Trauer sind zentrale Lebensthemen (auch für Jüngere!).
- Möglichkeiten zur dialogischen Auseinandersetzung mit den Themen älterer Menschen schaffen (z.B. Verwitwung, bevorstehender Umzug – nicht nur »Vorbereitung auf eine gute Sterbestunde«!)

Zusammenfassend: Es bräuchte für altgewordene Menschen und für die Gemeinden insgesamt eine Spiritualität der Leib-/Seelsorge, die Begrenzungen und Möglichkeiten des vierten Alters ernstnimmt, die Ausgrenzungen überwindet und die Wege der Teilhabe eröffnet.

Bezug der Arbeitshilfe ».... damit auch die Seele im Heim daheim sein kann. Projekte und Anregungen zur Altenheimseelsorge« (Freiburg 2002, 140 S., 10 €) und anderer Arbeitsmaterialien bei:
Erzbischöfliches Seelsorgeamt – Seniorenreferat,
Okenstr. 15, D-79108 Freiburg,
Tel. +49 (0) 761 5144–213;
www.seniorenweb-freiburg.de

Sr. Liliane Juchli

# Alter und Altern in Ordensgemeinschaften

**In vielen Orden drängt die Herausforderung, die eine wachsende Zahl alter und hochbetagter Mitglieder mit sich bringt. Wo sich eine Gemeinschaft diesen Fragen stellt, kann Wegweisendes geschehen, u.a. Bildungsmodelle zum Thema.**

● Alter und Altern geht uns alle an, einzelne Personen ebenso wie Gemeinschaften als Ganzes. Ordensgemeinschaften haben die gleiche Fragestellung zu bedenken, die in der heutigen Gesellschaft und Politik unausweichlich geworden ist.

Unsere Gemeinschaften altern – diese Situation fordert uns in einer nie da gewesenen Radikalität heraus. Es ist dabei noch relativ einfach, diese Fragen in einem Ordenskapitel anzusprechen, schwieriger wird es mit der Umsetzung, wenn etwa die Bereitschaft zur Realitätsbewältigung von den Mitgliedern nur zögerlich aufgenommen oder gar verdrängt und weggeschoben wird.

Ich möchte im Folgenden von unserem Weg erzählen, der in der Mutterprovinz der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz, Ingenbohl (Schweiz), am Provinzkapitel 1989 begann. Obwohl die Zahlen und Fakten unmissverständlich auf die dringliche Aufgabe hinwiesen, galt es zuerst einmal mit Widerstand und abweisenden Verdrängungsmechanismen umzugehen. Nur langsam konnte akzeptiert werden, dass das Wort »Bedürfnis der Zeit« (ein Leitwort unseres Gründers) auch in den eigenen Reihen umzusetzen ist. Nie vorher in der Ordensgeschichte war »die Sorge für unsere älter werdenden und alt gewordenen Mitschwestern« ein derart offensichtliches und dringliches Anliegen.

Der vorerst schmerzliche Weg, durch die Widerstände hindurch, führte schließlich zur Entscheidung, eine Arbeitsgruppe zu bilden und ein Grundsatzpapier zu erstellen, das dann im Herbst 1992 unter dem Titel »Lebensgestaltung und Sinnfindung im Alter« vorgelegt werden konnte.

## Arbeitsgruppe und Grundsatzpapier

● Das Problem des Älterwerdens und damit des Loslassen-Müssens ist für jeden Menschen gegeben, niemand kann ihm entkommen. Früher oder später werden wir alle damit konfrontiert. Ich selbst stand damals mitten in diesem Prozess und die Auseinandersetzung mit der

anstehenden »Pensionierung« hatte mich konfrontiert mit existentiell-menschlichen Fragen wie diesen: »Wenn ich meine gewordene Rolle aufgebe, was bleibt mir dann? Wenn ich zurücktrete, wie geht es dann weiter? Mit mir weiter? ...« Durch Ängste und Befürchtungen hindurch sind schließlich neue Kräfte freigesetzt worden, es wurde Platz geschaffen für das Wahrnehmen einer neuen Herausforderung. So war meine Entscheidung, aktiv an der Umsetzung der »Option für das Alter« teilzunehmen, rasch gefällt und bald verbunden mit der Erkenntnis, dass hier ein weites Arbeitsfeld der Bearbeitung harrte. Ich spreche heute von einem mir »zugefallenen Alterswerk«, das mir viel Freude macht.

Die Tätigkeit der Arbeitsgruppe erstreckte sich über 1 1/2 Jahre. Kernpunkt war die Befragung von älteren und alt gewordenen Mitschwestern über ihre Wünsche, Befürchtungen und Erwartungen im Blick auf ihr Altsein. Die Zeit, die ich für diese Gespräche aufgewendet

*»in ihren Ängsten und Hoffnungen wahrgenommen«*

habe, bleibt mir unverlierbar in Erinnerung. Nie vorher hatte ich Mitschwestern derart bewusst in ihrer Biographie und in ihren Ängsten und Hoffnungen wahrgenommen. Die gewonnenen Erkenntnisse haben meine spätere Arbeit mit den Schwestern nachhaltig beeinflusst.

Das Resultat der Befragung wurde gewichtet, es entstand der erste Entwurf von Empfehlungen: das Grundsatzpapier »Lebensgestaltung und Sinnfindung im Alter«. Sein erster Teil enthält Leitlinien zu den folgenden Aspekten des Lebens und der Lebensqualität im Alter, bei Krankheit und Pflegebedürftigkeit: 1. Wohnverhältnisse und Tagesstruktur; 2. Gesunde Lebensweise, Sorge und Selbstsorge für das Wohlbefinden; 3. Gemeinschaft und Zusammenleben; 4. aufgabenbezogenes Leben, Einsatz nach der Pensionierung; 5. Selbstkompetenz, Rechte, Freiräume, Beziehungen nach außen; 6. Altsein, Kranksein, Sterben; 7. Spiritualität.

Im Verlauf der Arbeit wurde uns klar, dass diese Leitlinien und die daraus resultierenden Empfehlungen, wie auch die Umsetzung von konkret praktischen Maßnahmen (z.B. das Bereitstellen von genügend »Altersplätzen«, die Sorge für altersgerechte Wohn- und Lebensräume, die Anpassung von sanitären Anlagen mit zweckmäßigen Nasszellen) nicht genügten und dass der Auseinandersetzung mit dem persönlichen Prozess des Älterwerdens und Altseins entscheidende Bedeutung zukommt. Jede Schwester muss diese dritte und vierte Lebensphase bewusst bejahen und erleben.

Diese Auseinandersetzung der einzelnen Schwester ist ein wesentlicher Beitrag zum Wohl einer positiven Zukunft unserer Gemeinschaften im Sinne einer bewusst gestalteten Lebenskultur im Alter. Von ebenso großer Bedeutung ist die Sorge dort, wo Übergänge bewältigt und wo Altsein, Krankheit und Sterben angenommen werden müssen. Aus diesen Überlegungen heraus wurde deutlich, dass eine »Option für das Alter« mit konkreten Inhalten gefüllt und in der Praxis begleitet werden muss.

## Option für das Alter

● Eine Option für das Alter ist in erster Linie eine Option für das Leben. Sie will dem Leben dienen, wie immer es sich zeigt, und das Leben bejahen, was immer es uns abverlangt. Dienst am Leben, bezogen auf die Alterssituation in unseren Gemeinschaften, macht deutlich, dass eine »Option für das Alter« unter einem zweifachen Aspekt betrachtet werden muss. Es geht um die Sorge für die gesunden älter werdenden und al-

ten Schwestern und um die Sorge für die pflegebedürftigen Schwestern. So entstanden diese beiden Erklärungen:

### Option für das Leben im Alter

Unser Leben ist ein Entwicklungs- und Wandlungsprozess bis über den Tod hinaus. Die Phase des Alters hat dabei eine ganz besondere Bedeutung.
Zwei Schwerpunkte kommen zum Tragen:
– der Dienst an der Gemeinschaft und
– eine neue Gewichtung der spirituellen Dimension.
Wir wollen diesen Lebensauftrag wahrnehmen
– in der Vorbereitung der einzelnen Schwester wie auch
– im sensiblen Begleiten dieses Prozesses im Älterwerden.

### Option für unsere kranken und leidenden Schwestern

Leiden, Krankheit und Sterben sind Ausdruck des Lebens in seiner Vergänglichkeit. Wo sie angenommen werden, verwandeln sie sich in Segen für die betroffene Schwester selbst wie auch für die Gemeinschaft.
Wir wollen unseren kranken Schwestern einen Lebensraum ermöglichen, in dem eine liebevolle und professionelle Pflege gewährleistet wird, die eine tragende Begleitung über den Tod hinaus mit einschließt.

Aus diesen Überlegungen und Einsichten heraus wurde unser Bildungsauftrag deutlich und es sind drei Modelle entstanden:

*Modell 1 – Chancen ab 60:* für alle Schwestern, die sich aktiv mit dem Älterwerden auseinandersetzen wollen;

*Modell 2 – Chancen ab 70:* für alle Schwestern, die ihr Älterwerden und Altsein bewusst gestalten wollen;

*Modell 3 – Pflegen und Begleiten:* für alle Schwestern, die betagte und kranke Schwestern begleiten und pflegen.

Diese drei Bildungsangebote, die in den vergangenen Jahren von vielen Schwestern der verschiedensten Orden und Kongregationen aus dem In- und Ausland besucht worden sind, haben sich bewährt. Heute, zehn Jahre später, können wir die Früchte dieses Weges sehen, uns daran freuen und das Gewordene stets neu den Bedürfnissen und Erkenntnissen anpassen.

## Bildungsmodelle für das vierte Alter

● Mit dem Modell »Chancen ab 70« sind Schwestern angesprochen, die ihr Altsein reflektieren und neu beleben möchten. Solches Nachdenken ist einem Lernprozess gleichzusetzen. Prozesse haben – wie die Natur im Rhythmus der Jahreszeiten – ihre Dauer, weshalb sich die Besinnungszeit auf ein Jahr erstreckt. Die Themen entsprechen diesem Rhythmus, sie befassen sich in drei Bausteinen zu je vier Tagen mit:
dem *Lebensfrühling* – Lebenswerden (Biographie) – gerufen auf den Weg (Berufung);
dem *Lebenssommer* – Lebensfülle – Wege gelingenden Lebens;
dem *Lebensherbst* – Reife des Lebens – abschiedlich leben und sterben.

Dieses Angebot gilt als religiöse Erneuerung, weshalb in diesem Jahr die Exerzitien ausfallen können. Im dritten Baustein ist eine Versöhnungs- und Erneuerungsfeier integriert, und der

Kurs schließt mit einem Sendungsgottesdienst. Für die Kursleitung stehen zwei Personen zur Verfügung, was eine individuelle Begleitung ermöglicht und bei Bedarf auch weiterführende Gespräche zulässt.

Die Erfahrungen mit diesem Angebot sind durchwegs erfreulich. Die älteste Teilnehmerin war 92 Jahre alt und erklärte am Ende dieses Weges: »Endlich hab ich verstanden, was mein

*»Ich erlebe eine neue Geburt.«*

Leben ist und bis zuletzt sein kann. Ich erlebe eine neue Geburt, einen neuen beglückenden Aufbruch.« Solche und ähnliche Zeugnisse bestätigen uns auf unserem Weg und ermuntern uns in unserem Einsatz für ein gelingendes und begleitetes Alter.

Das Modell »Pflegen und Begleiten« ist für Schwestern konzipiert, die betagte Schwestern begleiten und pflegen. Angesprochen werden damit Schwestern, die in der Altersarbeit stehen oder die sich darauf vorbereiten (etwa als mögliche Neuausrichtung nach der Pensionierung). Die Teilnehmerinnen werden in ihrem Lernprozess unterstützt und begleitet durch sieben Seminareinheiten (21 Tage), Aufgabenstellungen für die Zwischenzeiten mit dem Ziel der Reflexion und Anwendung des Kursstoffes in der Praxis,

*»Begleitung durch die letzte Lebensphase«*

Lernbegleitung und Besuch der Schwester in ihrem Lebens- und Aufgabenbereich, um vor Ort konkrete Fragen und Probleme anschauen zu können, und eine schriftliche Auseinandersetzung mit einem selbstgewählten Thema.

Der Kurs entspricht einer Fachausbildung in gerontologischer Pflege mit dem Schwerpunkt des Begleitens von Schwestern (spiritueller Aspekt!) in ihrer Hilfsbedürftigkeit und durch ihre letzte Lebensphase. Die Absolventin erhält nach erfolgreichem Abschluss ein Zertifikat.

Die Inhalte des Kurses sind in Bausteine zu je drei Tagen aufgeteilt und befassen sich mit Themen wie diesen: – Lebensprozesse und Übergänge, Lebensweg und Biographie, Alter und Altern; – Grenzen, Konflikte und Krisen, Begleiten auf dem spirituellen Weg; – gesundes Leben, Sorge für die Gesundheit (Selbstpflege und Selbstpflegeplanung); – Altersprobleme, Leiden und Krankheit, abschiedlich leben, Sterbende begleiten; – Konzepte der Pflege und Handlungsmo-

*»abschiedlich leben«*

delle, Pflegeprozess und Pflegeplanung; – Biographie- und Erinnerungsarbeit, Validation, Leben mit Verwirrten; – ein Baustein dient der Integration, der Vertiefung und der Evaluation. In der Folge werden themenbezogene Nachfolgetage angeboten, die von den meisten Schwestern über Jahre regelmäßig und gern besucht werden.

Unser Anliegen ist die Sensibilisierung der Pflegenden für die Würde der alten Schwester in ihrer Einmaligkeit und Einzigartigkeit. Pflegende so zu stützen und zu begleiten, dass sie das Staunen nicht verlieren und nicht die Sicht auf das, was Menschen bis zuletzt brauchen: Gefühle ausdrücken zu können, gehört und ernst genommen zu werden, gebraucht zu werden.

Die Erfahrungen sind durchwegs positiv. Als große Bereicherung wird der Austausch mit Kursteilnehmerinnen aus den verschiedenen Orden und Gemeinschaften mit ihren jeweils unterschiedlichen Möglichkeiten und Grenzen gewertet (im laufenden Kurs sind Schwestern aus zehn Ordensgemeinschaften zusammen). Auch ich erachte dieses Miteinander als einmaliges Lernfeld, sowohl für die persönliche Horizonterweiterung wie für den Austausch praktischer

Erfahrungen. Die Schwestern begleiten sich gegenseitig und lernen voneinander. Kleine und größere Veränderungsmöglichkeiten werden gemeinsam diskutiert, es wächst Mut zum Wagnis und neue Freude am Dienst, auch gereifte Liebe zu den pflegebedürftigen Schwestern.

## Umgang mit dem Alter

● Das Thema ist, wie vor 15 Jahren, eine vorrangige und dringliche Aufgabe. Es ist dabei nicht nur das Älterwerden der einzelnen Schwester zu beachten, sondern auch die steigende Anzahl der Ordensmitglieder im vierten Lebensalter. Dazu kommt, dass die Vitalitätskurve vieler Orden selbst an diesem Punkt angelangt ist.

So gilt heute wie auch für die kommenden Jahre: Alles, was uns hilft, diese Situation auf eine fruchtbare Weise zu bewältigen, soll als Möglichkeit und Chance genutzt werden, und es gilt: »den Übergang zu gestalten, statt den Untergang zu verwalten« (Paul M. Zulehner). Was wir heute brauchen, ist eine Vision, die Zukunft meint und Hoffnung bewirkt, und wir brauchen die Solidarität der Ordensgemeinschaften mit- und untereinander. Dafür kann die gemeinsame Kurs-

*»Zuversicht, die aus der Verheißung lebt«*

erfahrung von Schwestern aus verschiedenen Orden so etwas wie Vorbildwirkung haben. Sicher ist es auch ein ressourcenorientierter Ansatz, was wir aber vor allem brauchen ist Leben und Lebendigkeit sowie die Zuversicht, die aus der Verheißung lebt, von der die Bibel spricht: »Siehe, ich mache alles neu« und »siehe, etwas Neues kann kommen«.

**Forschung und Dokumentation**

Vielfältige wissenschaftliche Erkenntnisse und Informationen zum Alter finden sich auf der Homepage des Forschungsinstituts Geragogik http:// www.FoGera.de

Das »Forschungsinstitut Geragogik (FoGera) – Unabhängiges Forschungsinstitut für Studien zu Alter und Lernen« hat sich auf folgende Aufgaben spezialisiert: eine auf konkrete Fragestellungen und Problemlagen abgestimmte Forschung, Theoriebildung und Lehre; Analyse und Dokumentation der Altersbildung; Praxisbegleitung und Beratung.

Annetraud Schütte

# Altern und Sterben in Würde

## *Palliative Care auch für schwer kranke und sterbende alte Menschen*

**Die Idee einer ganzheitlichen Pflege bis zuletzt darf nicht nur in Hospizen als Spezialeinrichtungen umgesetzt werden. Auch die Pflege in Altenpflegeheimen muss so gestaltet werden, dass Menschen in ihrer gewohnten Umgebung in Würde sterben können. Nötig ist die Implementierung der Hospizidee und palliativen Care in die Strukturen der Altenpflegeheime.**

● »Palliative Care ist eine Praxis und Theorie der Versorgung schwerkranker und sterbender Menschen. Wenn erkannt worden ist, dass eine Erkrankung nicht mehr kurativ behandelbar ist, richten sich alle Bemühungen eines koordinierten Versorgungssystems von Professionellen, Laien und Organisationen darauf, die Verbesserung der Lebensqualität und Linderung von Schmerzen zu erreichen. Der Tod wird weder beschleunigt noch dethematisiert. Palliative Care integriert psycho-soziale und spirituelle Aspekte in die Versorgung und bietet ein Unterstützungssystem an, um Bezugspersonen und Angehörigen zu helfen, mit der Situation von Abschied, Verlust und Trauer leben zu können.«[1]

Die Idee der Begleitung von Menschen auf ihrem letzten Lebensweg hat sich in den Anfängen an der Vorstellung der ganzheitlichen Pflege von Sterbenden vornehmlich in stationären Hospizen konkretisiert. Die Anstrengungen und Konzepte richteten sich lange Zeit darauf, eigene Einrichtungen wie Palliativstationen oder Hospize zu errichten, in denen sterbende Menschen die Pflege und Betreuung erhalten können, die ihnen ein menschenwürdiges Leben bis zuletzt ermöglichen.

Dabei fokussierte die Palliative Care aber häufig nur auf wenige Erkrankungen, wie Tumore und AIDS. Dabei ist es dringend notwendig, diese Fokussierung aufzuheben. Insbesondere die Ausdehnung des palliativmedizinischen und palliativpflegerischen Angebotes auf die größte Gruppe der schwer kranken und sterbenden Menschen – die Alten und Hochbetagten in unserer Gesellschaft – ist dabei von entscheidender Bedeutung. Denn zahlreiche Dokumentationen, nicht zuletzt der »Vierte Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland«, belegen die Misere unserer älteren Mitmenschen.

### Wie kam es dazu?

● Anfang bis Mitte der 80er-Jahre wurde verstärkt nach Finanzierungsmöglichkeiten für die

palliativmedizinische und palliativpflegerische Versorgung gesucht. Diese Entwicklung fand ihren vorläufigen Abschluss darin, dass mit Inkrafttreten der dritten Stufe der Gesundheitsreform ab Juli 1997 die Finanzierung von stationären Hospizen mit einem festgelegten Mindestbetrag zur Pflichtaufgabe der Krankenkassen

*»Pflichtaufgabe der Krankenkassen«*

wurde. Allerdings hielt man in den Rahmenrichtlinien der Krankenkassenverbände fest, dass eine Hospizfinanzierung durch die Krankenkassen für Alten- und Pflegeheime nicht in Frage kommt. Deshalb müssen dort die internen Möglichkeiten von Sterbebegleitung ausgeschöpft werden.

Parallel dazu wandelte sich die Gesundheitspolitik dahingehend, dass ein Abbau von stationären Gesundheitsleistungen angestrebt und ambulante Leistungen gefördert und bevorzugt wurden.

## Wer braucht palliative Angebote?

● Die Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin definiert, der »World Health Organisation« (WHO) folgend, Palliativmedizin »als Behandlung von Patienten mit einer nicht heilbaren, progredienten und weit fortgeschrittenen Erkrankung mit begrenzter Lebenserwartung, für die das Hauptziel der Begleitung die Lebensqualität ist.«

Die häufig zu findende konzeptionelle und faktische Begrenzung auf Krebs- und AIDS-Patienten grenzt jedoch die größte Gruppe schwer kranker und sterbender Menschen, die oft unter Schmerzen und anderen linderbaren Symptomen leiden, aus: die hochbetagten Menschen unserer Gesellschaft.

Dabei zeigt sich in allen westlich-industrialisierten Staaten für die »Orte des Sterbens« eine deutliche Tendenz: Der Sterbeort verlagert sich immer stärker in Institutionen. In Deutschland lebten 1999 über 13 Millionen Menschen, die älter als 65 Jahre waren, etwas zwei Millionen davon waren pflegebedürftig, und 28 % der Pflegebedürftigen lebten in Pflegeheimen. Zurzeit finden sich ungefähr 650 000 Pflegeplätze in Deutschland.[2] In den nächsten Jahren wird der Bedarf an Pflegeeinrichtungen erheblich steigen.

Da jedoch die Menschen auch in den Altenpflegeheimen in ihrer jeweils eigenen Umgebung zu Hause sind, erscheint es zunehmend wichtiger, sie bis zu ihrem Tode in ihrer gewohnten Umgebung zu belassen und dort zu begleiten.

Hochbetagte Menschen sind in der Regel multimorbid, sie haben oft nicht heilbare, progrediente Erkrankungen, eine begrenzte Lebenserwartung und den Wunsch, dass die verbleibende Zeit eine gute Zeit sein möge. Viele schwer pflegebedürftige alte Menschen in den Altenpflegeheimen sind zu schwach, zu verwirrt und zu dement, um sich mitzuteilen. Daneben tragen fast alle auch seelisches und soziales Leid, das die Belastbarkeit durch chronische Schmerzen weiter reduziert. Häufig werden die Schmerzen alter Menschen nicht richtig gedeutet oder gar übersehen. Daneben wird das Erkennen von Schmerzen vor allem durch körperliche und geistige Behinderungen erschwert. Probleme der

*»eine gute Zeit«*

Kommunikation, Gedächtnisschwäche, das Fehlen von Mimik und Körpersprache, Verwirrtheit und Demenz tragen häufig dazu bei, den Zustand zu verschleiern. Es muss in Zukunft verstärkt

darum gehen, die Achtung vor alten kranken Menschen und ihrem Leben bis zuletzt zu bewahren.

## Die Idee beleben

● In letzter Zeit werden geriatrische Einrichtungen immer deutlicher zu bedeutenden Trägern einer adäquaten Versorgung von schwerkranken und hochbetagten sterbenden Menschen. Gleichzeitig stellt sich ein enormer Organisationsentwicklungsbedarf ein. Vor allem die professionellen Mitarbeiter/innen in den Einrichtungen selbst müssen in die Entwicklungsprozesse einbezogen werden.

Bei der Verwirklichung der Hospizidee im Altenpflegeheim geht es nicht darum, mit erheblichen Investitionen die Schaffung von Hospizstationen zu fördern. Vielmehr sollte es das Ziel sein, die Hospizidee mehr und mehr in die normalen Strukturen und Abläufe bestehender Einrichtungen zu integrieren. Konkret bedeutet dies, einen besonderen Schutzraum, den Menschen in ihrem Sterbeprozess in der Regel brauchen, genau dort zu gewährleisten, wo sie leben. Und wo sie auch dann bleiben können, wenn sich ihre Bedürfnisse ändern.

Zwei Beispiele sollen diese Gedanken verdeutlichen: 1) Es kann in einer Einrichtung üblich sein, Bewohner/innen bis in die letzte Lebensphase zu einer gesonderten medizinischen oder pflegerischen Behandlung ins Krankenhaus zu verlegen. Wenn man den eventuellen

*»offen das nahe Sterben ansprechen«*

Wunsch dieser Bewohner/innen ernst nehmen will, trotzdem im Heim (also in ihrem Zuhause) bleiben zu können, dann impliziert dies auf der einen Seite, dass jemand mit ihnen offen das nahe Sterben und die veränderte Situation anspricht. Auf der anderen Seite ist die Einrichtung gehalten, entsprechende palliative und/oder finalpflegerische Hilfen bereitzuhalten. Diese sind nur dann wirksam, wenn sie vorher in die Struktur der Einrichtung und in die Abläufe der Pflegedienstleistungen eingeführt und integriert wurden. Das heißt, die Mitarbeiter/innen müssen sie kennen und anwenden können.

2) Die richtige Flüssigkeitszufuhr ist seit eh und je eine medizinische Streitfrage. Die korrekte ärztliche Anordnung, die notwendige Flüssigkeit intravenös zuzuführen, wenn eine orale oder (in Ausnahmefällen) subkutane Aufnahme nicht mehr möglich ist, ändert unter palliativpflegerischen Gesichtspunkten ihre Bedeutung, wenn der Prozess des Sterbens eingesetzt hat und die sterbende Person nicht ausdrücklich auf

*»Sicherheit vermitteln«*

intravenöser Zufuhr bestanden hat. Es ist erfahrungsgemäß für Pflegende schwer, jedoch unter Hospizgesichtspunkten richtig, das Unterlassen dieses Eingriffs (der allerdings mit einer Verlegung ins Krankenhaus verbunden wäre, wenn kein/e Mitarbeiter/in palliativ-pflegerisch qualifiziert und kein Palliativmediziner in die Versorgung integriert ist), auszuhalten und gleichzeitig den Angehörigen in dieser Hinsicht die Sicherheit zu vermitteln, dass im Sinne des Sterbenden dennoch alles getan wird, was ihm helfen kann.

In Fällen wie den beschriebenen müssen die Mitarbeitenden Unterstützung durch Hospizbeauftragte der Kirchen und Palliativmediziner erfahren. Zudem sollte eine von der Leitung verantwortete generelle Richtlinie für derartige Fragen die möglichen Unsicherheiten der Mitarbeiter/innen auffangen. Um möglichst viele Gesichtspunkte der betrieblichen Praxis zu

berücksichtigen, müssen die Pflege-Mitarbeiter/innen mit einbezogen werden, wenn es um die Konzeptionierung, Planung und Implementierung der Hospizidee in einer Altenpflegeeinrichtung geht.

## Die Ideen konkretisieren

● In der Senioreneinrichtung »Upladin« in Leverkusen hat man sich bereits darum gekümmert, die Hospizidee fest im Haus zu implementieren. Die Einrichtung besteht seit 1984 und bietet 280 Menschen die Möglichkeit, zwischen den Wohnformen »Altenheim« und »Altenwohnheim« zu wählen.

Anfang 1998 erarbeitet die Leitung des in Trägerschaft der CBT (Caritas-Betriebsführungs- und Trägergesellschaft mbH) stehenden katholischen Wohnhauses Upladin in Leverkusen mit der Ansprechstelle im Land Nordrhein-Westfalen zur Pflege Sterbender, Hospizarbeit und Angehörigenbegleitung (ALPHA Rheinland) ein umfassendes Konzept für die Implementierung der Hospizidee in die Organisation und den Alltag der Einrichtung.

Im Laufe der Jahre wurde deutlich, dass eine Implementierung der Hospizidee auch eine Reihe von Änderungen bedeutet und Auswirkungen auf das Gesamtkonzept der Einrichtung hat. Für die Verwirklichung der Hospizidee waren folgende Ansatzpunkte wesentlich:

- *Schaffung einer Koordinatorenstelle durch den Träger der Einrichtung:* Als erkennbar war, dass eine zeitintensive Koordination der Hospizarbeit notwendig wurde, musste eine hauptamtliche Stelle geschaffen werden. Die Bedingungen innerhalb der Senioreneinrichtung ließen es jedoch nur zu, einen Beschäftigungsumfang von vorerst 50 % und eine Beschäftigungsdauer von vorerst einem Jahr zu garantieren. Die Stelleninhaberin hatte im Rahmen dieses Aufgabenbereichs die Angehörigenbetreuung und die persönliche Begleitung der hauptamtlichen Mitarbeiter/innen zu leisten.
- *Fortbildung in Palliative Care und Schaffung von Kompetenzen:* Die Heimleitung entschied sich dafür, zwei kompetente Pflegefachkräfte nacheinander jeweils ein Jahr lang für Palliative Care zu qualifizieren. Neben der Schaffung von palliativ-pflegerischen Kompetenzen wurden gleichzeitig seelsorgerische und sozialarbeiterische Kompetenzen entwickelt, um den Implementierungsprozess zu konkretisieren. Mit den örtlichen ambulanten Hospizdiensten vereinbarte das Haus verbindliche Kooperationen, um auch aktive Hospizhelfer/innen in Anspruch nehmen oder auf etwaige Beratungen zurückgreifen zu können. Mit einer externen Referentin vereinbarte die Senioreneinrichtung bereits vor Beginn des Beratungsprojekts eine Reihe von Einzelveranstaltungen speziell für hauptamtliche Mitarbeiter/innen, an denen jeweils 12-15 Personen teilnehmen konnten. Die Veranstaltungen wurden vor Ort durchgeführt, die Teilnahme war freiwillig. Sie fanden tagsüber und während der

*»Schaffung von palliativ-pflegerischen Kompetenzen«*

Arbeitszeit statt. Es zeigte sich, dass durch ständige Fortbildung das Potenzial der Mitarbeiter/innen, den Arbeitsalltag im hospizlichen Sinne selbst zu organisieren, steigt.

Auch das »St. Josef-Stift« im westfälischen Emsdetten hat sich auf den Weg gemacht, Palliative Care in ihrer Einrichtung umzusetzen und kann in dieser Angelegenheit ebenfalls von positiven Erfahrungen berichten. Aus einem gesunden Selbstbewusstsein heraus, dass der Standard der Betreuung innerhalb der Einrichtung ohnehin schon sehr hoch sei, wurde ein Verände-

rungsprojekt zur Verbesserung der Bedingungen menschlichen Sterbens im St. Josef-Stift durchgeführt und dokumentiert. Eine umfassende, ganzheitliche Betreuung der Bewohner/innen durch das interprofessionelle Team ist mitunter auch durch die Sitz- und Nachtwachen intern Mitarbeitender gewährleistet, die nicht im Schichtdienst tätig sind (Verwaltung, Heimleitung, Pflegedienstleitung, sozialer Dienst, Seelsorge).

Praktische Erfahrungen mit der Implementierung der Hospizidee und Palliative Care haben außerdem unter anderem:

- *Diakonie in Düsseldorf:* Acht »Leben im Alter Zentren« mit stationären, teilstationären und ambulanten Angeboten als stadtteilnahe integrierte Betreuung und Versorgung hochbetagter Menschen befinden sich in der Trägerschaft der Diakonie.
- *Geriatriezentrum am Wienerwald:* Die Hospizstation ist die erste und einzige Hospizstation im Bereich des Wiener Krankenhausverbundes und mit derzeit 17 Betten die größte palliativmedizinische integrierte Einrichtung in Österreich.

## Euthanasie-Prophylaxe

- Zur Realisierung eines hospizlichen Sterbens in den stationären Einrichtungen der Kranken- und Altenhilfe gehört ein intimes Verständnis der Hospizlichkeit. Hospizliche Lebensbegleitung bis zuletzt ist Euthanasie-Prophylaxe und beinhaltet jene Wertschätzung, die Cicely Saunders (Begründerin der Hospizbewegung) so formulierte: »Du bist wichtig, weil du eben du bist. Du bist bis zum letzten Augenblick deines Lebens wichtig, und wir werden alles tun, damit du nicht nur in Frieden sterben, sondern auch leben kannst bis zuletzt.«

**Kontaktmöglichkeiten**
**zu den angeführten Institutionen:**

CBT Wohnhaus Upladin
Opladener Platz 8
D-51379 Leverkusen
Tel: 0049 (0) 2171/408-0; Fax: -701

Altenpflegeheim St. Josef-Stift
Am Markt 2-4
D-48282 Emsdetten
Tel: 0049 (0) 2572/14-0

Diakonie in Düsseldorf
Gemeindedienst der Evangelischen
Kirchengemeinden e. V.
Langerstraße 20a
D-40233 Düsseldorf
Tel: 0049 (0) 2 11/73 53-0; Fax: 200
E-Mail: post@diakonie-duesseldorf.de
http://www.diakonie-duesseldorf.de/sites/alter/begegnung.html

Geriatriezentrum am Wienerwald
Jagdschloßgasse 59, 1130 Wien
Tel: 0043 (0) 1/801 10-0; Fax: -3268
E-Mail: post@gzw.magwien.gv.at

Kontakte vermittelt auch die Autorin:
Annetraud Schütte: 0049 (0) 5404 – 956559

[1] Marina Kojer, »Was ist palliative Geriatrie?«, in: Andreas Heller/Katharina Heimerl/Stein Husebö, Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun, Freiburg im Breisgau 2000.
[2] Vierter Bericht zur Lage der älteren Menschen in der Bundesrepublik Deutschland: Risiken, Lebensqualität und Versorgung Hochaltriger – unter besonderer Berücksichtigung demenzieller Erkrankungen, Bonn 2002.

Franz Weber

# Heiligsprechung als vorrangige Option für die Armen

## *Zur Kanonisation des mexikanischen Indio Juan Diego*

**Am 31. Juli 2002 hat der Papst jenen Mexikaner heilig gesprochen, dem 1531 die Muttergottes von Guadalupe erschienen war. Dieser hierzulande vergleichsweise wenig beachtete Akt setzt politisch wie pastoral brisante Akzente.**

● Selbst für Spezialisten ist die Fülle der Selig- und Heiligsprechungen im Pontifikat des gegenwärtigen Papstes kaum noch übersehbar. Oft scheinen diese nur für ein bestimmtes Land und seine Ortskirchen oder für eine Ordensgemeinschaft bzw. geistliche Bewegung von nachhaltiger spiritueller Bedeutung oder pastoraler Wirkkraft zu sein. Dennoch sind sie zugleich auch immer Maßnahmen der Gesamtkirche, die bei näherem Hinsehen – trotz der Befolgung allgemein gültiger kirchlicher Richtlinien für solche Verfahren[1] – doch an sehr verschiedenen und oft gegensätzlichen theologisch-ekklesiologisch-spirituellen Kriterien »Maß nehmen«.

Selig- und Heiligsprechungen sagen wahrscheinlich vielen – auch gläubigen – Menschen wenig oder gar nichts. Für andere sprechen sie durch die Auswahl der Selig- oder Heiliggesprochenen eine je eigene Sprache. Jedenfalls setzen sie ganz verschiedene Maßstäbe, die innerhalb und außerhalb der Kirche sehr entgegengesetzte Reaktionen hervorrufen. Sie verdienen deshalb, aber auch aus grundsätzlichen Erwägungen eine weiterführende theologische Auseinandersetzung und vor allem dort eine besondere pastorale Beachtung, wo sie durch ihre Breitenwirkung auch auf aktuelle gesellschaftliche Problemfelder aufmerksam machen.

### Nachhaltig gesellschaftspolitisch

● An der Heiligsprechung des mexikanischen Indio Juan Diego am 31. Juli 2002 haben sich hierzulande natürlich nicht jene heftigen Diskussionen entzündet wie an der nur zwei Monate später erfolgten Kanonisation des Gründers des Opus Dei[2] oder vorher an der von Pius IX. Die sozialpolitische Bedeutung dieses im Rahmen des jüngsten Papstbesuches in Mexiko zum beeindruckenden Medienereignis gewordenen religiös-kirchlichen Events wurde vereinzelt aber auch in der Presse des deutschsprachigen Raumes durchaus erkannt und sachgerecht gewürdigt.[3] Im Fall des Indioheiligen wurde tatsächlich ein ganz anderer, ja vielleicht sogar ein Gegenakzent gesetzt, der zumindest im mexikanisch-lateinamerikanischen Kontext eine weitaus größere Breiten- und Tiefenwirkung erzielte als viele andere Heiligsprechungen der

jüngsten Zeit. Aus lateinamerikanischer Sicht hat ein solches Ereignis eine kaum überschätzbare pastorale Bedeutung und eine kirchlich-gesellschaftliche »Nachhaltigkeit«, die in der vielschichtigen Symbolträchtigkeit dieser Gestalt und ihres historisch-kulturellen Umfeldes begründet liegt.

Es geht hier nicht um einen Vergleich sehr gegensätzlicher »Heiligengestalten« und der ihnen zu Grunde liegenden kontrastierenden Kirchen- und Heiligenbilder, sondern um den Nachweis, dass auch eine Heiligsprechung ein prophetisches Zeichen setzen kann, das Ausdruck einer klaren gesellschaftspolitischen Positionierung ist – theologisch gesprochen: einer Option

*»ein prophetisches Zeichen setzen«*

für die Armen. Um diese in der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Medellín (1968) grundgelegte und in Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) erneuerte »klare und prophetische vorrangige und solidarische Option für die Armen«[4] war besonders in Lateinamerika unter vielen Spannungen und Konflikten innerhalb und außerhalb der Kirche immer wieder hart gerungen worden, bis ihr Johannes Paul II. in seinen Sozialenzykliken zu einem lehramtlichen Fundament verhalf und an ihrer Verbindlichkeit für alle Gläubigen keinen Zweifel mehr ließ.[5]

Der Papst meint damit ja bekanntlich mehr als nur ein wenig Mitleid und Barmherzigkeit gegenüber den Armen. Eine Option für die Armen als pastorale Grundentscheidung impliziert für die Kirche einen Einsatz für die Veränderung »verfestigter Machtstrukturen«, in der es vor allem auch darum geht, »ganzen Völkern den Zugang in den Kreis der wirtschaftlichen und menschlichen Entwicklung zu eröffnen, von dem sie ausgeschlossen oder ausgegrenzt sind«.[6]

## (K)ein Platz für die Indigenas

● Zu diesen ausgegrenzten Völkern der Erde, denen Selbstbestimmung und Menschenwürde weithin bis heute versagt blieben, zählen ohne Zweifel die vielen indianischen Völker. Sie haben schon lange vor der Conquista in einer für uns kaum mehr rekonstruierbaren kulturellen und religiösen Vielfalt den amerikanischen Kontinent bevölkert. Seit Beginn der Neuzeit wurden sie dann entweder ausgerottet, Schritt für Schritt dezimiert oder tief greifenden kulturell-religiösen Verschmelzungsprozessen unterworfen, die nach dem Willen der Kolonialherren und mit dem Ziel einer leichteren Missionierung eine neue christenheitliche Gesellschaft schaffen sollten, in der die Rollen zwischen Herren und Beherrschten von Anfang an klar verteilt waren.

Es grenzt an ein historisches Wunder, dass trotz vieler Formen von Unterdrückung und Marginalisierung zahlreiche Ethnien bis heute »am Leben geblieben« sind und sich gesellschaftspolitisch immer stärker zu Wort melden. Sie tun das besonders in Ländern wie Mexiko, Guatemala, Ecuador, Peru und Chile, in denen sie noch einen beachtlichen Anteil der Bevölke-

*»Sie melden sich in die Geschichte zurück.«*

rung stellen, aber auch dort, wo sie – wie z.B. in Brasilien – zu einer verschwindenden Minderheit geworden sind. Man könnte auch sagen: Sie melden sich in die Geschichte des jeweiligen Landes zurück, aus der man sie mit subtiler oder offener Gewalt verdrängen wollte. Trotz aller Fremdbestimmung verstehen sich die Indigenas Süd- und Mittelamerikas heute wieder verstärkt als Subjekte ihrer eigenen Geschichte und als Träger ihrer Kulturen.

Man sollte sich aber trotz gegenteiliger Beteuerungen in der nationalen und internationalen Politik keinerlei Illusionen über deren tatsächliche gesellschaftliche Stellung machen: Ein Mainstream im vorherrschenden neoliberal geprägten öffentlichen Bewusstsein betrachtet die Indigenas als Hindernis für die Zivilisation und die wirtschaftliche Entwicklung, als eine Art historisch-ethnischen »Restmüll«, dessen allmähliche »Entsorgung« einigen Regierungen freilich großes Kopfzerbrechen bereitet.

Die Indigenas wollen nämlich leben, tatsächlich weiterleben und überleben. Deshalb fordern sie Lebensräume für sich und ihre Kinder. Sie wollen nicht als historisch-anthropologische

*»als eine Art historisch-ethnischen ›Restmüll‹ betrachtet«*

Restbestände nationale Museen bevölkern, sondern ihr eigenes Land, dessen Eigentümer sie seit alter Zeit waren. Sie haben die Lust verloren, mit ihren Tänzen in Reservaten neugierige Touristen zu unterhalten und bei nationalen Anlässen als Beweis für die angeblich so humane Minderheitenpolitik der Regierungen aufzutreten.

Menschen, die von ihren Landsleuten im Grunde genommen als überflüssig betrachtet werden, sind jedoch nicht nur in den Augen Gottes, sondern auch für die Gesellschaft eines Landes »wert-voll« und lebensnotwendig. Auch und gerade sie haben, wie der Papst in seiner Predigt unterstrich, eine Aufgabe zum Aufbau »eines besseren, gerechteren und solidarischeren Mexiko«. Er forderte dazu auf, »die Ureinwohner in ihren berechtigten Ansprüchen zu unterstützen, indem die wahren Werte jeder ethnischen Gruppe geachtet und verteidigt werden. Mexiko braucht seine Ureinwohner, und die Ureinwohner brauchen Mexiko«[7].

## Gewissensbiss

● Man mag solche Sätze, in denen in der deutschen Übersetzung mit dem Wort »Ureinwohner« bei weitem nicht der kulturell-politische Sinngehalt des Wortes »Indigena« getroffen ist, mit Recht als übervorsichtig diplomatisch formuliert empfinden: Der Sache nach enthalten sie jedoch für Politik, Gesellschaft und Kirche eine sehr klare Botschaft. Johannes Paul II. hat hier verbal-medial im religiösen Kontext eines Gottesdienstes nicht nur einen neuen Indioheiligen zur »Ehre der Altäre erhoben« und ihn auf die Fernsehschirme gebracht, sondern in ihm und durch ihn auch all jene, die eigentlich nach »vorherrschender Meinung« längst von der Bildfläche der Geschichte verschwunden sein sollten. Er hat sich damit zur Stimme derer gemacht, die keine Stimme haben, die man auch kirchlich Jahrhunderte lang zum Schweigen gebracht hatte und deren Stimme heute in der mexikanischen Gesellschaft gar nicht gerne gehört wird, weil sie nicht nur an Jahrhunderte unaufgearbeiteter Schuldgeschichte erinnert, sondern auch an ein politisch nicht in Angriff genommenes Gegenwartsproblem.

Denn was sich in Mexiko seit dem Beginn des Indianeraufstandes im Jahre 1994 in Chiapas, dem südlichsten und ärmsten Bundesland Mexikos, abspielte, war nicht nur ein blutiges Gemisch von Krieg, Verhandlungen, Friedensplänen, gegenseitigen Schuldzuweisungen und paramilitärischen Aktionen und Repressionen. Hier haben wir es auch mit einem Stück schwer durchschaubarer Kirchenpolitik zu tun. Da gab es ja bekanntlich nicht nur den jahrzehntelangen, durch und durch glaubwürdigen Einsatz von Bischof Samuel Ruiz für die Indigenas und seine unbestrittene Vermittlerrolle im Friedensprozess sowie die Bemühungen seines Nachfolgers Raúl Vera, der die pastorale Linie seines Vor-

gängers wider Erwarten entschlossen fortführte. Da kamen leider auch eine Reihe zweifelhafter Verhaltensweisen von Teilen der Hierarchie ins Spiel. Da führten u.a. gehässig-unqualifizierte Angriffe gegen Samuel Ruiz, die aus den eigenen Reihen kamen, zu großen Spannungen innerhalb der Bischofskonferenz, die dem Einsatz der Kirche für die Indigenas viel von ihrer Glaubwürdigkeit nahmen.[8] Es waren falsche Signale, denen z.T. auch pastoral verhängnisvolle Maßnahmen folgten.

Im Kontext einer neoliberalen Regierungspolitik, in der das Eintreten für Menschenrechte oder die gezielte Förderung von Minderheiten gewiss nicht als Priorität gilt, muss diese religiös-symbolisch äußerst breitenwirksame Wertschätzung eines Indio in Form einer Heiligsprechung durch den Papst, der gerade in Mexiko zweifellos eine überaus große moralische Autorität hat, als klare Parteinahme für die indigenen Völker gewertet werden.

Johannes Paul II. hat damit, wie in der Neuen Zürcher Zeitung zu lesen war, nicht nur »eine Lanze für die Indios gebrochen«, sondern auch der Kirche in Mexiko und einer Mehrheit in Hierarchie und Klerus einen klaren »Wink mit dem Zaunpfahl« gegeben. Viele in der mexikani-

*»pastoral vernachlässigt«*

schen Kirche, die sich seit Jahren in zahlreichen Initiativen auf der Seite der indigenen Bewegungen einsetzen, hegen nun die Hoffnung, dass die Stellungnahme des Papstes doch auch so etwas wie einen heilsamen »Gewissensbiss« innerhalb der mexikanischen Kirche bewirkt hat. Denn diese Kirche konnte bislang schon allein deshalb nicht einstimmig eine glaubwürdige Rechtsanwältin der Indigenas sein, weil diese in vielen Diözesen nicht nur gesellschaftlich, sondern leider auch kirchlich immer noch am Rande stehen und – was die Begleitung ihrer Gemeinden durch den Klerus angeht – auch pastoral vernachlässigt werden.

## Wiederentdeckung indigener Identität

● Wer für die Indigenas in Lateinamerika eine Integration in die nationale Zivilgesellschaft fordert, muss sich der Ambivalenz dieser »Einverleibung« bewusst sein: Sie kann auch einen todbringenden kulturell-religiösen Identitätsverlust bedeuten. Die von NGOs und vor allem von Anthropologinnen und Anthropologen, aber auch von Theologinnen und Theologen einiger christlicher Kirchen begleiteten indigenen Bewegungen haben in den letzten Jahrzehnten ihren eigenen Volksangehörigen in zunehmendem Maß bewusst gemacht, dass nicht das überstürzte Eintauchen in die Fluten der globalen Konsumgesellschaft, sondern nur die Wiederentdeckung der eigenen kulturell-religiösen Ursprünge – das »Trinken aus den eigenen Quellen«, wie Gustavo Gutiérrez sagen würde[9] – eine reale Überlebenschance bieten. Der Vorwurf an die Kirche, die Missionierung habe die Völker von ihren eigenen religiösen Wurzeln abgeschnitten und sie der eigenen Kultur und Lebenswelt beraubt, besteht ja zu Recht, hat aber in letzter Zeit zweifellos auch bewirkt, dass man sich heute in vielen lateinamerikanischen Ortskirchen verstärkt um eine »inkulturierte Evangelisierung« (Santo Domingo 1992) bemüht.

In seiner Predigt im Gottesdienst der Heiligsprechung hat Johannes Paul II. die Treue des Indioheiligen zu seinen kulturellen Ursprüngen herausgestrichen: »Juan Diego nahm« – so stellte der Papst fest – »die christliche Botschaft an, ohne dabei seine Identität als Ureinwohner aufzugeben [...] Auf diese Weise erleichterte er die

fruchtbringende Begegnung zwischen zwei Welten und wurde zu einem Protagonisten der neuen mexikanischen Identität.«[10]

In einer solchen harmonisierenden Interpretation der Christianisierung, mit der der Eindruck erweckt wird, es habe sich dabei jeweils um eine durchwegs friedliche Begegnung zwischen zwei Kulturen gehandelt, wird zwar die todbringende, zerstörerische Seite der Conquista, an deren Grausamkeit die Quellen gerade im Fall von Mexiko keinerlei Zweifel lassen, verschwiegen. Der Papst hebt aber zu Recht die Rolle der Kirche und ihrer Symbolwelt hervor, die in der Vermischung mit den indianischen Traditionen tatsächlich zu einer neuen »inkulturierten« Form von Volksreligiosität geführt hat.

Immerhin haben sich Kirche und Theologie in letzter Zeit in Lateinamerika zum Teil sehr intensiv auch für die Rechte der indigenen Völker einzusetzen begonnen und ein neues anthropologisch-pastoral-theologisches Gespür für deren Traditionen entwickelt. In der Schlussbotschaft des 4. Lateinamerikanischen Treffens der »Teologia India« in Asunción / Paraguay, an dem 200 Vertreterinnen und Vertreter von 45 verschiedenen Ethnien Mittel- und Lateinamerikas, sowie Repräsentanten des Lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) und des (katholischen) Lateinamerikanischen Bischofsrates teilgenommen hatten, wird den Kirchen von den Indigenas ein gutes Zeugnis ausgestellt: »Wir erkennen voll Dankbarkeit diejenigen an, die uns in Treue zu ihrem Glauben und zum Wohl ihrer Kirchen auf unserem Weg [...] solidarisch begleitet haben.«[11]

Ob die auf diesem Kongress anwesenden katholischen Bischöfe tatsächlich im Namen all ihrer Kollegen im Bischofsamt sprechen konnten, als sie sich gegenüber den Indigenas verpflichteten, sie »solidarisch und großherzig [...] zu begleiten und sich dafür einzusetzen, dass diese ihren Platz in der Gesellschaft und in der Kirche einnehmen können«[12], muss bei einem realistischen Blick auf die gegenwärtige Zusammensetzung der verschiedenen nationalen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen und deren Halbherzigkeit in der Umsetzung klarer Optionen wenigstens zum Teil bezweifelt werden. Insofern war die Heiligsprechung des Juan Diego auch innerkirchlich ein dringend notwendiges Signal und ein deutlicher »Vermerk«, den der Papst den Ortskirchen und ihren Hirten in das pastorale Stammbuch geschrieben hat. Wenn de-

*»deutlicher ›Vermerk‹ ins pastorale Stammbuch«*

ren Gehorsam gegenüber der Soziallehre des obersten Hirten in brennenden Überlebensfragen der Armen in Lateinamerika nämlich auch immer so klar wäre wie in Fragen des Glaubens und der Disziplin, dann würde die Kirche dort noch mehr an Glaubwürdigkeit gewinnen und könnte vielen, die am Rande oder draußen stehen, im wahrsten Sinn des Wortes das Leben retten. Denn die soziale Botschaft des Evangeliums ist nach eindeutiger Auffassung der päpstlichen Soziallehre keine Theorie, sondern muss »als eine Grundlage und eine Motivierung zum Handeln angesehen werden«,[13] das keinen Aufschub duldet, weil die Forderung nach den Grundrechten der Indigenas eine »Frage auf Leben und Tod« ist.

## Repräsentant der Besiegten und Geringsten

● Wer aber war dieser Juan Diego »Cuauhtlatoatzin«, wie er mit seinem indianischen Namen hieß? Ist er nur die fromme Erfindung der ersten Generationen von Missionierten, Ergebnis einer durchaus beachtlichen, aber historisch nicht

nachweisbaren »Inkulturationsleistung« des mexikanischen Christentums? Eben doch nur ein Mythos, der nun in einer Heiligsprechung vom Papst gezielt interpretiert und an Gesellschaft und Kirche adressiert wurde, um die Regierung zu einer neuen Indianerpolitik aufzufordern und der Kirchenleitung vorsichtig, aber doch bestimmt ein anderes pastorales Verhalten gegenüber den Indigenas und ein klares Eintreten für deren Menschenrechte abzuverlangen? Der Streit um die historische Existenz des neuen Heiligen, der vor der Kanonisation (wieder einmal) unter Theologen und Intellektuellen entbrannte, ging an Millionen von Mexikanern und Lateinamerikanern nahezu unbeachtet vorüber.

Jedenfalls sind die historischen Quellen, auf deren Basis sich wenigstens die Entstehungs- und Traditionsgeschichte von Guadalupe, des größten Wallfahrtsortes der Welt, gut rekonstruieren lässt, wissenschaftlich genauestens erforscht.[14] Der texanische Befreiungstheologe Virgil Elizondo bezeichnet diese Geschichte als »Evangelium für eine neue Welt«.[15] Leonardo Boff spricht diesbezüglich von einer »befreienden Methode der [...] Mutter Gottes«[16] und erinnert an den

*» befreiende Methode der Mutter Gottes «*

tragischen historischen Kontext, auf dessen Hintergrund die Geschichte der Erscheinung der Mutter Gottes an Juan Diego gesehen werden muss. 1521 hatte Hernán Cortes – nach dem Bericht des spanischen Augenzeugen Dias de Castillo – mit unvorstellbarer Grausamkeit Tenochtitlan erobert und dem Reiche der Azteken ein blutiges Ende bereitet.[17] Die kulturell-religiöse Katastrophe spiegelt sich in den Wechselreden der Franziskanermissionare mit den aztekischen Weisen wider, von denen Bernardino de Sahagun eine ergreifende »Totenklage« überliefert hat, in der es unter anderem heißt: »Wir (sind) Untertanen, wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich, wohlan, lasst uns denn sterben [...] Sind doch die Götter auch gestorben.«[18]

Nur zehn Jahre nach dem Untergang der alten Religion beginnt 1531 mit der Erscheinung der Mutter Gottes auf dem Berg Tepeyac, wo zuvor ein aztekisches Heiligtum der Tonantzin, der »ehrwürdigen Mutter«, gestanden war, sozusagen die Geschichte einer »neuen Religion«. Diese bediente sich ganz offensichtlich der kulturell-religiösen Symbole der alten Religion und richtete sich zunächst nicht an die neuen Herrscher, sondern an die Unterworfenen und Beherrsch-

*» Symbole der alten Religion «*

ten. Denn Maria erscheint nicht dem spanischen Bischof, der sich erst durch ein Wunder von seinem Unglauben bekehren lässt, sondern dem Indio und Katechismusschüler Juan Diego. Sie verständigt sich mit ihm nicht auf Spanisch, sondern in Nahuatl.[19] Sie spricht ihn immer wieder liebevoll als »Geringstes meiner Kinder« an und nennt ihn zärtlich »Juantzin«, was eine Koseform darstellt und dabei vor allem Ehrerbietung und Achtung ausdrückt.[20]

Achtung vor der Menschenwürde rechtloser Opfer einer goldgierigen und Menschen verachtenden Eroberung und gewalttätigen Missionierung, Übernahme gewaltloser religiöser Symbolwelten, Indienstnahme eines Indio als Träger christlicher Botschaft und Subjekt der Evangelisierung, Manifestation des Gottes der Christen, den grausame männliche Eroberer mitgebracht hatten, im liebevollen Antlitz einer Frau, die als Einladung zur Begegnung der Kulturen das Gesicht einer Mestizin hat: Die Erscheinungsgeschichte von Guadalupe und die Botschaft an den Indio Juan Diego könnte kaum hintergründiger und kontrastreicher sein. Sie entzieht sich

letztlich jedem historisch-wissenschaftlichen Zugriff, ist aber für viele Generationen gläubiger Menschen ein sprechendes Zeichen für zentrale Inhalte der christlichen Botschaft und einer »alternativen« Glaubenspraxis geworden.

Die Heiligsprechung vom 31. Juli 2002 hat dieser – in der mexikanischen Volksreligiosität bereits vorgegebenen – vielschichtigen Zeichenhaftigkeit eine neue gesellschaftspolitische und pastorale Brisanz verliehen. Leichter als bei anderen Selig- oder Heiligsprechungen aus jüngster Zeit kann in diesem Fall ohne Zweifel an biblisch-theologischen Kriterien Maß genommen werden. Denn der Gott, der uns in der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments und im Gottesbild, das Jesus von Nazaret verkörpert, begegnet, hatte schon immer eine »vorrangige Option für die Armen«. Er ist, war und bleibt ein Gott, der – wie bei Maria – auf die Niedrigkeit von Menschen schaut, die Niedrigen erhöht und die Mächtigen von ihren Thronen stürzt (vgl. Lk 2,48.52).

**Informationen zum Heiligen Juan Diego im Internet**

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020731_canonization-mexico_ge.html
Hier findet sich die deutsche Übersetzung der Predigt von Johannes Paul II. zur Heiligsprechung von Juan Diego.

http://www.heiligenlexikon.de/index.htm?BiographienJ/Juan_Diego.html
Kurzinformation über den Heiligen.

http://www.ewtn.com/saints/JuanDiego/index.htm
Hier ist auf englisch neben der Biographie u.a. auch der Text der Erscheinungserzählung nachzulesen.

[1] A. Mette, Kanonisationsverfahren. Zur Praxis der Selig- und Heiligsprechung, in: DIAKONIA 31 (2000) 95-101; vgl. W. Beinert, Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?, in: StdZ 127 (2002) 671-684.

[2] Vgl. D. Wiederkehr, Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik. Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung, in: DIAKONIA 33 (2002) 413-418.

[3] Der Papst bricht eine Lanze für die Indios. Entspanntes Verhältnis zwischen Mexiko und dem Vatikan, in: Neue Zürcher Zeitung, 02.08.2002, 18; M. Harmer, Sohn der Virgén, in: Furche 30/25. Juli 2002, 5.

[4] Schlussdokument der 3. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, n. 1134.

[5] Vgl. Johannes Paul II., »Sollicitudo rei socialis«, nn. 42f.

[6] Ders., »Centesimus annus«, n. 58.

[7] Deutscher Text der Predigt des Papstes siehe Infokasten.

[8] Vgl. dazu S. Herbst, »Nie mehr ein Mexiko ohne uns!« Der Aufstand der indigenen Völker und die Vermittlungsbemühungen der katholischen Kirche, in: JM 5/2001, 14-19.

[9] Vgl. G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München 1986.

[10] Anm. 7, n. 4.

[11] T. Schreijäck, »Auf der Suche nach der Erde ohne Leid«. IV. Lateinamerikanischer Kongress zur »Teología India« in Asunción / Paraguay, in: Orientierung 66 (2002) 190-193, hier 190.

[12] Ebd. 192.

[13] Johannes Paul II., Enzyklika »Centesimus annus«, n. 57.

[14] Vgl. dazu u.a. R. Nebel, Santa Maria Tonantzin. Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko, Immensee 1992.

[15] V. Elizondo, Unsere liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt, Luzern 1999.

[16] L. Boff, Gott kommt früher als der Missionar, Düsseldorf 1991, 119-142.

[17] Vgl. Geschichte der Eroberung Mexikos. Von Bernal Dias del Castillo, Frankfurt am Main 1988.

[18] Zitiert nach: M. Delgado, Gott in Lateinamerika, Düsseldorf 1991, 81.

[19] Vgl. Boff, Gott kommt früher als der Missionar, 137-139.

[20] Der deutsche Text der Erscheinungserzählung, die nach ihren Anfangsworten »Nican Mopohua« (= So wird erzählt) genannt wird, findet sich bei R. Nebel, Anm. 14, 136-150.

Ferdinand Kerstiens

# Wie gehen wir miteinander um?

## *Konflikte zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen*

**Streitfälle zwischen den Hauptamtlichen in der Pastoral enden oft mit der Versetzung der beteiligten Laien und verweisen damit auf einen ungenügenden Umgang mit Konflikten im kirchlichen Personal. Eine engagierte Problemanzeige.**

● Die folgende Analyse und Stellungnahme ist sehr persönlich gefärbt, aber sie spricht Probleme allgemeiner Art an, die die pastorale Arbeit in den Gemeinden betreffen. Während meiner 25-jährigen Tätigkeit als Pfarrer in Marl habe ich acht Mal erlebt, dass Konflikte zwischen PastoralreferentInnen und Pfarrern dadurch seitens der Diözesanleitung »gelöst« wurden, dass die PastoralreferentInnen versetzt wurden. Das hat mich zu einem Brief an die Diözesanleitung und an verschiedene Gremien veranlasst, der zu heftigen Diskussionen führte.

Bei diesem Brief ging es nicht um persönliche Vorwürfe gegen irgendwen, sondern um die strukturellen Probleme, die im Hintergrund solcher Konflikte stehen. Ich habe meine Anfragen bewusst unterhalb der grundsätzlichen Fragen nach dem Amt in der Kirche und der Gemeindeleitung formuliert, da ich der Meinung bin, dass auch im Rahmen der zur Zeit herrschenden Ämtertheologie ein anderes Umgehen mit solchen Konflikten möglich und nötig ist. Reaktionen auf meinen Brief aus anderen Dekanaten bzw. aus anderen Diözesen zeigen mir, dass meine Beobachtungen keine Einzelfälle sind. Die Redaktion der DIAKONIA hat mich gebeten, darüber zu berichten.

### Gleichbleibendes Schema

● Alle »Fälle« zeigen das gleiche Schema (mit geringen Unterschieden): Der Pfarrer weigert sich, mit dem/r Pastoralreferenten/in weiter zusammen zu arbeiten, und dann wird der strukturell schwächere Teil versetzt. Die Gemeinden und ihre verantwortlichen Gremien werden nicht gefragt, nur nachträglich informiert. Die gute Arbeit der/des Pastoralreferentin/en in der Gemeinde bzw. im Krankenhaus spielt überhaupt keine Rolle.

Durch diese »Streit-Regelungen« wird der Beruf des/r Pastoralreferenten/in kaputtgemacht. Ich kann ja keinem (beruflich, theologisch, menschlich) qualifizierten Menschen mehr anraten, diesen Beruf zu ergreifen. Ich muss ihm/ihr zugleich immer klar machen, worauf er/sie sich einlässt: der/die Schwächere zu sein, zu dessen/deren Lasten im Zweifelsfall alle möglichen Konflikte ausgetragen werden.

Wenn ich von Verantwortlichen in unserer Diözese höre, dass sich nicht mehr genügend qualifizierte BewerberInnen für diesen Beruf melden, dann ist hier sicher eine wichtige Ursache dafür. Daran scheint mir aber keiner in der Diözesanleitung zu denken. Das ist kurzsichtig

*»kurzsichtig und verhängnisvoll«*

und verhängnisvoll für alle kirchlichen Dienste. Wenn ich dann das offizielle Heft zur Berufungspastoral in Deutschland bekomme, in dem diese Konflikte und Fragen keine Erwähnung finden, empfinde ich das nur als Zeichen der Blindheit und des Zynismus gegenüber den umworbenen Menschen. Die »heile Welt«, wie sie in diesem Heft dargestellt wird, gibt es de facto vielfach nicht.

Die (bewusste oder unbewusste) Folge dieser Blindheit: Man wird bei der Auswahl und der Ausbildung der PastoralreferentInnen die Typen

*»immer noch klerikale Einzelkämpfer«*

bevorzugen, die angepasst und schwach sind, da sie später am wenigsten Komplikationen erwarten lassen. Eine verhängnisvolle Entwicklung!

Eine entgegengesetzte Entwicklung ist für die Priesterausbildung festzustellen: Im letzten Jahr wurde in unserer Diözese ein Kandidat zum Priester geweiht, der in unserer Kirchenzeitung schrieb, dass er zum »Hauptdarsteller« geweiht werde und dazu »adsum« sage. Das ist ja nur die Spitze des Eisbergs. Andere Selbstdarstellungen zeigen ein ähnliches Selbstverständnis. Ein »Hauptdarsteller« degradiert natürlich alle anderen zu »Nebendarstellern«. Abgesehen von der theologischen Absurdität einer solchen Aussage (in den Leibgleichnissen hat Jesus als das Haupt eben keine »Darsteller«, sondern nur »Glieder«) zeigt sich hier ein verhängnisvoller Trend, der eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den PastoralreferentInnen und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen sehr gefährdet oder ganz unmöglich macht. Ich habe den Eindruck, dass in der Priesterausbildung immer noch der klerikale Einzelkämpfer im Vordergrund steht und dahinter die Befähigung zur Teamarbeit im Hintergrund verschwindet.

Das führt zu einer Engführung: In Streitfällen wird schnell den PastoralreferentInnen vorgeworfen, sie hätten offenbar Autoritätsprobleme, ohne zu fragen, ob nicht der beteiligte Pfarrer ein Autoritätsproblem hat, nämlich ein falsches klerikales Selbstverständnis, wenn er beansprucht, einfach das letzte Wort zu haben, ohne im Team oder im größeren Kreis der Beteiligten vernünftige Verständigungen und Kompromisse zu suchen.

Ich habe vor vielen Jahren schon bei einem Gespräch über den Priesternachwuchs in unserem Priesterrat gesagt, dass »ich den Eindruck habe, dass die gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen vor allem solche Leute anziehen, die wegen einer fehlenden menschlichen Reife ein besonders klerikales Selbstverständnis suchen«. Damals bin ich zunächst beschimpft worden, ich beleidige den Theologennachwuchs, bis dann der damalige Regens sagte: »Der Ferdi hat Recht. Wir haben schon auf der Regentenkonferenz darüber gesprochen und wissen nicht, wie wir damit umgehen sollen.« Wohin führt diese Entwicklung?

## Konfliktunfähig?

● Ich habe den Eindruck, dass viele junge Pfarrer – aber nicht nur die – konfliktunfähig sind, schwer mit selbstbewussten, qualifizierten Menschen umgehen können, die anderer Meinung

sind als sie. Diese Priester sehen andere Meinungen unter den (haupt- oder ehrenamtlichen) MitarbeiterInnen in der Gemeinde sehr schnell als Bedrohung ihrer Position an, als persönliche Beleidigung, als »dogmatische«, nicht als menschliche Frage. Das zerstört die vielfach geforderte Mitarbeit der leider nur so genannt »mündigen« Laien, die ja auch bei der Lösung von Konflikten zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen nicht gefragt werden.

In der Kirche und in den Gemeinden geht es nicht darum, Konflikte generell zu vermeiden. Sie müssen manchmal sein, denn sie stellen vorhandene Praktiken in Frage und können zu neuen Ufern führen. Aber die Kernfrage ist: Wie gehen wir mit Konflikten um? Spielen da die Weisungen Jesu (»Unter euch soll es nicht so sein!« Mt 20,26) und die Erkenntnisse der modernen Konfliktforschung überhaupt eine Rolle? Wie steht es um die Versöhnungsbereitschaft der Kirchenleitung, der Priester, des kirchlichen Amtes, der PastoralreferentInnen? Im Ernstfall scheint mir immer noch eine alte dogmatische »Klärung« alle biblischen und menschlichen Erkenntnisse beiseite zu drängen.

Manchmal scheint mir auch Neid bei den Pfarrern mitzuspielen, die sehen, wie ein/e junge/r Pastoralreferent/in bei den Menschen besser »ankommt« als sie selbst, oder die erkennen,

*»Auch Neid scheint im Spiel zu sein.«*

dass der/die Mitarbeiter/in theologisch und pädagogisch besser ausgebildet ist, als sie es sind. Psychologische Gründe können eine Rolle spielen, die Geschlechterfrage, auch der Generationenkonflikt – inzwischen manchmal so, dass ein junger Pfarrer auf eine/n lang gediente/n und in der Gemeinde sehr angesehene/n pastorale/n Mitarbeiter/in trifft.

Mir geht es dabei nicht darum, alle Konflikte nur den Pfarrern anzulasten. Sicher sind oft beide Seiten daran beteiligt. Auch PastoralreferentInnen können durch ihre Person, ihre Arbeit, ihren Umgang mit den Menschen, ihre theologischen und kirchlichen Einseitigkeiten genauso wie die Pfarrer Grund für Konflikte bieten. Deswegen bedarf es gründlicher Gespräche mit beiden Seiten, um die Ursachen für die Konflikte zu finden und zu bearbeiten, auch um künftige Konflikte – eventuell an neuen Einsatzorten – zu vermeiden.

## Konfliktregelungen

- Wir haben in vielen Diözesen inzwischen ein großes Potenzial von ausgebildeten Supervisoren. Aber die Konflikte werden nach wie vor »hierarchisch« »gelöst«. Man will die Konflikte von heute mit den Methoden von gestern regeln. Das führt nur tiefer in die Krise. Ich verstehe nicht, dass die Position der Pfarrer: »Mit dem/der kann ich nicht weiter zusammenarbeiten!« nicht hinterfragt wird, dass seitens der Diözesanleitung nicht andere Konfliktregelungen vorgeschaltet werden, sondern einfach das Machtwort des Pfarrers das letzte Wort hat. Wann lernen Priester, PastoralreferentInnen und Diözesanleitung, Konflikte rechtzeitig zu benennen und an ihnen zu arbeiten, wo es noch möglich ist? Ich halte es für richtig, dass nach einer Klage des zuständigen Pfarrers über den/die (nicht »seine/n«!) Pastoralreferenten/in vor einer Entscheidung erst einmal ein Moratorium von wenigstens sechs Monaten eingeschaltet wird, um mit allen Beteiligten, also auch mit der Gemeinde, Lösungen zu überlegen.

Wie kann es geschehen, dass einer Pastoralreferentin vor (!) dem ersten Gespräch mit den verantwortlichen Leuten in der Diözesanleitung

gesagt wird: »Ein Gespräch kann gerne stattfinden, aber das wird an der Entscheidung Ihrer Versetzung nichts mehr ändern.« Ist die Anhörung des anderen Teils nicht Bedingung und Voraussetzung einer fairen Entscheidung? So werden die nachfolgenden Gespräche nur zu einem Versuch degradiert, den Schaden zu begrenzen und zu beschwichtigen. Wenn hinterher gesagt wird, die Entscheidung sei nach langen Gesprächen mit den Beteiligten gefallen, dann entspricht dies nicht den Tatsachen, sondern nur der Verschleierung der wirklichen Entscheidungsvorgänge.

Bei der Versetzungsentscheidung als »Lösung« wird so getan, als ob es nur um einen Konflikt zwischen zwei Personen ginge. Die Gemeinden als Umfeld werden nicht mit einbezogen. Vielleicht können ja die verantwortlichen Mitarbeiter/innen in den Gremien zwischen den

*»Gemeinden werden nicht mit einbezogen.«*

Hauptamtlichen vermitteln und ihnen deutlich machen, dass sie gerne mit beiden weiter zusammenarbeiten möchten. Das könnte vielleicht die Hauptamtlichen bewegen, neue Wege miteinander zu suchen. Die Risse, die eine Versetzung des/der Pastoralreferenten/in in der Gemeinde hinterlässt, werden überhaupt nicht berücksichtigt. Eine Versetzung ohne oder gegen die Gemeinde belastet die Pastoral für viele Jahre.

Natürlich kann es Situationen geben, wo eine Trennung zwischen Pfarrer und Pastoralreferent/in zum Wohle beider und der Gemeinden unumgänglich ist. Aber das ist nur die ultima ratio, nicht das erstbeste Instrument und muss außerdem nicht immer die Versetzung des strukturell schwächeren Teiles bedeuten. Solche Situationen können auch zur Versetzung des Pfarrers führen. Aber auch dann ist »Trauerbegleitung« durch die Diözese für alle Beteiligten erforderlich, um die Verwundungen und damit die zurückbleibende Bitterkeit nicht unnötig zu vergrößern.

## Aufgabe der Leitung

● Konfliktfähigkeit gehört mit zu jedem Leitungsamt, auch in der Kirche. Priester, die im Pfarramt Konflikte nur durch die Eliminierung (hauptamtlicher oder ehrenamtlicher) MitarbeiterInnen lösen können, gehören nicht in das Pfarramt. Die Verantwortung dafür liegt nicht nur bei den einzelnen Priestern, die vielleicht nicht anders können oder nicht dafür ausgebildet sind, sondern vor allem bei der Diözesan- und Kirchenleitung.

Gegen solche Überlegungen wird eingewandt, Personalentscheidungen würden immer personen- und gemeindezentriert vorgenommen. Da sähe jede Situation bekanntlich anders aus. Mit diesem – an sich natürlich richtigen – Hinweis werden die einzelnen Problemfälle aber individualisiert und man übersieht die strukturellen Probleme, die in jeder Situation immer

*»strukturelle Fragen der Machtausübung«*

mit zur Debatte stehen. Alle, die irgendwie Macht ausüben – und Personalentscheidungen sind eine Macht, die oft mit Richtungsentscheidungen verbunden ist –, sind in der Gefahr, den strukturellen Fragen ihrer Machtausübung auszuweichen und sie als illegitim, gar als ideologisch von sich zu weisen.

Es wird auch gesagt, dass aus Gründen des Personenschutzes eine öffentliche Diskussion (also auch eine Einbeziehung der Gemeindegre-

mien) nicht möglich sei. Dies ist sicher in manchen Fällen richtig. Doch oft sind die Gründe ja längst gemeindebekannt, da Konflikte zwischen Pfarrer und MitarbeiterInnen von den Gemeindemitgliedern gespürt werden und oft zu Parteiungen führen, längst bevor die Diözesanleitung aufmerksam (gemacht) wird.

Ich weiß natürlich, dass die Personalleitung ein heute – nicht nur in der Kirche – schwieriges Unternehmen ist. Deswegen habe ich damals im Priesterrat die Initiative unterstützt, die Personalabteilung unseres Bistums aufzustocken. Ein Mensch kann doch gar nicht die vielen Menschen und Situationen, auf die es hier ja gerade ankommt, überschauen und verstehen. Es müsste ein Team von wenigstens drei Personen sein, die entsprechend ausgebildet sind. Eine/r müsste ständig in der Diözese unterwegs sein, präventiv Konflikte aufspüren und vor Ort mit allen Beteiligten rechtzeitig nach Lösungen suchen.

Wenn in einer Stadt wie Marl mit dreizehn Pfarreien so viele Konflikte mit Versetzung der PastoralreferentInnen beendet werden, lässt das auch darauf schließen, dass noch mehr Konflikte unterhalb des letzten Bruches schwelen und die beteiligten Menschen und die fruchtbare Arbeit in der Gemeinde blockieren.

Da wird viel Energie verbraucht, die für das Engagement im pastoralen Dienst gebraucht würde. Die Regionalbischöfe sind mit diesen Aufgaben überfordert und dafür nicht ausgebildet. Deswegen eskalieren so viele Konflikte und werden dann mit Versetzung beendet. Das erfordert nachträglich viele Gespräche und Briefe und bringt viel Ärger. Die dafür nötige Zeit und Kraft wäre besser präventiv einzusetzen. Das wäre eine strukturelle Konsequenz aus den gegenwärtigen Problemen, die vielen gut täte.

Diese kritischen Anfragen wollen dazu dienen, das Verhältnis zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen neu zu bedenken und besser zu regeln. Ich weiß, dass es vielfach eine fruchtbare Zusammenarbeit gibt, wo alle beteiligten Personen das Ihre einbringen können zum Wohl der gemeinsamen Arbeit. Ich selber habe in meinen gut 40 Priesterjahren mit vielen PastoralreferentInnen gut und mit Freude zusammengearbeitet.

*»nötige Neuorientierung der pastoralen Berufe«*

Konflikte können dann leichter im offenen Gespräch ohne gegenseitige Verletzungen ausgetragen werden. Diese Fragen werden noch dringlicher, wenn in den neuen Seelsorgseinheiten und Fusionen ein Pfarrer für viele Gemeinden und viele MitarbeiterInnen zuständig wird. Eine Neuorientierung der pastoralen Berufe ist dringend erforderlich.

**Fastenaktionen 2003**

Verschiedene kirchliche Organisationen stellen Hilfen für Gottesdienste und Gemeindearbeit zur Verfügung.

http://www.verstehen-veraendert.ch/
Brot für alle und das Schweizer Fastenopfer stellen in diesem Jahr das Thema Kommunikation ins Zentrum.

http://www.misereor.de/aktiv/seite03_1.shtml
Die Fastenaktion von Misereor nimmt sich insbesondere des Themas der Patentierung von Lebewesen an.

http://www.teilen.at/
Der so genannte Familienfasttag, die jährliche Aktion der Katholischen Frauenbewegung Österreichs mit dem Sujet: »Teilen macht mehr daraus«, hat das Thema: »Armsein ist kein Schicksal – Armut wird gemacht«.

Markus Schlagnitweit

# Einem unbekannten Gott

## *Predigt zur Eröffnung eines Raums der Stille*

**Am 9. Oktober 2002 wurde in Linz ein »Raum der Stille an der Universität« seiner Bestimmung übergeben. Der karge Raum steht sinnbildlich für die Erinnerung an einen Gott, der nicht nur religiös Suchenden »unbekannt« ist, sondern auch bewussten ChristInnen entzogen bleibt. Hier die vom Hochschulseelsorger zur Eröffnung gehaltene Predigt zu Apg 17,16a.19-34a.**

● Als in den frühen Nachkriegsjahren der damalige Wiener Kardinal Innitzer zum ersten Mal die neugegründete Katholische Hochschulgemeinde (KHG) in Wien besuchte, eröffnete er seine Ansprache mit dem Satz: »Hier ist der Areopag.« Er charakterisierte damit die Hochschulgemeinde just als einen Ort, an dem sich Menschen treffen, um – wie in der Apostelgeschichte beschrieben – die letzten Neuigkeiten auszutauschen und zu diskutieren – Neuigkeiten freilich nicht bloß im heutigen Sinne von tagesjournalistischen »news«, sondern eher im Sinne von aktuellen Themen und Geistesströmungen. Die Hochschulgemeinde sollte also gelten als bevorzugter (kirchlicher) Ort des intellektuellen Diskurses und des offenen, zeitgemäßen Gesprächs über »Gott und die Welt«. Der Stil und überhaupt die Kultur solchen Diskurses haben sich in den Jahrzehnten seit der Gründung der ersten österreichischen KHG zweifellos stark verändert. (Um diese Veränderungen festzustellen, braucht man nur einmal ein wenig in unseren Archiven zu stöbern und frühere Semesterprogramme unserer KHG mit den aktuellen zu vergleichen.) Dennoch glaube ich, dass die Bezeichnung »Areopag« heute sogar noch zutreffender als damals ist für die Situation, in der wir als christliche Gemeinde an der Universität stehen:

Wir bewegen uns heute in einem geistigen und sozialen Umfeld, dem eindeutig profilierte, identitätsstiftende und den persönlichen Lebensstil prägende weltanschauliche bzw. religiöse Milieus weitgehend abhanden gekommen sind. Jede/r Einzelne ist heute in weit größerem Ausmaß gefordert als früher, eine persönliche geistige Heimat erst einmal zu finden, und vielen gilt nicht einmal mehr ein solches Finden, stattdessen ein permanentes Suchen und Ausprobieren als die allein mögliche, vielleicht sogar die allein sinnstiftende und insofern erstrebenswerte Daseinsgestalt. Dieser Individualisierung entspricht auch jene »neue Religiosität«, von der heute allenthalben wieder die Rede ist, nachdem

frühere Prophezeiungen vom bevorstehenden »Tod der Religionen« sich offenbar als trügerisch erwiesen haben – eine neue Religiosität freilich jenseits der alten religiösen Institutionen und großen verbindlichen Erzählgemeinschaften; eine individuell suchende Religiosität, die sich – wenn überhaupt – noch am ehesten um einen gemeinsamen Altar sammeln ließe, der genau jene Widmung trägt, die Paulus am Athener Areopag fand: »Einem Unbekannten Gott«. Ja, wir befinden uns als KHG heute mindestens so sehr wie vor 50 oder 60 Jahren auf einem Areopag – oder stellen zumindest den Anspruch, es zu sein und den Raum dafür zu schaffen. Und genau das haben wir sozusagen auch »hand- und dingfest« umzusetzen versucht mit der Einrichtung dieses »Raumes der Stille an der Universität«.

Wer diesen Raum betritt, wird ihn normalerweise kaum einmal so voller Menschen erleben wie zum heutigen Anlass – und er wird dabei unausweichlich konfrontiert mit einer nicht nur für religiöse, sondern überhaupt für unsere üblichen Lebensräume untypischen und ungewohnten Leere und Unbestimmtheit: Praktisch kein explizit einer bestimmten Religion zuordenbares Symbol findet sich hier, kein die Lust der Augen befriedigendes und auf sich ziehendes Ornament oder Bildnis; nicht einmal die Möblierung ist bequem und unseren Wohnlichkeitsansprüchen gerecht. Lediglich die Linie aus gestampftem Lehm am Boden und der Lichtspalt, in den sie mündet, die beide gewissermaßen das harte Betonkorsett des Raumes sprengen, schaffen gerade aufgrund dieses sprengenden Impetus' und des materiellen Kontrastes – hier das

*»ungewohnte Leere«*

menschliche Kunstprodukt Beton, da die Naturelemente Erde und Licht – schaffen so etwas wie einen spezifisch religiösen Bezug: Sie verweisen auf die Kraft religiöser Transzendenz, die alle Korsette dieser Welt und auch alle Verengungen und Eigenmächtigkeiten unseres menschlichen Seins sprengt. Darüber hinaus aber passt für diesen Raum in seiner Bilderlosigkeit und Leere bestenfalls die Widmung: »Einem Unbekannten Gott«. Jeder Mensch – ob sein Gott schon bzw. überhaupt einen Namen trägt oder nicht, ob sein Suchen und Fragen überhaupt schon eine Antwort erfahren hat oder nicht – ist wie am Athener Areopag eingeladen und aufgefordert, diesen Raum eines unbekannten Gottes zu nutzen und sich anzueignen.

Aber nicht nur für die noch unbestimmt Suchenden oder die bewusst sich nicht festlegen Wollenden will dieser Raum offen sein; er birgt in seiner Leere auch eine wichtige Botschaft, ja eine geradezu heilsam provozierende Erinne-

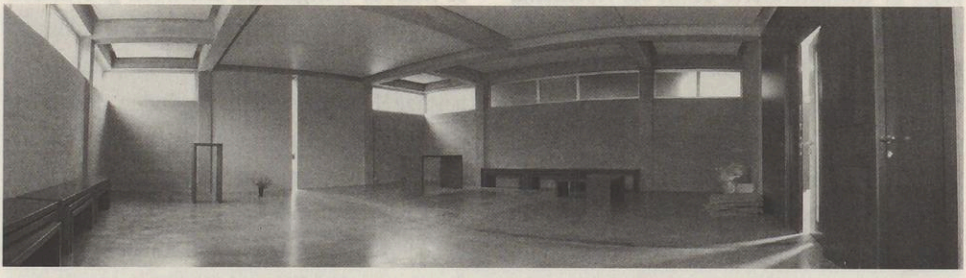


Bild: Andreas Röbl. Mehr Bilder und Informationen zu diesem »Raum der Stille« finden sich unter: http://w3.khg-heim.uni-linz.ac.at/khg/RdS.html

rung für alle, deren Gott sehr wohl einen konkreten Namen trägt: Wir als KHG, als kirchliche Gemeinde an der Universität wollen ja selbstverständlich auch weiterhin für einen Gott einstehen, der keineswegs namenlos geblieben ist in unserer Geschichte. Wir wollen weiterhin – und gerade auch in diesem Raum und unserem areopagartigen Umfeld – von diesem, unserem Gott sprechen und zeugen – ähnlich wie auch Paulus am Areopag den unbekannt verehrten Gott ja nicht unbenannt gelassen hat. Aber die Apostelgeschichte verschweigt in ihrem Bericht auch nicht, dass Paulus mit seinem Vorgehen nicht gerade sehr erfolgreich war. Vielleicht benahm er sich damals einfach zu ungestüm. Vielleicht zieht ein Mensch, der wie Paulus allzu sicher und selbstbewusst von seinem Gott spricht, sich mit gutem Grund das Misstrauen und die Skepsis der ihm Zuhörenden zu. Macht er den Gott, für den er spricht, denn nicht gerade durch seine angebliche Klarheit und Begreifbarkeit suspekt in den Augen der noch nicht Gläubigen? Und müssen sich nicht auch viele unserer kirchlichen Predigten und Ansprachen mit Recht die kritische Frage gefallen lassen, wie denn eigentlich von Gott, von jenem unendlich Anderen in jener beinahe familiären Vertraulichkeit gesprochen werden kann, wie dies zuweilen geschieht – mit welchem Recht wir denn eigentlich den schlechthin Unbegreiflichen als Objekt unserer theologischen Begriffswut vergewaltigen – und wie wir dazukommen, von dem jedes menschliche Maß Übersteigenden mit einem vorgeblichen Wissen zu sprechen, als wären nicht wir Sein, sondern Er unser Geschöpf? – Vielleicht ist eine zeitgemäße christliche Rede von Gott heute mehr denn je herausgefordert zur Vorsicht und Selbstbescheidung – heute mehr denn je, weil die uns umgebende Welt doch schon so übervoll ist von Gottesreden und Glücksverheißungen, die einer gründlichen Prüfung dann doch nie standhalten und sich wenigstens auf Dauer als hohl und leer erweisen. Und vielleicht ist es in dieser von falschen Versprechungen und vordergründigen Ersatzreligionen so überfüllten Welt deshalb umso glaubwürdiger, ganz anders von Gott zu künden: nämlich im Modus der Verborgenheit und Entzogenheit. Ja, vielleicht ist das heute die

### »Stille des Geheimnisses«

sinnvollste Weise, in einer vor Machbarkeitswahn und Selbstverliebtheit strotzenden Welt glaubwürdig und wahr von Gott zu reden: im bescheidenen, aber unbeirrten Hinweis auf Seine Unverfügbarkeit und letzte Entzogenheit.

Und gerade auch dafür steht dieser neue Raum der Stille an der Universität in seiner geradezu beunruhigenden, provozierenden Nüchternheit und Leere: Gleichsam als Stein gewordene Einladung, der Stille des Geheimnisses einen Ort zu sichern im schier allgegenwärtigen und uns die Ohren verschmierenden Gedudel und Gedröhn unseres Alltags, als Herausforderung, manche Leerstellen in unserem Leben bewusst frei und offen zu halten und nicht vorschnell aufzufüllen mit allerlei sinnlosen Sinnstiftern, als Erinnerung, die großen und echten Fragen unseres Lebens überhaupt einmal zu stellen und stehen zu lassen und nicht vorschnell abzuwürgen durch vertrauensselige Griffe in die vermeintliche Schatzkiste religiösen Katechismuswissens.

Dieser Raum will und soll in seiner Leere und Unbestimmtheit ein Stück heilsame Wüste inmitten unserer Lebenswelt sein. Von »heilsamer« Wüste spreche ich deshalb, weil die Stille und Leere der Wüste zumindest in der Tradition der biblischen Religionen der bevorzugte Ort der Gottesbegegnung ist. Amen.

## Seelsorgerinnen

Sabine Pemsel-Maier (Hg.)
**Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen**
*Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*

Ostfildern: Schwabenverlag 2001
brosch., 188 Seiten, 15,50 Eur-D / 16,- Eur-A / 28,- sFr

Die Zeit ist – fast – vorbei, in denen sich Frauen in der katholischen Kirche um das Leib- und Seelenheil von Menschen kümmerten, sie auf ihren spirituellen Wegen und Nöten begleiteten, das aber nicht als amtlich bestellte »Seelsorgerinnen« tun durften, sondern nur hinter zum Teil abenteuerlichen verbalen Verkleidungen. Frauen sind heute sowohl amtlich bestellte, berufliche (Veronika Prüller-Jagenteufel), als auch im Ehrenamt tätige (Gertrud Casel) kirchliche Seelsorgerinnen und werden endlich auch so genannt.

Warum der Weg bis dahin so weit (Hanneliese Steichele/Hildegard König), der Kampf um die zutreffende Bezeichnung so mühevoll (Sabine Pemsel-Maier), die Entdeckung und Würdigung der Chance weiblicher Seelsorge (Silvia Becker) so schwierig war, zeigen die Autorinnen dieses Sammelbandes auf, der im Titel die beiden Positionen aufführt, zwischen denen die seelsorgliche Arbeit von Frauen verortet ist: Alltag und Ausnahme.

Alltag: jeden Tag, in den Niederungen des Alltäglichen, breit gefächert, Freuden und Leiden der Kleinen und Großen mittragen, verstehen, bewältigen, annehmen, Widerstand leisten und neue Wege suchen, – so lässt sich der All-Tag weiblicher Seelsorge buchstabieren.

Ausnahme: die Hochzeiten und Tiefpunkte individuellen und sozialen Lebens begleiten und miterleiden, im Licht des Glaubens die Grundfragen menschlichen Lebens theologisch, spirituell beleuchten, in die Schwerfälligkeiten und Fehler einer männlich geprägten Kirche sehenden Auges verwickelt sein und sich daraus befreien, Exotin sein und »normale« Frau – das ist nichts Besonderes mehr, aber immer noch eine Kraftanstrengung, von der Seelsorgerinnen wissen, dass es gut tut, sie gemeinsam zu bewältigen.

Warum es sich lohnt, dieses Buch zu lesen: Die sich durch die Jahrhunderte bis heute entfaltende Geschichte (Gisela Muschiol) und die derzeitige Situation der Seelsorgetätigkeit von Frauen tritt ins Rampenlicht. Es ist nicht mehr verborgen und nicht mehr zu verbergen, dass die etablierte und das heißt auch die kirchenpolitisch wirksame Landschaft der Seelsorge in der katholischen Kirche schon längst vom Umbruch der Geschlechterfrage erfasst und durch den Beruf der Seelsorgerin positiv verändert worden ist. Dahinter kann nicht zurück gegangen werden. Restaurative Gelüste sind kontraproduktiv und vor der zweifelsfreien Notwendigkeit (Sabine Pemsel-Maier) und kirchenrechtlicher Möglichkeit (Ilona Riedel-Spangenberger) amtlicher Seelsorge von Frauen nicht zu verantworten.

Der aktuelle Stand der Seelsorge durch Frauen in der Kirche kann jedoch nicht der Endpunkt dieser Entwicklung sein. Seelsorge braucht nicht nur Selbstverständlichkeiten wie professionelle Ausübung, amtliche Beauftragung, finanziell und personell ausreichende Ausstattung, Motivation, Durchhaltevermögen, Innovationsbereitschaft, Gottvertrauen und Menschenliebe, nicht nur das Instrumentarium alter und neuer Riten und Gesten, sondern auch das der sakramentalen Handlung. Die seit langem und weltweit geführte Diskussion um den Ständigen Diakonat für Frauen gehört zum weiter führenden Fragenkatalog ebenso wie das Nachdenken über den sinnvollen, menschenfreundlichen Zusammenhang zwischen der Spendung der Krankensalbung und der diesem Sakrament häufig vor-

ausgehenden seelsorglichen Begleitung von Kranken und Sterbenden, bei der Frauen Pionierarbeit geleistet haben. Dieses Buch informiert, inspiriert und ermutigt dazu, sich einzumischen in die Entwicklung einer geschlechtergerechten, jesuanisch-modernen Kirche.

**Aurelia Spendel OP**, Augsburg

## Predigen im Plural

Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky (Hg.)
**Predigen im Plural**
*Homiletische Aspekte*

Hamburg: E.B. Verlag 2001
kart., 281 Seiten, 19,80 Eur-D / 20,40 Eur-A / 36,00 sFr

Der Titel des Buches macht neugierig – und er hält, was er verspricht. Was hier von den evangelischen AutorInnen an unterschiedlichen Überlegungen und Ansätzen im Blick auf die Predigt geboten wird, spiegelt die Pluralität der homiletischen Diskussionen der letzten Jahre sehr gut wider. Exponenten von unterschiedlichen Zugängen zur Predigt stellen ihre je eigene Position in Kürze dar.

So streicht Engemann die Bedeutung der Semiotik hervor und meint, die homiletische Kunst bestehe darin, dem Hörer zu seinem »Text« zu verhelfen. Klessmann erläutert einen pastoralpsychologischen Zugang: Predigt wird als Lebensdeutung gesehen; sie hat »offen« zu sein, indem sie zwar Wirklichkeit theologisch deutet, diese aber mit der Lebenssituation der Hörenden verknüpft und die Deutung in die Entscheidungsfreiheit der Hörenden gibt. Gerd Theißen wiederum plädiert für eine Predigt, die mit der Zeichensprache der Bibel arbeitet; Gert Otto streicht die Bedeutung der Rhetorik bereits in der Predigtvorbereitung heraus; Manfred Josuttis legt die »energetische Predigt« dar und Axel Denecke spricht sich für das »persönliche Predigen« aus. Wesentliche homiletische Arbeiten der letzten Jahre werden hier pointiert dargeboten.

Aspekte, die immer wieder kommen, sind die Bedeutung des Erzählens, der induktiven Rede (Martin Nicol) bzw. auch der Alltagswahrnehmungen (Ulrike Wagner-Rau). Auch nach Bieritz sind Geschichten sehr bedeutsam. Diese dürfen aber nicht zu glatt, zu harmlos sein. Vielmehr fordert er »eigensinnige Predigten«: »Keine anästhesierten, anästhesierenden, schmerzlosen Sonntagsreden mehr. Sondern Predigten, die weh tun.« Von den Beiträgen, die sich mit »neuen« Formen der Predigt beschäftigen, sei der Bibliolog hervorgehoben, der sich auf dem Hintergrund des Bibliodramas entwickelt hat und eine Predigt mit der ganzen Gemeinde darstellt. Ungewohnt sind die Blickweisen von Spieltheorie (Susanne Wolf-Withöft) bzw. auch der Blick auf den Unterhaltungsaspekt der Predigt (Herbert Schroeter-Wittke).

Dem Prediger / der Predigerin kann angesichts der Fülle von (neuen) Zugängen zur Predigt bange werden, wenn man meint, in jeder Predigt alles erfüllen zu müssen. Hilfreich werden die Beiträge, wenn sie als Anstöße gesehen werden, den je eigenen Zugang zu finden. Die Bandbreite der Deutungen von Predigt zeigt schließlich auch, dass Predigt (und das nicht nur im evangelischen Bereich) auch heute noch eine wesentliche Funktion in Verkündigung und Glaubensvermittlung spielen kann. Oder wie es Ulrike Wagner-Rau sagt: PredigerInnen sollen das konkrete Leben der Menschen auf Hoffnung hin durchscheinend machen – ohne dabei Abgründe und Zweifel zu verschweigen. Wie dies gelingen kann – dazu gibt das Buch viele Anregungen. Es ist ein Buch, das Lust macht zum Experimentieren – und vor allem zum Predigen.

**Johann Pock**, Graz – Tübingen

## Befreiungstheologie hierzulande

### Andreas Fisch
### Option für die Armen konkret

*Zur sozialethischen Kompetenz der Kirche in Deutschland*

Forum Religion und Sozialkultur, Abt. B: Profile und Projekte, Bd. 4
Münster: LIT-Verlag 22002
brosch., 208 Seiten, Eur-D 15,90 / Eur-A 16,40

Es liegen wenig überzeugende Einführungen in die katholische Sozialethik im Kontext aktueller politischer Herausforderungen vor, die im Dialog mit Gesellschaftsanalyse, systematischer und praktischer Theologie entworfen worden sind. Die Stoßrichtung des Buches, das jetzt in zweiter Auflage, ergänzt um einen Beitrag zur wichtigen Frage des kirchlichen Engagements für die irregulär Eingewanderten, vorliegt, greift dieses Anliegen auf. Es beabsichtigt, kompromisslos die Perspektive der Armen aufzugreifen und theologischer Sozialethik und kirchlich-pastoraler Praxis zur bindenden Verpflichtung zu machen – und zwar da, wo es unbequem wird, nämlich in einem Zentrum finanzmarktgetriebener Durchkapitalisierung der Welt, sprich im Deutschland nach 1989. Damit wird ein wesentlicher Anlauf gemacht, eine schmerzliche Lücke aufzufüllen, denn immer noch fehlt es an einer substanziellen Theologie der Befreiung für die sich auf Kosten einer gemeinsamen Zukunft aller bereichernden Mittel- und Oberschichten der Weltgesellschaft.

Der Autor – früher Schreiner, mittlerweile katholischer Sozialethiker, derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sachverständigengruppe Weltwirtschaft der Deutschen Bischofskonferenz – legt Wert darauf, seine Herkunft offen zu legen. Ein solches Vorgehen trägt durchaus zum Lesevergnügen bei, wenngleich nicht zu verleugnen ist, dass der Autor dadurch zuweilen auf einem schmalen Grat zur Selbstdarstellung wandelt. Nach dem Aufgreifen der Konzilsprogrammatik des Erkennens der »Zeichen der Zeit« werden, angeleitet von Franz Furger, Marianne Heimbach-Steins und Giancarlo Collet (die sich etwas unvermittelt aneinander gekettet vorfinden), einige solide Aussagen zu einem wünschenswerten Zusammenspiel der Träger des sozialen Lehrens der Kirche getroffen, sodann die vorrangige Option für die Armen aufgerufen und diskutiert. Deren Eingang in die päpstliche Sozialverkündigung wird dann jedoch sehr beschönigend beschrieben, ohne auf die realen Kämpfe, Leiden und einseitigen Diskursabbrüche einzugehen. Spannend wird es jedoch, wo es darum geht, konkrete Wege zu rekonstruieren, wie die Perspektive der Armen heute (wieder) zu gewinnen und als partizipative, politische und analytische Option der Gesamtkirche im Sinne von Ermächtigung, Anwaltschaft und Strukturenethik zur Geltung zu bringen wäre. Ob der Konsultationsprozess zum Sozialwort der deutschen Kirchen dafür insgesamt als beispielgebend gelten kann, sei indes bezweifelt.

Die Durchführung bleibt der bedeutsamen Programmatik treu. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass bei der zumeist noch etwas »flach angesetzten« (und zuweilen redundanten) Vorstellung des methodischen Handwerkszeugs (vor allem in Kap. 2, treffender in Kap. 4), wie auch in der Präzision der sprachlichen und begrifflichen Ausarbeitung der Autor ein wenig hinter dem hohen Anspruch, den sein Programm geweckt hat, zurückbleibt. Seine zentralen Thesen – Gesellschaft ist aus der Perspektive der Opfer zu lesen; Bejahung, Ermächtigung und Befreiung der Armen wird zum Generalziel; mangelnde Formen und Strukturen, wie die kirchliche Basis ihre sozialethische Kompetenz einbringen kann; fehlende kirchliche Kommunikationsstrukturen und -kulturen – hätten noch zielstrebiger in Auseinandersetzung mit gängigen Ten-

denzen der aktuellen Fachentwicklung der Sozialethik entwickelt werden können: etwa mit dem Rückzug auf einen rein philosophischen Begründungsdiskurs bzw. auf bereichsspezifische Sonderethiken oder mit der Ausblendung des explizit theologischen Astes, auf dem man sitzt. Die immer wieder durchscheinende auf Konsens bedachte Haltung bedingt trotz des prophetisch-gesellschaftskritischen Anspruchs der Darstellung einen zu harmonisch-idealistischen Duktus. Immerhin handelt es sich bei der Arbeit gewissermaßen um die Nachhut befreiungschristlichen Denkens. Dies spiegelt indes derzeit einen vorherrschenden Zug der Zeit in Theologie und Kirche nach dem Abklingen der großen Auseinandersetzungen um die Legitimität von Befreiungstheologie und politischer Theologie.

Alles in allem kann dennoch festgehalten werden: Derjenige, der sich unvoreingenommen nähert, wird in dem kleinen, gut zu lesenden Buch manch pastoral Beherzigenswertes finden. Darüber hinaus bietet es die Zusammenstellung eines soliden und kohärenten Modells sozialethischer Kompetenzgewinnung im kirchlichen Zusammenhang, vor allem aber eine ganze Reihe in den zahlreichen Fußnoten versteckte, selten angeeignete theoretische Verbindungsstücke (so etwa von Peter Henriot und Jon Sobrino) und eine Fülle pastoral-praktischer Anregungen. Insofern lohnt sich seine Lektüre sowohl für pastorale Praktiker, die sich mit der Milieuverengung ihrer Territorialgemeinden unglücklich fühlen. Ebenso empfohlen werden kann es all denjenigen, die im christlichen Bezugsfeld um eine Antwort auf die sozialen Fragen unserer Zeit ringen.

Um praktisch-theologisch real weiterzukommen ist einer zentralen These in jedem Fall zuzustimmen: »Es bedürfte dementsprechend einer weiteren Zusammenfassung (von Erfahrungen der Basis) für eine Region, ferner einer Kontaktstelle, die diese Ergebnisse an die universitären Einrichtungen weiterleitet.« (108)

**Peter Schönhöffer**, Mainz

## Jörg Zink zum 80. Geburtstag

Jörg Zink
**Atem der Freiheit**
*Vom Leben im Offenen*

Stuttgart: Kreuz Verlag 2002
hardcover, 96 Seiten
12,90 Eur-D / 13,30 Eur-A / 23,90 sFr

Jörg Zink, Seelsorger und Theologe, hat als freier Schriftsteller ganze Generationen von Leserinnen und Lesern angesprochen und mit seinen Publikationen zu ihrer spirituellen Entwicklung beigetragen. Zu seinem 80. Geburtstag hat der Kreuz Verlag nun ein kleines Büchlein herausgebracht, das den Jubilar mit einer Auswahl aus seinen Texten ehrt. Ausgewählt hat sie Hildagunde Wöller, selbst Theologin und über lange Zeit als Lektorin mit Zinks Werken vertraut.

Die entstandene Sammlung bringt sowohl kurze Ausschnitte aus längeren Abhandlungen als auch Gebete und Gedichte und stellt so Aussagen von Jörg Zink aus mehr als 30 Jahren zusammen. Dabei gibt es ein Wiederlesen mit Zeilen, die auch durch Lieder bekannt geworden sind, sowie ein Neu-Lesen von bislang nicht so beachteten Textstellen. Manche Abschnitte wirken ein wenig aus dem Zusammenhang gerissen – mögen sie Lust machen, das Buch, dem sie entnommen sind, wieder zur Hand zu nehmen.

Immer wieder wird in Zinks Aussagen ein Glaube buchstabiert, der zu aller erst Vertrauen sein will – vertrauensvolles Sich-hineinbegeben in das Leben mit all seinen Höhen und Tiefen, vertrauensvolle Hingabe an die Nähe Gottes, die doch immer auch ein Entzogen-Sein bleibt, vertrauensvolles Aufgreifen der ethischen Heraus-

forderungen dieses Glaubens. Zinks Sprache ist zurückhaltend, vorsichtig wie in einem einfühlenden Gespräch, und zwischen den Zeilen entsteht dabei Raum für das Geheimnis, das Menschen einander und das Gott den Menschen bleibt.

»Erlösung des Menschen heißt Erlösung zu einem freien, klaren, bewussten Stehen, und dies gerade, weil ihm das Trotten, das Rennen und Fallen, das Stolpern und Herumliegen so viel näher liegen als das Stehen. Das Stehen Jesu vor seinen Richtern ist eine lebenslange Einübung wert. Es ist nicht nur der ›aufrechte Gang‹, den die Menschen nach Bert Brecht lernen sollen, es ist mehr, denn dieses Stehen bezieht immer das große Du ein, dem wir über alle unsere irdischen Machthaber und Richter hinaus in Wahrheit gegenüberstehen. Es ist die Haltung, in der ein Mensch sein Geschick annimmt und ›zu ihm steht‹, wissend, dass der Gott, der es ihm zumisst, sein Heil, seine Freiheit, seine Erlösung will.« (S 37)

**Veronika Prüller-Jagenteufel**, Wien

## DIAKONIA-Filmtipp

### Amen – Der Stellvertreter

Frankreich/Deutschland 2002; Regie: Costa-Gavras; Darsteller: Ulrich Tukur, Mathieu Kassovitz, Ulrich Mühe, Michel Duchaussoy, Marcel Iures, Ion Caramitru, u.a; Drehbuch: Costa-Gavras und Jean-Claude Grumberg (basierend auf dem gleichnamigen Stück von Rolf Hochhuth) ; Produzent: Claude Berri ; Kamera: Patrick Blossier
Länge: 130 Minuten; ein Film im Verleih von Concordia Filmverleih/Concorde Classic;
http://www.concorde-film.de

Vor fast 40 Jahren sorgte Rolf Hochhuts Theaterstück »Der Stellvertreter« für weltweites Aufsehen. Im Zentrum der Handlung steht die reale Figur Kurt Gerstein. Ein Christ, ein Gegner des Nazi-Regimes, der doch Mitglied der SS war. Nun wurde das Drama vom griechischen Regisseur Constantin Costa-Gavras von der Bühne auf die Leinwand gebracht. Ulrich Tukur verkörpert grandios und facettenreich die zwiespältige Persönlichkeit Gersteins. Ihm wurde der idealistische katholische Priester Riccardo Fontana, dargestellt von Mathieu Kassovitz, zur Seite gestellt. In ihm findet Gerstein einen Mitstreiter, der durch persönliche Kontakte schließlich bis zum Papst persönlich vordringen kann. Brillant und erschütternd zugleich ist die Kälte mit der Ulrich Mühe als zynischer Mediziner über die Leinwand stolziert.

Tukur spielt den 1905 geborenen Kurt Gerstein. 1936 beginnt er ein Medizinstudium. Obwohl er ein Gegner des Nazi-Regimes ist, tritt er 1940 freiwillig der SS und im Folgejahr der Waffen-SS bei. Diese Veränderung erklärte er mit den Worten, dass er einen tieferen Blick in »das Zentrum des Bösen« haben wolle. Er verstand sich »als Zeuge Gottes in der Hölle«. Nach erfolgreicher Bekämpfung von Typhus-Ausbrüchen wird er zum Obersturmbandführer und zum Leiter der technischen Abteilung bestimmt. Es gehört zu Gersteins Arbeit, Tests mit dem Gas Zyklon B vorzunehmen. Bald wird er Zeuge der Verbrechen in den Lagern Belzec und Treblinka, was er später in Gefangenschaft in seinem »Gerstein Report« festhält. Gerstein informiert Diplomaten, er sucht den Kontakt zum päpstlichen Nuntius. Gleichzeitig sabotiert er Zyklon B-Lieferungen, er ist Komplize und Zeuge der Taten. Doch immer verzweifelter wird sein Kampf als »Spion Gottes«.

Costa-Gavras verzichtet in seinem konventionell gedrehten Film auf billige Effekthascherei. Eine der erschütternsten Szenen zeigt Gerstein und abgebrühte SS-Männer, wie sie durch ein Guckloch in eine Gaskammer starren und den Mord an Menschen beobachten. Versteinerte Mienen und eine grauenhafte Stille sorgen für eine Szenerie des Grauens. Costa-Gavras hat

dazu gesagt: »Wir entschieden früh, die Konzentrationslager oder die Ermordung der Juden nicht zu zeigen, denn kein Film kann diese Realität erreichen.«

Radio Vatikan kritisierte die Verfilmung. Es handle sich »wieder einmal« um einen Versuch der unbegründeten Anklage gegen Papst Pius XII. Jedoch verzichtet die filmische Darstellung auf platte Schuldzuweisungen. Der Papst wird vielmehr als hilfloser, einsamer Mann dargestellt, den die ungeschriebenen Gesetze der Diplomatie häufig zur Untätigkeit verleiten. Ein hagerer alter Mann, der sich fern ab der Realität auf die Ratschläge seiner Mitarbeiter verlässt. »In unserem Film ist der Papst völlig abstrakt – eine Figur, ein Sinnbild. Seine einzige Realität ist seine Umgebung mit ihren Zeremonien«, sagte Regisseur Costa-Gavras. Die Kirche sei viel zu viel mit ihrem Selbsterhalt beschäftig gewesen, statt Gründe für ihre Existenz zu zeigen. Dennoch bleibt dieser Film ein Dokument des mutigen und vor allem eigenwilligen Widerstandes eines Mannes. Und es wird erschütternd deutlich gemacht, dass nur wenige das Grauen wahrhaben wollten: »So etwas tun Deutsche nicht«, ruft etwa ein Mann aus dem aktiven Widerstand als Gerstein ihm von Massenmorden in Konzentrationslagern erzählt. »Wenn Sie wollen, dass ihnen jemand glaubt, dann reden sie von ein paar hundert ermordeten Juden, nicht von ein paar tausend«, rät ein Diplomat etwa dem jungen Priester Riccardo.

Regisseur Costa-Gavras wollte keinen Film über die Vergangenheit zeigen, er beklagt mit seinem Werk auch die Gleichgültigkeit der heutigen Welt: »Wir versuchen immer, die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verstehen«, sagte Costa-Gavras. »Das Interessanteste an der Geschichte war für mich die Gleichgültigkeit der Menschen. Jeder hat gewusst, was passierte. Aber jeder hat andere Gründe und Rechtfertigungen gefunden, nicht zu handeln«, meinte der in Frankreich lebende Regisseur. »Wir wissen alles über das Elend in der Welt, aber wir tun nichts, um Lösungen für die Probleme zu finden«. Tatsächlich könnten Einzelpersonen nur sehr wenig ausrichten. »Aber wir können handeln, indem wir auf unsere Herrschenden einwirken und sie bewegen, etwas zu tun.«

Gerstein selbst endete dramatisch: Nach Kriegsende wird er von französischen Truppen verhaftet. Am 25. Juli 1945 wird er erhängt in seiner Zelle gefunden.

**Sandra Szabo**, Wien

**Bestellung von Einzelheften:**
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,20
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 76.

**Bestell-Telefon:**
Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

| **Jahrgang 2001** | |
|---|---|
| Zukunft der Gemeindeleitung | 1/2001 |
| Das Böse | 2/2001 |
| Buße | 3/2001 |
| kinderlos | 4/2001 |
| Welche Kirche braucht die Stadt? | 5/2001 |
| erschaffen | 6/2001 |

| **Jahrgang 2002** | |
|---|---|
| Segen und Fluch | 1/2002 |
| Für wen haltet ihr mich? | 2/2002 |
| Weltkirche | 3/2002 |
| Leibsorge | 4/2002 |
| Gewalt | 5/2002 |
| Freundschaft | 6/2002 |

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Martina Blasberg-Kuhnke** ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

**Ludwig Amrhein,** Dipl.-Soziologe und Dipl.-Psychogerontologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Soziale Gerontologie im Fachbereich Sozialwesen der Universität Kassel.

**Andreas Wittrahm**, Dr. theol. und Dipl.-Psychologe, verantwortete knapp 15 Jahre die Altenpastoral im Bistum Aachen. Seit Ende 2002 ist er Leiter des katholischen Forums für Erwachsenen- und Familienbildung in Krefeld.

**Catherina J.M. Halkes** ist emeritierte Professorin für Feminismus und Christentum an der katholischen Universität Nimwegen.

**Maria Kassel,** Studienprofessorin, war von 1964 bis 1992 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster tätig mit dem Forschungsschwerpunkt »Tiefenpsychologisch-feministische Bibelexegese, deren theologische Hermeneutik und Vermittlung an die Basis«.

**Heinz Missalla**, em. Professor für katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität–Gesamthochschule Essen, ist Mitglied in Pax Christi und dem Bensberger Kreis sowie Mitherausgeber von Publik-Forum.

**Bernhard Kraus**, Theologe und Pädagoge, war Pastoralreferent und in der Jugendbildungsarbeit tätig. Seit 1988 ist er Referent für Seniorenpastoral und seit 1997 Leiter des Seniorenreferates im Seelsorgeamt der Erzdiözese Freiburg im Breisgau.

**Sr. Liliane Juchli** vom Institut der Barmherzigen Schwestern (Ingenbohl, Schweiz), Dr. theol. h.c., ist Lehrerin für Krankenpflege mit Weiterbildung in initiatischer Therapie, Gestaltpädagogik und Logotherapie. Sie ist freiberuflich tätig in der gerontologischen Bildungsarbeit und in der Lebensberatung.

**Annetraud Schütte** ist Hospizbeauftragte des Bistums Osnabrück und Lehrbeauftragte für Hospizarbeit und Religionspädagogik an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland.

**Franz Weber** ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie in der Abteilung für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

**Ferdinand Kerstiens,** Dr. theol., war 1975-1998 Gemeindepfarrer in Marl, ist Mitglied im Präsidium Pax Christi Deutschland und in der kirchlichen Basisbewegung engagiert.

**Markus Schlagnitweit,** Dr. rer. soc., ist Hochschulseelsorger in Linz und Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Diözese Linz.

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · Januar 2003 · Heft 1*

*Medieninhaber und Herausgeber*
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

*Redaktion:*
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

*Anschrift der Redaktion:*
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

*Jahresabonnement* € 59,40,
sFr 99,-; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, sFr 79,-;
*Einzelheft* € 12,-, sFr 21,20;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9431 St.Stefan im Lavanttal, Am Gewerbepark 14.

Redaktion

# Theologie entsteht in Gemeinschaft

## Ein Redaktionsgespräch

**Fixpunkt der Redaktionskonferenzen der DIAKONIA ist ein Austausch dessen, was die Redaktionsmitglieder in ihrem theologischen Reflektieren aktuell bewegt. Aus einem solchen Gespräch zum Thema: Was heißt Praktische Theologie treiben? stammen die folgenden Ausschnitte.**

● *Gerhard Nachtwei:* Dessau, die Stadt, in der ich Probst bin, war vom Hochwasser betroffen. Ein Teil der Stadt stand unter Wasser, der Großteil blieb verschont. Als ich nun in einem Gottesdienst vor mir in der Kirche die Leute sah – die, die davongekommen waren, voll Erleichterung und die aus dem Stadtteil, der unter Wasser stand, mit Tränen in den Augen – da konnte ich einfach nicht mehr weiter. Ich war sprachlos und dachte: Wir sind eine geteilte Gemeinde, eine geteilte Welt. Mir ist da bewusst geworden, dass diese Teilung ein Ort des Predigens und auch des Nachdenkens und des Engagements ist, ein theologischer Ort.

Ich habe damals dieses vielleicht schmissige Wort wiederentdeckt, dass Teilung nur durch Teilen überwunden werden kann. Und ich dachte, wahrscheinlich setzt Gott die Akzente, man muss sie nur wahrnehmen. Angestoßen wurde das durch einen russischen Freund von mir, der mir mit Verweis auf die Hochwasserkatastrophe sagte: »Ihr habt es gut, Gott spricht zu euch in Deutschland. Zu uns Russen spricht er nicht mehr.« Wir diskutierten darüber, denn der Satz irritierte mich. Ich habe gesagt: »Vielleicht hast du irgendwo recht, bloß nicht darin, dass Gott zu euch Russen nicht spricht, aber vielleicht darin, dass du zu mir sagst: Schau einmal, was Gott durch diese Ereignisse zu euch sagt!«

Oft sind wir nicht nur gefragt, pastoral zu agieren, sondern wir müssen auch theologisch sensibel genug sein, um wahrzunehmen, was Gott uns sagen will und wie Gott wirkt. Insofern war die Erfahrung der Hochwassersituation den Erfahrungen aus der Wendezeit ähnlich: wahrnehmen und deuten, was da drin liegen könnte, was uns Gott sagen will. Die Ähnlichkeit der Situationen lag dann auch darin, dass wir als Kirche und Christen zwar eine verschwindende Minderheit sind, aber in Solidarität Entscheidendes beitragen konnten.

### Kontext und Konflikt

● *Franz Weber:* Ich habe Ähnliches erfahren: In den verschiedenen Pfarrgemeinden, in denen ich gearbeitet habe, vor allem in den Basisge-

meinden in Brasilien, konnte ich immer wieder erleben, dass Theologie von einem bestimmten Kontext her entsteht, besonders auch in Konflikten und Notsituationen, und vor allem dort, wo Menschen in irgendeiner Form ein »Wir« erfahren oder wo sie selbst zur Solidarität herausgefordert sind, weil das ihre einzige Möglichkeit ist, zu überleben. Solche Solidarisierung führt dann zu einem neuen impliziten Fragen nach Sinn und auch nach Gott.

Wenn ich aus dieser Perspektive meine eigene theologische Ausbildung betrachte, sehe ich, dass unser traditionelles Theologie-Treiben oft sehr kontextfern ist. Hier wird zwar intellektuell redlich und wissenschaftlich diszipliniert geforscht, aber das, was Menschen tatsächlich bewegt, wird oft nicht erspürt. Es ist ein Unterschied, ob ich theologische Aussagen aus Mosaiksteinen der Tradition zusammenbastle, um es einmal etwas zugespitzt zu formulieren, oder ob Theologie im Hinhören auf das Evangelium des Lebens entsteht: auf die Botschaft, die mir das Leben oder eine bestimmte historische Situation vermittelt, aus der heraus Gott uns anspricht.

Dieses Sprechen Gottes in der Geschichte, in dem, was ganz konkret, hautnah geschieht, ist im Licht des Evangeliums zu deuten. Wenn Menschen sich zusammentun und fragen, was sagt uns Gott in dieser Situation, entsteht eine

*» Wahrnehmen der Wirklichkeit «*

andere Theologie, die nicht so individualistisch ist wie unsere klassische Theologie, die ja oft ein einsames Forschen darstellt. Theologie sollte hinhören, sollte zunächst einmal vom Wahrnehmen der Wirklichkeit ausgehen und schlicht und gläubig davon, dass diese Situation ein Ort der Geistesgegenwart ist. Keine Situation kann so widerständig sein, dass darin Gott überhaupt nicht vorkommt.

*Norbert Mette:* Genau das ist authentische Theologie. Ich könnte mir vorstellen, dass manche Schriften des Neuen Testaments so entstanden sind aus einem gelebten, oft konfliktiv gelebten Wir. Aus konkreten Gemeindeerfahrungen heraus wurde das, was man als Wort Jesu und als seine Praxis in Erinnerung behalten hat, in Verbindung gebracht mit der Situation in Philippi, in Korinth, in Rom. Aus konkreten Situationen sind die Evangelien und die übrigen neutestamentlichen Texte entstanden, meistens aus Konfliktsituationen heraus, in gemeinsamem Ringen. Das Problem ist, dass wir heute glauben, dass Theologie-Treiben in harmonischer Einheit geschehen müsste.

## Begegnung und Dialog

● *Leo Karrer:* Da wird mir erneut bewusst, dass die Bibel eigentlich Schrift gewordene praktische Theologie ist. Darum halte ich in der theologischen Ausbildung Exegese und Praktische Theologie für wichtige Hauptfächer.

Ich frage mich oft, was das Herz der theologischen Arbeit sei. Als unsere Tochter in den ersten Jahren ihres Medizinstudiums war, fragte sie mich eines Tages: »Sag mir, warum glaubst du, dass es heute noch sinnvoll ist, Theologe zu sein?« Da habe ich geantwortet, dass wir da jetzt einige Stunden zusammen spazieren gehen müssten. Ich sagte in dem Moment nur: »Hast du den Eindruck, dass ich unglücklich bin?« »Eben nicht«, sagte sie, mit dem Nachklang: »Du bist sonst so vernünftig, und in dem Punkt versteh' ich dich einfach nicht.« Und dann hat sie etwas gesagt, das ich nicht vergessen werde: »Die Theologieprofessoren, die ich besser kenne, und der Pfarrer, mit dem wir befreundet sind, die überzeugen mich menschlich viel mehr als alle Medizinprofessoren zusammen.«

Da wurde mir deutlich, was entscheidend sein sollte: Es läuft über Menschen, es läuft über Personen. Es geht nur im Dialog. Wir sind als TheologInnen Fachleute, die zwar wissenschaftlich explizit etwas reflektieren und bearbeiten, was aber implizit bei anderen Menschen oft viel tiefer da ist und zur Sprache gebracht werden will. Die Glaubensausstrahlung etwa der Menschen, denen ich in Glaubenskursen begegne, motiviert mich mehr als jede Fachliteratur.

*Peter F. Schmid:* Wie wichtig Begegnung und Dialog sind, zeigt sich mir unter anderem, wenn ich mit Klienten in der Psychotherapie zusammen bin. Da wird mir bewusst, wie sehr das Mitteilen von dem, was einen beschäftigt, dem

*»Theologie aus der Gemeinschaft«*

eine neue Qualität gibt, was einen da beschäftigt. Es ist etwas anderes und ich bin ein anderer, wenn ich es jemandem sage, als wenn ich es nur in mir herumtrage. Und das nicht, weil ich dann gezwungen bin, es anders zu formulieren, sondern es ändert sich qualitativ etwas durch die Kommunikation.

Wenn ich das auf die Theologie umlege, dann gibt es eigentlich nur gemeinsame Theologie und keine einsame Theologie. Zumindest christliche Theologie kann ich nicht als eine Theologie vor dem Computer verstehen, sondern das kann nur eine Theologie aus der Gemeinschaft heraus sein, die man natürlich reflektieren und zu Papier bringen kann, wenn man alleine am Schreibtisch und vorm Computer sitzt, die aber nur aus solchen lebendigen mitgeteilten Erfahrungen kommen kann.

Das ist, was ich auch hier an diesen Gesprächen in der Redaktion so schätze: dass wir einander in unserem theologischen Austausch von den Erfahrungen, die uns beschäftigen, mitteilen und dass sie durch dieses Mitteilen eine neue Bedeutung und neue Qualität bekommen, die sie vorher nicht hatten. Das kann man dann das Wirken des Heiligen Geistes nennen.

*Veronika Prüller-Jagenteufel:* Für mich gehört da noch dazu, dass man sich auch Erfahrungen aussetzt. Es genügt nicht, über irgendetwas zu reden. Um aber über etwas sprechen zu können, das mich wirklich beschäftigt, muss ich mich den wesentlichen Dingen des Lebens auch wirklich stellen.

Theologie-Treiben bedeutet demnach auch, Orte aufzusuchen, die Brennpunkte sind, wo Menschen ringen – mit dem Hochwasser, mit sich selber, mit ihrer Familiensituation oder mit was auch immer. Wenn ich mich zu wenig an diese Orte des Ringens begebe, dann dünnt die Theologie aus.

*Martina Blasberg-Kuhnke:* Veronika hat vom »Aufsuchen von Orten« gesprochen. Ich habe die Orte meines Theologietreibens oft weniger aufgesucht als vorgefunden. Sie haben gewissermaßen mich aufgesucht – und es war die Frage an mich, ob ich sie annehme oder ignoriere. Besonders mit der Feministischen Theologie ist es mir so ergangen.

Es sind die Begegnungen mit Frauen und Themen – oder besser Konflikten – gewesen, denen ich mich nicht entziehen konnte und wollte. Gerade alte Frauen haben mich angefragt, ob

*»weniger aufgesucht als vorgefunden«*

ich auf ihrer Seite stehe, und sie haben mir die Augen geöffnet dafür, wie privilegiert ich bin, dass ich an meinen religiösen und theologischen Fragen mit Hilfe eines Studiums arbeiten kann – was ihnen eben verwehrt war, weil sie »nur Mädchen« waren, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts geboren. Eine Frage, die ich mir deshalb oft selbstkritisch stelle, ist, was

meine Arbeit eigentlich austrägt, z.B. für die Möglichkeiten älterer Frauen, sich und ihr Leben und ihren Glauben auszudrücken oder zu reflektieren.

*Markus Schlagnitweit:* Ich lebe als Hochschulseelsorger im Umfeld der Studierenden an der Universität. Hier sind solche Krisenerfahrungen wie Hochwasser oder echte soziale Armut kaum vorhanden. Es ist über weite Strecken eine Spaßgesellschaft, die ich da erlebe. Und das, was du, Leo, da vorhin über deine Tochter erzählt hast, hat einen Gedanken bestätigt, der mir selber schon lange nachgeht. Deine Tochter kann zwar nicht positiv benennen, welchen Sinn das überhaupt hat, dass du Theologe bist. Aber sie hat diesen einen Satz gesagt, der dir so hängen geblieben ist und der zunächst einen Mangel ausdrückt: Sie erlebt in ihrem eigenen Lebensumfeld, bei ihren Medizinprofessoren, menschliche Defizite. Sie kann zunächst nicht einmal sagen, dass das ein Mangel ist. Sie erkennt aber im Vergleich mit deinen Kollegen: Die sind anders – und da wird überhaupt erst der Mangel in ihrem eigenen Lebensumfeld bewusst.

Für mich ist das einer der Ansatzpunkte meines Theologie-Treibens im studentischen Umfeld: Ohne jetzt ein ständiger »Miesmacher« sein zu wollen, versuche ich dennoch, den Studierenden überhaupt einmal die Mangelerscheinungen ins Bewusstsein zu rufen, die es in ihrer

### »Ist das schon alles?«

Spaßgesellschaft ja sehr wohl gibt. Von einem schon manifest existierenden sensus fidelium kann ich dabei natürlich nicht ausgehen; das ist eine Generation, die zwar getauft und z.T. noch irgendwie religiös sozialisiert ist, die aber nie gelernt hat, ihren ursprünglichen Glaubenssinn zu artikulieren. Es braucht da schon einiges an Impulsen und Inputs, aber genau dann kann passieren, dass sie auf einmal merken: »Moment: Mein Leben jetzt – ist das schon alles?« Da können sie dann »religiös einhaken« – und: Da kann ich selber dann – als Theologe und Seelsorger – bei ihrem Leben einhaken.

## Sprache

● *Peter F. Schmid:* Das heißt auch: Theologie bedarf der Sprache. Welche Sprache haben wir zur Verfügung? Die Jahrtausende alte theologische Sprache ist nicht mehr brauchbar, mit ihr sind keine Erfahrungen mehr verbunden, so vertraut sie uns auch ist. Die existentielle Sprache der Bibel, von der so oft gesagt wird, sie läge uns viel näher, bleibt uns doch auch fremd, denn wir sind keine Nomaden, leben nicht in der Wüste usw. So sind mir die Gleichnisse zwar näher als die griechische Metaphysik, aber auch sie sind von meinem konkreten Leben oft weit weg.

Wir leben in einer Zeit, in der die Sprache erst wieder neu gefunden werden muss, ganz neu, vielleicht so radikal wie noch nie in der Geschichte der christlichen Theologie. All die alten Vokabeln greifen irgendwie nicht mehr. Zuerst, als ich gesagt habe: »Vielleicht ist das dann der Heilige Geist« – wem kann man so etwas denn sagen? Wer versteht das – außerhalb eines theologischen Insiderkreises? Wie kann man so etwas sagen, um wirklich auszudrücken, was damit gemeint ist? Aber gerade dieser Prozess des Suchens nach Sprache macht die Theologie heute auch wieder spannend.

*Gerhard Nachtwei:* Ich merke das konkret in der seelsorglichen Praxis z.B. daran, dass ich bei fast jeder Beerdigung anders rede. Diese Sprache ergibt sich aus dem Gespräch mit den Hinterbliebenen. Es ist ein sowohl spannender wie auch mühsamer Prozess, nach neuen Worten zu suchen, die jemandem Zugang erschließen, ge-

rade wenn man von ewigem Leben und Auferstehung reden will angesichts des Todes, denn da sind die Leute besonders offen. Ich erlebe aber auch, dass einem die Sprache in solchen Momenten zuwächst, wenn man sensibel dafür ist. – Das ist wohl auch eine wichtige Frage in der

*»dass einem Sprache zuwächst«*

Praktischen Theologie, die Frage der Sensibilität: sensibel zu sein für die unterschiedlichen Situationen – auch, um nicht jemanden mit der Sprache zu erschlagen.

*Markus Schlagnitweit:* Ich finde so ein neues, zeitgemäßes Vokabular theologischer Rede häufig in ganz anderen Kontexten, etwa im Kino. Ich denke, manchmal sind zeitgenössische Filmemacher grandiose Theologen. Die erzählen zuweilen Geschichten, die viel mehr mit unserem heutigen Leben zu tun haben, mit unserer Lebenswelt, als eben z.B. die Gleichnisse im Neuen Testament – und doch geht es darin oft um dasselbe. Da frage ich mich: Was ist jetzt hier meine Aufgabe als Theologe? Ich fühle mich dann herausgefordert, die Aussagen eines Filmes zu deuten und wieder rückzubinden an die alten Erzählungen und alten Begriffe. Denn Menschen, denen diese alten Begriffe völlig fehlen, kommen oft gar nicht mehr auf die Idee, solche Filme – und ihre Lebenswelt – auch auf religiöser oder theologischer Ebene zu deuten.

*Martina Blasberg-Kuhnke:* Sprache ist auch generationenspezifisch und für den Umgang mit religiöser Sprache und der Sprache des Glaubens wird mir das immer wichtiger. Auch hier habe ich viel von alten Menschen gelernt und ihrer Anhänglichkeit an alte Lieder und Gebetstexte oder -formen. Es gelingt mir nicht mehr so einfach, sie als kitschig, überholt und theologisch indiskutabel abzutun, seit ich in der Begegnung mit Dementen erlebt habe, dass alte Kirchenlieder und Gebete aus der Kindheit oft zum Letzten gehören, das Menschen noch erinnern und das ihnen bleibt, wenn das große Vergessen eingesetzt hat.

Fritz Oser hat die Frage: »Wie viel Religion braucht der Mensch?« beantwortet mit: »Wenig, aber tiefe!« Diese Lieder und Gebete gehören offenbar dazu. Ich glaube, es gibt ein Recht der Kinder, aber eben auch eines der Alten, es »in ihrer Sprache« zu sagen. Die Frage an uns lautet dann, ob wir einen Zugang zu diesen Sprachen finden – mit unseren theologischen, religionspädagogischen und pastoralen Möglichkeiten.

## Praxis

● *Norbert Mette:* Ich arbeite auch viel im religionspädagogischen Bereich, und das Grundproblem, vor dem heute Lehrerinnen und Lehrer im Religionsunterricht stehen, ist, dass sie zu wenig auf eine Praxis verweisen können, in der das getan wird, wovon sie zu reden versuchen. Es gibt zu wenig Orte, von denen man dann sagen kann: Geht hin und schaut euch das an!

Die Bibel ist aus einer Praxis heraus entstanden. Das waren ganz praktische, individuelle und kollektive Erfahrungen, die man dann versuchte, in Worte zu fassen. Dieser Zusammenhang muss stimmen. Problematisch erscheint mir, dass dieser Zusammenhang heute in gewisser Weise brüchig geworden ist.

In dem schönen Buch mit dem Titel »Halt's Maul, jetzt kommt der Segen«[1] berichtet eine Religionslehrerin, die in einer Schule mit schwer erziehbaren, verhaltensgestörten Kindern arbeitet, sinngemäß: »Für mich sind in diesem Unterricht ganz bestimmte Riten ganz wichtig geworden. Z.B. beenden wir den Unterricht schlicht und einfach mit dem Segenswort.« Wie wichtig diesen Schülern und Schülerinnen dieses

Segenswort geworden ist, zeigt eine Anekdote: Ein neuer Schüler, der noch nicht mit dem Ritus vertraut geworden ist, wird von seinen Kameraden angestoßen: »Halt's Maul, jetzt kommt der Segen, sei wenigstens diese zwei Minuten ruhig, das ist jetzt wichtig!« Die Lehrerin erzählt, sie wusste bis dahin gar nicht, dass das den SchülerInnen so wichtig war. Aber durch diese Geste

*» elementar angerührt «*

hat sie auf einmal gemerkt, dass sich hier eine Praxis vollzieht, die die SchülerInnen, denen wahrscheinlich noch nie vorher das Wort Segen begegnet ist, ganz elementar anrührt.

Ein zweites Beispiel: Ich erinnere mich, wie Professor Kliesch, der lange in Berlin-Kreuzberg Pfarrer gewesen ist, erzählt hat: »Ich habe in diesem elenden Viertel, wo alle möglichen Leute sich mal in die Kirche hinein verirren, den Gottesdienst immer begonnen mit der Formel: Wir dürfen hier zusammenkommen im Namen Gottes ohne jedwede Leistung und trotz unsrer Schuld.« Und er erzählte weiter: »Ich habe diese Worte einmal zu Beginn eines Gottesdienstes vergessen und wurde von den Leuten aufgefordert: Wir warten auf die Formel!«

Das heißt also, wir sagen möglicherweise etwas, von dem wir meinen, das versteht doch keiner; wenn das aber mit einer bestimmten Praxis der Annahme und der Bejahung verbunden ist, ist es auf einmal das Deutewort für diese Praxis. Ich glaube, diese Zusammenhänge müssen wir ergründen, die müssen wir erarbeiten und die müssen wir uns zeigen lassen, und dann sind wir bei der Theologie.

*Veronika Prüller-Jagenteufel:* Das bedeutet, dass Praktische Theologie sich auch darin äußert, dass man Praxis schafft oder ermöglicht. Für TheologInnen ist es nicht nur wichtig, das, was vorhanden ist, sensibel wahrzunehmen; es geht auch darum, konkret Praxis mitzugestalten. Denn, wenn man Menschen theologisch etwas vermitteln will, müssen sie dazu Erfahrung haben und machen können, die man dann sprachlich explizit machen kann.

Praktische Theologie heißt also vielleicht auch, eine bestimmte Praxis in der Kirche zu ermöglichen, kirchliche Praxis zu ändern und neu zu gestalten. Auch das ist Aufgabe einer Praktischen Theologin, eines Praktischen Theologen.

*Norbert Mette:* Die ganze Bibel ist doch historisch in einer kollektiven und individuellen Praxis zu verorten. Ohne die Rückbindung an solche Praxis ist manches wohl auch nicht nachvollziehbar. Wenn ich mich etwa jetzt in dieser weltpolitischen Situation gegen die Kriegsvorbereitungen engagiere, dann mache ich bestimmte Erfahrungen und dann sind mir Rückgriffe auf Erfahrungen von Leuten in ähnlichen Situationen wichtig, und da kann ich auf einmal auch davon erzählen – ich denke, nur aus konkreten Praktiken heraus kann man von den biblischen Erfahrungen erzählen und dann von diesen biblischen Erzählungen auf einmal sich Inspirationen für das Heute geben lassen.

*Markus Schlagnitweit:* Kurt Marti hat einmal den Wunsch ausgesprochen: dass Gott ein Tätigkeitswort werde.

An dem Gespräch haben teilgenommen: Leo Karrer, Norbert Mette, Gerhard Nachtwei, Veronika Prüller-Jagenteufel, Markus Schlagnitweit, Peter F. Schmid und Franz Weber sowie Martina Blasberg-Kuhnke nachträglich per E-Mail. Marie-Louise Gubler, die bei dem theologischen Gespräch gefehlt hat, sandte als ihren Beitrag ein Gedicht von B. Brecht: Siehe S. 103

[1] Inger Hermann, Halt's Maul, jetzt kommt der Segen. Kinder auf der Schattenseite des Lebens fragen nach Gott, Stuttgart [4]2001.

Forum

# Theologe/in-Sein in Alltag und Seelsorge

## *Erfahrungen mit dem Theologie-Treiben*

**DIAKONIA hat Menschen gefragt, wie und wo sie sich als Theologe/in erleben und welche Erfahrungen sie mit dem Theologisieren machen: wann es gelingt, was es fördert, wohin es führt, was es bedeutet. – Fünf unterschiedliche Blicke auf die Theologie.**

Christine Rod MC

### Man kann nicht nicht Theologie treiben

● Um es gleich vorwegzunehmen, in eigenmächtiger Anlehnung an Paul Watzlawicks Ausspruch zur Unmöglichkeit, nicht zu kommunizieren: Man kann in der Kirche nicht nicht Theologie treiben, vor allem nicht im ganz konkreten Gemeindealltag.

Jede Pfarrgemeinderatssitzung, jede Frauenrunde, jede Erstkommunionvorbereitungsstunde ist voll von Theologie, explizit oder – noch viel, viel öfter – implizit. Jeder pastoral denkende, planende, handelnde Mensch folgt – bewusst oder unbewusst – Konzepten, Theologien. Diese können plakativ, antiquiert, befreiend, zwanghaft, wegweisend sein, aber sie sind in jedem Fall da. Ein paar Beispiele:

- Warum wird in den Pfarrgemeinderatssitzungen hauptsächlich über Feste, Kirchenrenovierung und Geldbeschaffung debattiert, wenn das alles doch »ohnehin nur Organisation« ist und es doch »ohnehin um ganz anderes« geht? Warum gehört dieses »ganz andere«, dieses »Eigentliche und Wesentliche« zum bestgehüteten Geheimnis?
- Warum ist für die einen ganz wichtig, sich für die Armen und Zukurzgekommenen einzusetzen, während die anderen mit großem Einsatz Bildungsveranstaltungen und Meditationsabende planen und durchführen?
- Warum schwört die eine Tischmutter auf's Brotbacken mit den Kindern, während die andere ihnen mit viel Mühe die Ernsthaftigkeit der Beichte und der Eucharistie nahe bringen will?

Die Beispiele, die hier so plakativ dargestellt sind, werden jedem, der in der Gemeindepastoral arbeitet, bekannt vorkommen. Gerade weil sie so plakativ und so realistisch sind und sich tausendmal wiederholen, ist Lernbedarf angesagt.

### Lernbedarf

● Was ist zu lernen? Das Theologie-Treiben ist in den Gemeinden zu lernen. Das Theologie-Treiben, d.h. die Reflexion und die Bewusstheit,

warum wir tun, was wir tun. Und damit verbunden ist auch Sprache (neu) zu lernen, Rede und Antwort über die Hoffnung, die in uns lebt. Die Hoffnung, deren Kraft und Nahrung wir erst verkosten können, wenn wir sie ins Bewusstsein und in die Sprache gebracht haben. Aber auch die Hoffnung, nach der »die Welt« einen so unersättlichen Hunger hat.

Das Theologie-Treiben bzw. das Bewusstheit- und Sprache-Lernen, das Üben und Stammeln über das, was uns hoffen lässt und uns in unserem Glauben und Handeln bewegt, dieses

*»Stammeln über das, was uns hoffen lässt«*

Theologie-Treiben wird auch über die Zukunft der Gemeinden entscheiden. Zugegeben, ein schwerwiegendes Wort, und doch bin ich nach vielen Jahren der Arbeit in der Gemeindeentwicklung mehr denn je überzeugt davon.

Wenn die Menschen in den Gemeinden nicht lernen, über ihren Glauben und ihr Leben zu reden, wenn sie sich nicht Rechenschaft geben, warum sie in all den Aktivitäten tun, was sie tun, wenn sie dadurch nicht wirklich beginnen, ihr Leben zu teilen und gemeinsam pilgernde, suchende Kirche zu sein, dann wird nicht wirklich Gemeinde entstehen können. Insofern ist Theologie-Treiben und Theologie-Treiben-Lernen eine Überlebensfrage.

## Blick wenden

● Die Notwendigkeit, Theologie zu treiben, ist nicht wirklich neu und doch wieder ganz anders neu. Vieles an Selbstverständlichkeiten ist in den letzten zehn Jahren weggebrochen, viel von dem, was man nach dem Konzil und nach den Synoden als den Stein der Weisen zu erkennen geglaubt hatte: Die langen Sakramentenvorbereitungen mit den offenen oder heimlichen Erwartungen nach Rekrutierung von Kindern und Jugendlichen bringen nicht die gewünschte Zukunft und Affirmation für den eigenen Lebensstil; die freudige Überraschung und die Lust, mitarbeiten zu dürfen bei vielen Aktivitäten, in vielen Gruppen, damit viele neue Leute dazukommen, zeigen nicht den gewünschten zahlenmäßigen Erfolg. Vom Kirchenbesuch, vom sich verdünnenden Glaubenswissen und vom sich verflüchtigenden Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche ganz zu schweigen.

Was bei diesen Selbstverständlichkeiten im Verborgenen blieb und worüber man sich oft mit viel Ablenkung (um nicht zu sagen Akrobatik und Überaktivität) drüber turnt, ist die Unklarheit über das, was uns ausmacht und was unsere Glaubenswelt im Innersten zusammenhält: Wer sind wir als christliche Gemeinde, als Kirche heute? Was ist unser Kerngeschäft? Wen und was verkünden wir? Welche Hoffnung haben wir anzubieten? Warum tun wir, was wir tun? Worauf kommt es (uns) an? Was suchen, wollen

*»Warum tun wir, was wir tun?«*

und brauchen die sehnsüchtigen und glückshungrigen Menschen hier und heute in diesem Supermarkt der Sinnmöglichkeiten? Was treibt die pastoralen AkteurInnen (hauptamtliche und ehrenamtliche gleichermaßen) selbst, sich und ihre Lebenskraft zu investieren?

Vielleicht ist diese Zeit der Ratlosigkeit eine Chance, den Blick zu wenden. Vielleicht braucht es so etwas wie innere Mission, wie Bewusstseinsbildung und Klärung in den eigenen Reihen, wie Kommunizieren und Theologie-Treiben. Vielleicht ist es die Chance in dieser nach-modernen Zeit, in dieser Nach-Machbarkeits-

Ernüchterung, ein neues Selbst-Bewusstsein zu erlangen. Und ein neues Erkennen der Notwendigkeit, wie sehr wir einander in unserem Glauben, in unserem Suchen, in unseren stammelnden Sprachversuchen, der Hoffnung einen Namen zu geben, brauchen.

Nicht zufällig ist vor längstens zehn Jahren der Begriff Gemeindeentwicklung aufgetaucht, der – wenn er nicht managementhaft und technisierend über die eigentliche Not hinwegtäuscht – genau das zu meinen scheint: miteinander Theologie treiben; und in diesem Miteinander pilgernde, suchende Kirche und Gemeinde werden.

Es geht nur miteinander, weil Theologie-Treiben in sich Kommunikation ist. Insofern ist Theologie-Treiben Kirchen- und Gemeindebildung, und indem es Bewusstheit und Umdenken mit sich bringt, kann es zu Bekehrung führen: zu Betroffenheit, zu einem tiefen Beschenkt- und Berührtsein und schließlich zu Neuorientierung.

## Konkret

● Wie kann Theologie-Treiben in einer Gemeinde ganz konkret aussehen? Wenn Theologie-Treiben nicht Selbstzweck sein soll, sondern wenn es der Gemeindeentwicklung und der Gemeindebildung dienen soll, dann braucht es Zeit; ein ganzes Wochenende lang z.B. oder einen längeren Abend oder einen Samstagnachmittag im Monat und das über einen gewissen Zeitraum hinweg, z.B. über ein Arbeitsjahr. Natürlich ist Theologie-Treiben ein kontinuierlicher Prozess und geht über ein Arbeitsjahr hinaus, aber es ist auf jeden Fall ein Lernprozess und braucht daher Zeit.

Eine Möglichkeit ist es, die oben erwähnten Fragen (Was ist unser Kerngeschäft? Warum tun wir, was wir tun? usw.) herzunehmen, sie durchzukauen und zu verkosten, zuerst jeder und jede einzelne für sich, aber dann wirklich gemeinsam. Das gemeinsame Durchkauen und Austauschen bringt die Chance, um Worte, um Begriffe, um Heiligtümer zu ringen, die eigene Position klarer zu bekommen, aber auch die Standpunkte und die dazugehörigen Erfahrungen der anderen wertzuschätzen.

Ein anderes hilfreiches Instrument zum Theologie-Treiben ist die Auswertung: dem, was war, im Zurückschauen und Erinnern, im Innewerden, noch einmal einen Wert geben. Zum Beispiel im Zurückschauen auf ein Jahr im Pfarrgemeinderat: Was waren die Fakten, die Aktionen, die zu lösenden Aufgaben? Wie und wofür haben wir unsere kostbare Zeit und Kraft, unse-

*» Vergangenes und Gegenwärtiges bearbeiten «*

ren guten Willen aufgeteilt? Was ist gut gegangen – und warum? Was ist nicht gut gegangen – und warum? Was wollten wir mit dem, was wir getan haben und wofür wir unsere Kräfte eingesetzt haben, bewirken? Wo und wodurch habe ich gespürt, dass ich im Namen eines Größeren handle?

Beide Vorschläge zum Theologie-Treiben zerren nicht Neues herbei, sondern bearbeiten Vergangenes und Gegenwärtiges. Das, was ohnehin schon da ist, ist anzuschauen, auszukosten, zu deuten, in Sprache zu bringen, mitzuteilen und auszutauschen, wertzuschätzen. Und so können im Theologie-Treiben in den Gemeinden Theologen und Theologinnen werden, Menschen, die sich ihrer Gottsuche bewusst werden und sich zu ihr bekennen, Männer und Frauen, die zu Akteuren und Akteurinnen ihres eigenen Lebens und der Kirche werden.

Renate Falk-Fritschi

## Theologie-Treiben als Laiin in kirchlichen Gremien

● In der Schweiz sind die kirchlichen Strukturen der katholischen Kirche von Kanton zu Kanton verschieden. Falls sie ausnahmsweise identisch sind, werden sie oft anders benannt oder unterscheiden sich in der Aufgabenzuschreibung oder den Zielsetzungen.

Meine ehrenamtlichen und beruflichen Erfahrungen mit dem Theologisieren machte ich unter anderem als Präsidentin der Frauen- und Müttergemeinschaft meiner Wohngemeinde, einer bis vor wenigen Jahren stark kirchlich orientierten Gemeinschaft, und als Kirchenschreiberin und -kassierin des Kirchenrates, dem staatspolitischen Gremium der Pfarrei. Als Kirchenschreiberin wurde ich vom Volk gewählt und hatte im Kirchenrat beratende Stimme, als Kirchenkassierin war ich Angestellte des Kirchenrates. Aus dieser Tätigkeit ergaben sich weitere kantonale und gesamtschweizerische Engagements in staats- und kirchenpolitischen Gremien. Im Laiengremium der Pfarrei, dem Pfarreirat, wirkte ich als ehrenamtliches Mitglied mit, ebenso im analogen Gremium auf kantonaler Ebene, dem Seelsorgerat des Kantons Zug. Nicht zuletzt führte ich als Präsidentin des Seelsorgerates des Bistums Basel das beratende Laiengremium der Bistumsleitung. Der Seelsorgerat setzt sich aus Vertreterinnen und Vertretern der zehn Bistumskantone sowie aus verschiedenen Vereinen und Gruppen zusammen.

### Ehrenamtliche Gremien

● In den ehrenamtlichen Gremien habe ich Theologie als befreienden Raum in der Auseinandersetzung mit dem Glauben erlebt. Dort, wo auch eine konkrete Umsetzung von neuen Ideen und Erkenntnissen möglich war, entstand größeres Vertrauen, auch Unbequemes anzugehen und nach Lösungen zu suchen. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Glauben und das Suchen nach neuen Wegen waren die Folge davon.

Auf diese Weise war es möglich, vor mehr als 20 Jahren in der Frauen- und Müttergemeinschaft mit interessierten Frauen ein Heilfasten ohne professionelle Begleitung durchzuführen. Dies geschah trotz großer Vorbehalte des Pfarrers. In Gesprächen setzten wir uns mit den sachlichen und religiösen Dimensionen des Heilfastens auseinander. So wurden wir gestärkt und waren bereit, Neues zu wagen. Inzwischen ist das Heilfasten zu einer festen »Institution« geworden. Aus einem kleinen Anfang hat sich eine

*»gemeinsam Schritte festlegen«*

Möglichkeit gebildet, wo sich Menschen auch aus der Nachbarspfarrei, reformierte Mitchristinnen und Mitchristen und sogar aus der Amtskirche Ausgetretene treffen und sich mit Gott, der Mitwelt und sich selbst auseinandersetzen. Hier geschieht theologisches Treiben intensiv und konkret.

Beratende Laiengremien wie Pfarrei- und Seelsorgeräte leiden oft darunter, dass ihr Theologisieren nicht sofort Früchte trägt oder das Ergebnis kaum fassbar ist. Als hilfreich hat sich aus meiner Sicht erwiesen, über die eigene Befindlichkeit zu sprechen und gemeinsam Schritte festzulegen. So hat sich zum Beispiel aus einer losen Zusammenkunft von Pfarreiratspräsidentinnen und -präsidenten aus dem Kanton ein aktiver kantonaler Seelsorgerat mit klar formulierten Aufgaben und Zielen gebildet. Die Mitglieder

dieses Rates haben sich in den vergangenen drei Jahren mit dem Thema der priesterlosen Pfarreien auseinandergesetzt.

Aus dieser Arbeit entstand unter anderem ein ergänzbarer Ordner mit vielen, aus allen Pfarreien des Kantons zusammengetragenen Gottesdienstformen, denen kein Priester vorstehen muss. Die Verantwortlichen wollen damit aufzeigen, dass wir Laien Kirche sind und Verantwortung übernehmen können und müssen. Gleichzeitig soll damit allen Pfarreiräten Mut gemacht werden, vorwärts zu schauen und den vorhandenen Spielraum auszunützen. Um die nötige Unterstützung und Hilfe dabei zu geben, organisiert der Rat Kurse und Veranstaltungen zum Thema »Pfarrei ohne Priester«.

Schwieriger gestaltet sich der Spielraum im beratenden Bistumsgremium der Laien. Der Wirkungsraum scheint viel enger und die Auswirkungen, respektive die greifbaren Erfolge, sind kaum messbar. Dieser Umstand wirkt oft frustrierend und demotivierend. Der Druck von »unten« – von der Basis, im Sinne von: »Jetzt sagt

*»Erfolge sind kaum messbar.«*

doch endlich dem Bischof, dass er ...« – und die Erkenntnis, dass Interventionen zwar möglich sind, aber kaum die erwünschte Wirkung zeigen, wirken ermüdend. Um diesem Umstand entgegenzuwirken, haben wir uns immer wieder mit unseren Wünschen und Zielen auseinandergesetzt und versucht, dort zu beraten, wo unsere Kompetenzen liegen.

So hat uns die Frage der Frauenordination in der katholischen Kirche zwar auch beschäftigt, wir haben uns aber daran nicht die Zähne ausgebissen. Um aufzuzeigen, dass uns dieses Anliegen aber sehr wichtig ist, hat sich eine Gruppe von Frauen aus dem Rat intensiv mit der Stellung der Frau in der katholischen Kirche beschäftigt. Diese Gruppe erarbeitete einen Antrag zuhanden des Bischofsrates, im Bistum Basel eine in der Bistumsleitung eingebundene Frauenstelle zu schaffen. Dem Antrag lag neben einer Stellenbeschreibung und einem Anforderungsprofil auch ein Vorgehensvorschlag bei. Dies ist ein Beispiel, wie Theologie-Treiben in einem Beratungsgremium gelingen kann und befreiend wirkt.

## Staatskirchenrechtliche Gremien

● Um kleine Schritte geht es auch in den staatskirchenrechtlichen Gremien, wie dem Kirchenrat. Welche Schwerpunkte werden bei den finanziellen Ausgaben gelegt? Steht das Bewahren und Verwahren im Mittelpunkt oder werden Mittel für Visionen und Ideen eingesetzt? Bei diesen Fragen können sich alle Kirchgemeindemitglieder einbringen. Ein Kirchgemeindemitglied kann zum Beispiel in der Versammlung beantragen, dass der Jahresgewinn für einen karitativen Zweck oder für die Umsetzung eines innovativen Projekts eingesetzt wird.

Solche Anstöße regen zum Weiterdenken und Diskutieren an und können in tiefe theologische Gebiete eindringen. Theologie-Treiben kann auch bedeuten, aufzuzeigen, welche Menschen und Schicksale hinter Zahlen stehen und welche Auswirkungen ein Entscheid menschlich haben kann, auch wenn er buchhalterisch korrekt ist.

## Schlussbemerkung

● Dies sind einige Beispiele aus meiner Praxis von Theologie-Treiben in verschiedenen kirchlichen Gremien. Theologisieren findet für mich jedoch tagtäglich statt. Die Auseinandersetzung

mit meinem Umfeld stellt meinen Glauben immer wieder vor neue Fragen und Anforderungen. Hier habe ich es als bereichernd erlebt, zusammen mit jungen Frauen vom Lehrerinnenseminar einen Glaubenskurs besuchen zu können und solche Themen zu diskutieren.

Verschiedene kirchliche Gruppen und Vereine bieten immer wieder Möglichkeiten an, mit anderen zusammen über Glaubensfragen nachzudenken und vielleicht diese oder jene Idee umzusetzen. Hier findet für mich Theologisieren im Kleinen statt, und ich glaube, dass diese kleinen Schritte auch prägend sind für die Institution Kirche: Nicht mit lautem Getöse, sondern leise, aber stetig beeinflusst Theologie-Treiben uns suchende Menschen und damit die Kirche.

Reinhart Kögerler

## Den Glauben vertraut machen

### Theologie-Treiben im Alltag eines Physikers

● Warum bin ich dazu gekommen, mich schon in frühen Jahren und dann immer wieder mit Theologie zu beschäftigen? Der erste Anstoß – in der Phase des frühen Fragens und Nachdenkens – war wohl so etwas wie jugendlich-intellektueller Trotz bzw. eine gewisse antiklerikale Attitüde (warum sollten nur Kleriker verstehen, was wir mit Glauben meinen, warum sollten Menschen, die hohe Bildung besitzen, weiterhin als »Laien« [Ungelernte] diffamiert werden?).

Später wurde eine andere Motivation immer stärker, nämlich die Überzeugung, dass Religion nur dann wirklich und wirksam wird, wenn sie mitten in der Welt gelebt wird und nicht bloß im geistlich-geschützten Bereich der kirchlichen Tradition.

In dieser Welt bzw. in jenem Unterbereich, der meinen Lebensrahmen darstellt, bin aber nur ich selbst ausreichend kompetent, bin ich herausgefordert zur Rechenschaft und kann daher nur ich authentisch den Glauben bezeugen. Das geht aber nicht ohne Zuhilfenahme von Verstand, Argument und Analyse, also nicht ohne Theologie. Solches hat schon Paulus gewusst: »Vor der Gemeinde aber« (d.h. wenn intersubjektive Vermittelbarkeit verlangt wird) »will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, damit ich andere instruieren kann, als zehntausend Worte in ekstatischer, hymnischer Rede« (1 Kor 14, 19). Und das gilt mindestens ebenso sehr heute.

Nun ist mein Zivilberuf der des Wissenschaftlers, genauer: des Naturwissenschaftlers, und ich lebe in intellektueller Gemeinschaft mit Menschen, welche die wissenschaftliche (d.h. systematische, rationale, auf Erkenntnisfortschritt bauende) Herangehensweise an die Welt schätzen und betreiben. Das hat die Sache – meinen Umgang mit Theologie – einerseits leicht, anderseits schwer gemacht.

Leicht deshalb, weil sich vor dem Hintergrund des wissenschaftlichen Selbstverständnisses glattweg der Anspruch verbot, dass ich (als Physiker) Theologie als Wissenschaft betreiben könnte, dass ich Fachtheologe (in einer der theologischen Subdisziplinen) sein könnte. Dazu fehlen mir – trotz einer gewissen Belesenheit – alle Fertigkeiten, die einen Fachwissenschaftler eigentlich ausmachen und ihm seine partikuläre Autorität verleihen.

Ich bleibe in meinen theologischen Interessen immer theologischer Dilettant (Liebhaber), ebenso wie ich in anderen Wissenschaftsdisziplinen, mit denen ich mich gelegentlich beschäftige (Philosophie, Biologie), Dilettant bleiben werde.

## Verstehen

● Welches ist dann mein spezifisches Selbstverständnis hinsichtlich meiner Beschäftigung mit Theologie? Ich möchte es folgendermaßen charakterisieren:

Ich denke über Religion nach und versuche die Aussagen des Glaubens zu verstehen mit denselben Prinzipien und methodischen Grundsätzen (insbesondere demselben Anspruch an Rationalität), denen ich auch im Rahmen meiner wissenschaftlichen Arbeit verpflichtet bin. Ich halte das für möglich und sinnvoll, weil ich glaube, dass jenes persönliche (auch emotionale) Ergriffensein, das die Basis des Glaubens bildet, durch Analyse oder Erklärung nicht verdünnt, sondern (zumindest potentiell) verstärkt wird. Und ich versuche, die Inhalte meines Glaubens einerseits und mein Wissen von der Welt anderseits nicht streng voneinander zu trennen, sondern gemeinsam und in Zusammenschau zu bedenken. Denn ich habe die auf Erfahrung gründende Hoffnung, dass einzelwissenschaftliche

*»Zusammenschau«*

Erkenntnisse für den bedenkenden Glauben fruchtbare Anstöße liefern können, sei es durch ein besseres Verständnis der verwendeten Begriffe, sei es durch ein Angebot von überzeugenden Erklärungsmustern.

Natürlich meine ich damit nicht, dass der Glaube aus den Wissenschaften abzuleiten oder seine Wahrheit (was immer darunter verstanden wird) auf die eine oder andere Weise wissenschaftlich begründet werden könnte. Es ist nicht einmal zu erwarten, dass – bei einem gegebenen Erkenntnisstand – die Aussagen der Religion in allem mit den Aussagen der Wissenschaften verträglich sein werden. Die Fragestellung, um die es mir bei meinen Bemühungen geht, lautet vielmehr: Wie kann ich die Aussagen des Glaubens verstehbar bzw. besser verstehbar machen?

Dabei heißt »verstehen« für mich: in Bezug setzen zu oder wenigstens kompatibel machen mit Begriffen, Erklärungsmustern oder Theorien, die wir zum Verstehen der natürlichen Welt verwenden und die uns daher vertraut sind. Insofern meint verstehen auch an-eignen, vertraut machen. Es geht mir also darum, den Glauben vertraut zu machen – mir selbst und denen, die mir wichtig sind.

Mit dieser Einstellung zur Theologie ist auch verknüpft, dass ich die Bibel in eher unvoreingenommener, unsystematischer Weise lese und verstehe – leider nicht unter Berücksichtigung allen exegetischen Wissens, welches wertvoll und hilfreich wäre, das ich aber nicht besitze und mir bestenfalls nur aus der Literatur anlesen kann. Das ist kein ungefährliches Verfahren und kann leicht zum Basteln von Privatreligionen führen. Das einzige Sicherheitsnetz, auf dessen Funktionieren ich dabei hoffe, besteht im Blick auf das »Ganze«, der sich – hoffentlich – aus der Beständigkeit des Bemühens ergibt.

## Intellektuell redlich

● Auf der anderen Seite kann ich nicht verschweigen, dass das skizzierte Selbstverständnis – gerade angesichts meines Anspruchs als Wissenschaftler – ständig verunsichert wird durch die Frage nach der intellektuellen Redlichkeit: Kann ich mir sicher sein, dass die wesentlichen wissenschaftlichen Tugenden (Unvoreingenommenheit, nüchterner Blick, wachsame Skepsis, ständige Bereitschaft zur Korrektur gefasster Meinungen) auch im Rahmen meines Denkens über Religion wirksam bleiben? Ist es nicht vielmehr so, dass ich schon hineingehe in dieses Denken mit (auch emotional verankerten) religiösen

Grundüberzeugungen, dass ich die Hoffnung nicht ablegen kann, mein Denken möge diese Überzeugungen nicht konterkarrieren? Wie kann ich unvoreingenommen, nüchtern über Ihn nachdenken, wenn es mir schlechthin unmöglich ist, Ihn nicht mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben? Wäre nicht die korrekte Grundhaltung, die mir aber nicht gelingt, die des »methodischen Atheismus«?

Natürlich könnte ich diese Skrupel links liegen lassen, wenn es nur darum ginge, meinen Glauben ausschließlich vor mir selbst zu rechtfertigen – frei nach dem Motto: Der Wissenschaftler ist auch ein Mensch, und (nur) als Mensch ist er von Gott betroffen, seine wissenschaftliche Erfahrung ist hier ohne Relevanz. Das ist aber nicht meine Vorstellung. Ich habe die Absicht, mein Verständnis von Religion wenn nötig auch im Kreis meiner Kollegen zu vertreten, also gegenüber Menschen, die keine solchen Ausflüchte akzeptieren, weil sie von den Standards ihrer Disziplin nicht abgehen wollen, gerade dann nicht, wenn es um Wesentliches geht.

Ich werde daher mit dieser Spannung – hie intellektuelle Sauberkeit, da unaufgebbare religiöse Voreingenommenheit – leben müssen. Erleichtert wird diese Last nur durch zwei Einsich-

*»überraschend viel Bedeutung«*

ten: einerseits durch das Wissen, dass ja auch (inner-)wissenschaftliches Räsonieren praktisch nie voraussetzungsfrei ist; immer baut es auch auf vorwissenschaftlichen Konzepten, Bildern oder Verstehenserwartungen auf. Der richtige Umgang mit diesen nicht reflexiven Vorprägungen besteht nicht darin, sie zu negieren, sondern sie voll bewusst und damit kontrollierbar zu machen. Und das müsste auch in unserem Zusammenhang möglich sein.

Das andere ist die Einsicht, dass sich das Ziel meines Theologie-Treibens nicht im Apologetischen, in der Rechtfertigung erschöpft, sondern dass es mir viel eher darum geht, die Sätze des Glaubens für mich und andere neu, inhaltsvoll, kräftig zu machen, zu zeigen, dass sie (gerade im Kontext des profanen Wissens) überraschend viel Bedeutung gewinnen können. Und in diesem Zusammenhang besitzt die Frage nach methodischer Unvoreingenommenheit geringere Relevanz.

## Risken

- Was hat diese ganze Beschäftigung mit Theologie nun letztlich gebracht? Mir selbst außerordentlich viel! Die Erfahrungen des Aufleuchtens von neuem Verständnis in Zusammenhängen, die uns allen so wichtig sind – wie unsystematisch und bruchstückhaft das auch immer sein mag – sind unglaublich kostbar; auch deshalb, weil sie oft verknüpft sind mit der Ahnung, dass dem Zuwachs an Erkenntnis und Erkenntnistiefe keine Grenze gesetzt ist, im Gegenteil!

Aber hat es auch etwas gebracht für andere, für meine Gesprächspartner? Ist es mir gelungen, ihnen »Christum zu zeigen«? Hier bin ich sehr skeptisch. Ich habe kaum positive Hinweise auf ein Gelingen. Im Gegenteil: Ich sehe – je länger desto mehr – auch die Risken meines Weges. Diese möchte ich doch am Schluss fairerweise noch anführen.

- Jedes Denken über Gott, das sich um Klarheit, Ehrlichkeit, begriffliche Strenge bemüht, wird über kurz oder lang mit dem Kern dessen konfrontiert, was man als Negative Theologie bezeichnet. Dass man nämlich, je näher man Ihm denkend kommt, umso mehr Ihn zu verfehlen scheint, dass das Reden über Ihn verstummt. So

können Gespräche über Religion zur Erfahrung der Unfähigkeit des adäquaten Redens führen. Vermittelte Sprachlosigkeit – eine bedrückende Erfahrung!

- Die Begriffe und Erklärungsmöglichkeiten, die uns die Wissenschaften heute zur Verfügung stellen, sind wohl nicht für alle Elemente des Glaubensgutes gleichermaßen fruchtbar zu machen. Während für manches ein vertieftes Verständnis gewonnen werden kann, bleibt anderes in umso tieferem Dunkel und wird eventuell für das eigene religiöse Leben wirk-los. Das Glaubensgut verliert, wenn es nicht mehr ungefragt en bloc angenommen wird, leicht seine Homogenität und dadurch auch partiell seine Kraft, dem Leben Form zu geben.
- Zu den grundlegenden Überzeugungen der christlichen Religion zählt wohl die Bedeutung der Gemeinschaft, des consensus fidelium, für den Glauben. Wir können uns bekanntlich nicht zufrieden geben mit der Vorstellung, dass jeder seinen eigenen Glauben, seine eigene Vorstellung von Seligkeit, seinen eigenen Gott haben kann, sondern wir suchen den einen Vater, erhoffen den einen Himmel. Und das hat auch tiefgreifende epistemische Implikationen: (Nur) im

*»Wo erfahren wir solche Gemeinschaft?«*

gemeinsamen Suchen nach Ihm, im gemeinsamen Anrufen Seines Namens finden wir Gott. Wo aber erfahren wir heute eine solche Gemeinschaft der Glaubenden, die sich gerade durch die Gemeinschaft in ihrem Glauben weiterbringen? Ich habe nur sehr wenige gefunden. Insbesondere ist meine Erfahrung, dass das offizielle kirchliche Lehramt zu dieser Gemeinschaft, zu dieser Consensus-Bildung derzeit (anders als zur Zeit des Konzils etwa) wenig Positives beiträgt.

Allerdings sollte man nicht vergessen, dass – jedenfalls im Rahmen des wissenschaftlichen Arbeitens – auch negative Ergebnisse (etwa die Erkenntnis, dass ein bestimmter Wirkstoff nicht wirkt oder dass ein bestimmter theoretischer Ansatz nicht tauglich ist) für den Erkenntnisfortschritt fruchtbar sein können. So wird vielleicht manches, was von offizieller Seite beigetragen wird (etwa in Katechismen oder in Erklärungen der Glaubenskongregation), mehr in diesem negativen Kontext (ungewollt) seine (hoffentlich) positive Wirkung entfalten.

Wenn ich mich bei meinem Theologie-Treiben nach fordernden, stimulierenden, fruchtbaren Gesprächspartnern umsehe, so muss ich den Kreis derer, die mir wirklich weiterhelfen, weit über die Kirche (inklusive der theologischen Fakultäten) hinaus ziehen, ich muss viele Skeptiker, Fragende mit einbeziehen. Und selbst dann bleibt der Grad der Interaktion – mit ganz wenigen Ausnahmen – gering.

## Seinen Namen hell machen

- Angesichts dieser beunruhigenden Risken, insbesondere dieser geringen Resonanz, bleiben Anflüge von Kleinmut nicht aus. Und es wundert mich nicht, dass manche (Fach-)Theologen, die ja (außerhalb ihrer Fachdisziplin) auch oft ähnliche ernüchternde Erfahrungen zu machen scheinen, immer mehr »nach der Quote schielen«, dass sie etwa einen Ausweg darin suchen, sich der wissenschaftlichen Strenge zu entschlagen und sich mehr aufs Predigen, auf feuilletonistisches Abhandeln zu verlegen oder sich als »Volkstheologen« zu versuchen.

Ich halte das – bei allem Verständnis für die zugrunde liegende Frustration – nicht für die beste Reaktion. Warum sollten wir es dort, wo es

um unser Wesentlichstes geht, billiger geben, wenn wir schon bei der Analyse innerweltlicher Phänomene solches nicht zulassen? Gott wird sicher keine Tricks, auch keine PR-Tricks, brauchen, um erfahrbar zu werden.

Insofern fällt mir die Entscheidung – mehr Resonanz oder mehr Substanz? – letztlich doch nicht zu schwer. Ich muss eben zur Kenntnis nehmen, dass meine Funktion nicht die des Predigens, der »glaubensfordernden Verkündigung«, ist, dass ich sicher keine Bekehrungsstürme erwecken werde, sondern dass ich mit meinem Theologie-Treiben – wenn überhaupt – nur einen ganz kleinen Beitrag leiste zu dem großen Auftrag, Seinen Namen – auch und gerade durch kritisches Fragen und durch immer wieder neues begriffliches Fassen – in der Welt hell zu machen.

Józef Niewiadomski

## Universität: ein privilegierter, Theologie generierender Ort?

● Die normative Seite der Problematik kann in fast jedem propädeutischen Handbuch nachgelesen werden. Weil der erlösenden Wahrheit verpflichtet, leistet die Theologie einen unverzichtbaren Beitrag zum interdisziplinären Gespräch von akademischen Disziplinen und bleibt deshalb ein Anwalt des Humanum.

Sie ist auf doppelte Weise in eine Gemeinschaft eingebunden; das »Wir«, dem sich die TheologInnen ausgesetzt wissen, muss demnach zweifach beschrieben werden: Das Standbein der «Kirchlichkeit« garantiert die Verbindung zur communio fidelium, jenes der »Wissenschaftlichkeit« die zur scientific community. Die kreativen Spannungen zwischen beiden Gemeinschaften sind eine ihrer Inspirationsquellen.

Als GrenzgängerInnen, als Menschen des Glaubens und der kritischen Reflexion waren akademische TheologInnen Jahrhunderte lang Stolper- und Ecksteine beider Gemeinschaften: Sie wussten sich dem jeweiligen »Wir« ausgesetzt, trugen aber Entscheidendes zu deren Konstituierung bei. Die gegenwärtige Praxis zeigt jedoch deutlich: Die Kluft zwischen dem Selbstanspruch und der faktischen Bedeutung der universitären Theologie kann kaum größer sein.

### Keine Beliebigkeit

● Jahrelang fokussierte sich unsere Aufmerksamkeit auf eine »ungute« Art und Weise auf das kirchliche Standbein. Konflikte um die kirchliche Lehrerlaubnis wurden von uns – den Theologen – eindeutig als Erweis für die Tatsache gedeutet, dass die akademische Theologie im Würgegriff des Lehramtes erstickt. Die Loslösung von der Kirche und die Annäherung der Theologie an die Religionswissenschaft schien für viele KollegInnen die beste Garantie für die Zukunft ihres Faches zu sein: Ohne Wenn und Aber sollte sich die Theologie nur noch mit der scientific community vermählen und ihrem Wissenschaftsethos unterwerfen. Communio fidelium sollte mit der gebildeten liberalen Öffentlichkeit verschmelzen.

Die Erfahrungen mit der gegenwärtigen hochschulpolitischen Reform in Richtung einer vollen Autonomie der Universität in Österreich haben mich aber verblüfft und eines Besseren belehrt. Bei den politisch relevanten Diskussionen war nämlich uns allen, die wir als TheologInnen an den Universitäten arbeiten, der rettende Rückgriff auf das Konkordat mit dem Apostolischen Stuhl bedeutungsvoll geworden.

Die Erkenntnis, die ich vor allem in der Mitarbeit beim akademischen Senat gewonnen habe, ist sehr bitter. Das Wissenschaftsethos kapituliert vor der Macht des Marktes! Die basisdemokratisch orientierte Reformarbeit der gebildeten liberalen Öffentlichkeit und die Rhetorik der Autonomie können die Macht des Starken sogar leichter verschleiern als die klassische Bindung an die Institutionen (inklusive der kirchlichen Institution). Wo ist aber dann die communio fidelium der akademischen Theologie zu finden und welche Bedeutung hat sie noch?

Mit Erschrecken nimmt sie ihre zunehmende Bedeutungslosigkeit in der scientific community wahr. Der Befund hat zuerst etwas mit der Religiosität in dieser Szene zu tun. Die

*»Bastelmentalität in Sachen Religion«*

Bastelmentalität in Sachen Religion macht auch vor den Universitäten nicht Halt. Auch dort ist die Meinung: »Was Gott, Religion und das Heilige sind, das entscheide allein ich und sonst niemand!« längst zum Grunddogma geworden.

Das Bekenntnis zu einer rein subjektivistischen Religiosität macht aber die Theologie geradezu obsolet. Wenn jeder glauben kann, was er will, wozu dann die intersubjektiv überprüfbare – teures Steuergeld kostende – Theologie? Wozu sich um begriffliche Strenge bemühen? Auf dem medial strukturierten Markt der weltanschaulichen Angebote sind ja inzwischen Hellseher, Wahrsager, Möchtegern-Mystiker, Esoteriker, kirchliche Würdenträger, akademisch gebildete und akademisch ausbildende Theologen austauschbar geworden.

So paradox es auch klingen mag, gerade im universitären Kontext spitzt sich das Schwerpunktthema des Heftes »Jede/r kann Theologe/in sein« zu und weist auf eine Nuance hin, die alles andere als unproblematisch ist. Der Beliebigkeit muss entgegengesteuert werden! Und wodurch? Die »communio fidelium« der liberalen Öffentlichkeit braucht die ständige Konfrontation mit der »communio fidelium« einer Glaubensgemeinschaft, die einen normativen Anspruch erhebt und diesen auch rational zu verantworten versucht.

## Zwei Standbeine

● Auf diesem Hintergrund ist für die akademische Theologie eine Rückbesinnung auf ihre beiden Standbeine notwendig. Ihre kirchliche Bindung erschöpft sich ja nicht in der Konkordatsfrage; sie weist zuerst auf das für die Theologie notwendige »Wir« hin. So paradox es auch klingen mag: Gerade eine klar definierte religiöse Institution kann im Kontext der alles beherrschenden Marktlogik zur Entgrenzung von Gruppen und Gemeinschaften beitragen; die Bindung kann deshalb auch als Kritik (im Sinn der Förderung und Forderung) an beliebigen individuellen Ansprüchen gesehen werden. Diese haben sich gegenüber einer großen und langen Tradition zu bewähren. Bewährung hat aber etwas mit der Wahrheitsfrage zu tun! Die Wahrheit darf gerade heute nicht den Fundamentalisten überlassen werden, sondern muss kommunikativ (gerade an der Universität) neu zur Diskussion gestellt werden.

Solche Überlegungen sind zum Teil das Ergebnis der kommunikativen Prozesse, die in den letzten Jahren an der Theologischen Fakultät Innsbruck stattgefunden haben, zum Teil stellen sie deren Motivation dar. In mehreren Klausuren hat sich die Fakultät gemeinsam ein klares Profil und eine neue Struktur gegeben. Diese fördert den interdisziplinären Austausch und ver-

bannt den Einzelwissenschaftler, der »klassisch isoliert« seine Forschungen betreibt, an den Rand des akademischen Geschehens. Das Profil zielt auf eine klare katholische Identität (also Kirchenbindung) mit der denkbar größten Dialogbereitschaft hin.

Die ersten strukturellen Schritte der Verwirklichung stellt die Entwicklung neuer Studienpläne dar, bei denen interdisziplinäre Veranstaltungen, eine von der gesamten Fakultät getragene Studieneingangsphase und andere Fakultätsmodule im Vordergrund stehen. Hinzu

*»Ernstnehmen jedes Subjektes«*

kommt das geplante Bakkalaureatsstudium, das bewusst Studierende anderer Fakultäten zum Kurzstudium der Theologie animieren will. Nicht zu vergessen ist die Konzeption und die Durchführung eines postgraduierten Lehrgangs »Kommunikative Theologie«, bei dem das Ernstnehmen jedes Subjektes (mit seinen Ängsten und Hoffnungen) zum methodischen Grundsatz gemacht wurde und bei dem Lehren und Lernen sich wechselseitig ergänzen.

Schlussendlich ist auch die gezielte Profilierung des Forschungsschwerpunktes »Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordung« zu nennen, an dem MitarbeiterInnen der vier (von fünf) Institute(n) der Fakultät im intensiven Austauschprozess eingebunden sind und im Verlauf der letzten Jahre in mühsamen und konfliktreichen Diskussionen bereits vier gemeinsame Positionspapiere zu brisanten gesellschaftspolitischen Fragen erarbeitet haben. Die konkreten Erfahrungen der an der Fakultät gemachten Interdisziplinarität führten dazu, dass die Gruppe sich nun (erfolgreich) um eine universitätsweite Ausweitung des Programms bemüht.

## Gott oder Götze?

● Was habe ich aber selber aus diesen Erfahrungen der letzten Jahre im Hinblick auf die gestellte Frage gelernt? Begreift man das Theologie-Treiben als problemlose Theorien- und Bücherproduktion, so wird man die gegenwärtigen Sachzwänge und auch die Maßnahmen, die den Fakultäten aufgezwungen wurden, als Beweis dafür werten, dass die Universität aufgehört hat, ein privilegierter Ort des Theologie-Treibens zu sein. Sie bleibt es aber weiterhin, wenn man an ihr paradigmatisch jene Konfrontationen führt, die für unsere gesamte Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind. So altertümlich die Formulierung auch klingen mag: Es ist immer noch die Konfrontation mit den Fragen: Gott oder Götze? Wahrheit oder Beliebigkeit? Gewaltfrei oder mit Gewalt?

Nora Bösch

## Wohin der Geist euch drängt ...

● Seit 1996 bietet die Diözese Feldkirch landesweit Exerzitien im Alltag an. Sie sind auf vier Wochen ausgelegt, und es ist vorgesehen, dass sich die Teilnehmer und Teilnehmerinnen täglich eine halbe Stunde Zeit für Betrachtung und Gebet nehmen, einen Tagesrückblick machen und wöchentlich einen Begleitabend in der Gruppe besuchen. Die Begleiter und Begleiterinnen der Gruppen nehmen selbst an den Vorbereitungsexerzitien im November teil. Nach dieser Erfahrung begleiten sie in der Fastenzeit die Gruppen in den Pfarreien.

## Vorbereitung

● Es ist November. Wieder sitzen sie da – eine bunt gemischte Gruppe aus Laien, Priestern und Ordensleuten, um sich selbst auf das Angebot der Exerzitien im Alltag einzulassen, das sie in der kommenden Fastenzeit in ihren Pfarreien anbieten möchten.

Manche sind neu in der Runde, manche sind schon erfahren und zum fünften Mal dabei, manche waren jahrelang Teilnehmer in einer Gruppe, bevor sie sich nun daran wagen, selbst eine Gruppe zu begleiten.

Sie werden in den kommenden vier Wochen nicht nur die Texte und Betrachtungen kennen lernen. Sie werden vielmehr auf ihrem persönlichen Übungsweg erkennen, welch hohe Anforderung es ist, ein geregeltes Gebetsleben in einem oft so vollen Alltag unterzubringen. Sie werden ihre Aufmerksamkeit darauf richten, Gott in ihrem Alltag zu finden. Als Gruppe werden sie diesen Weg gehen und sich gegenseitig Hilfe und Unterstützung sein bei den Fragen, die durch diese Übungen auftauchen.

Was motiviert sie, diesen Weg zu gehen und wieder Gruppen zu leiten? Zuerst einmal tun sie es für sich selbst. Obwohl viele von ihnen in der Pastoral tätig sind, führt das eigene Gebetsleben

*»gemeinsam auf dem Weg«*

oft ein Schattendasein. In einem manchmal übervollen Alltag machen sie sich während dieser Zeit auf die Suche danach, wo und wie Gott ihnen in ihrem Alltag begegnen will.

Sie spüren, dass es ihnen gut tut, mit einer Gruppe gemeinsam auf dem Weg zu sein, um sensibler und aufmerksamer für ihr eigenes Leben zu werden. Vor allem den Austausch mit den anderen während der Begleitabende schätzen sie sehr. Sie merken, wie wichtig der Rückhalt der Gruppe und die Gespräche mit den anderen sind: Ist doch hier Raum, mit den eigenen Fragen und Zweifeln vor Gott nicht allein zu sein.

Der Wunsch, Gruppen zu begleiten, kommt bei den meisten aus dieser eigenen Erfahrung. Die GruppenleiterInnen verstehen sich auch nicht als die »Experten«, die wissen, wie »es geht«. Sie fühlen sich als Mitgehende auf diesem Weg zu einer tieferen Spiritualität, die Impulse geben, damit die TeilnehmerInnen selbst spüren, wo und wie ihr eigener persönlicher Weg weiter geht. Ihre wichtigsten Qualitäten sehen sie darin, begleitend, mütterlich, fürsorglich da zu sein, wirklich zuzuhören und Hilfen für das Beten und Besinnen im Alltag zu geben, wo es nötig ist. Doch auch sie bleiben Suchende, die sich an den Begleitabenden durch die Erfahrungen der Gruppenmitglieder beschenken lassen.

## Andere begleiten

● Trotz der Teilnahme an den Vorbereitungsexerzitien ist die Begleitung der Gruppen für viele eine Herausforderung. Denn die Vorbereitung nehmen die meisten sehr ernst. Eine Frau erzählt, dass sie sich auf jeden Abend stundenlang vorbereitet, immer schriftlich, damit sie nur ja nichts vergisst. Sie nimmt diese Mühe auf sich, denn es ist ihr ein großes Anliegen, über den Glauben, den sie für sich selbst entdeckt hat, mit anderen Menschen zu sprechen.

Aber auch die beste Vorbereitung kann nicht alles berücksichtigen. So werden vor allem die Begleitabende Orte lebendigen Glaubens, wo gemeinsames Suchen und Fragen, Zweifeln und Hoffen Raum findet. Eine Schwester berichtet, dass sie mit Fragen nach dem Glauben regelrecht überhäuft worden ist – Fragen, die sie sich selbst nicht oder schon lange nicht mehr gestellt hat. Sie konnte sie nicht immer gleich beantworten

und versprach dann, bis zum nächsten Abend Antworten auf diese Fragen zu finden.

Eine andere Begleiterin berichtet von einer Teilnehmerin, die wenige Wochen zuvor Witwe geworden war. Im ersten Moment war die Unsicherheit groß, wie sie als Leiterin mit dieser Situation umgehen soll. Doch »es ergab sich«. Und die betroffene Frau fühlte sich in ihrem Schmerz angenommen, konnte ihn einbringen und mit Hilfe der Gruppe lernen, erste Schritte in ihrem veränderten Leben zu gehen.

Auch die TeilnehmerInnen machen an diesen Begleitabenden oft ganz neue Erfahrungen. Eine Begleiterin erzählt begeistert von diesen Suchwegen. Sie hat festgestellt, dass es vor allem für ältere Menschen etwas völlig Neues war, sich über den Glauben auszutauschen. Das Sprechen

*»etwas völlig Neues«*

über die eigene Religiosität war für sie sehr ungewohnt. Doch schon bald waren die Hemmschwellen überwunden und ein breites Fragen trat ein. Und so wurden Fragen des Glaubenswissens genauso erörtert wie die Frage nach der Christusnachfolge im Alltag und dem eigenen, persönlichen Beten. Durch diese Gespräche ist unter den TeilnehmerInnen eine Nähe entstanden, die sich auch weiter in den Alltag hineinzieht.

Der Umgang mit Schuld im eigenen Leben ist eine Schwierigkeit, die oft aufgetreten ist. Durch die Betrachtungen und Gespräche ist sie bewusst geworden und damit auch die Sehnsucht nach Vergebung. GruppenbegleiterInnen berichten, dass es ihnen Leid tat, dass sakramentale Sündenvergebung in den Einzelgesprächen oder auch innerhalb der Gruppe nicht möglich war. Für die Betroffenen war es oft schwierig, mit ihren Anliegen noch zu einem Priester zu gehen. Da tut sich für viele eine Kluft auf.

## Gott im Alltag

● Diese Beispiele sind Erfahrungen aus Gruppen, in denen der/die GruppenleiterIn es auf feinfühlige Weise verstanden hat, allen Platz zu geben. Die TeilnehmerInnen fühlten sich auch mit ihren Schwierigkeiten und Nöten angenommen. Vertrauen schenken, einander glauben und sich auf einen anderen einlassen, sind Grunderfahrungen, um die es in den biblischen Botschaften ständig geht. So entsteht auch eine Ahnung davon, was es heißt, von Gott angenommen zu sein, gerade auch mit den eigenen Schattenseiten und Schwächen. Nicht selten lösen sich »intellektuelle« Glaubensprobleme und Krisen oder werden schwächer, sobald auf der Beziehungsebene Annahme, Geborgenheit und Liebe erfahren werden.

Konkret geht es für die TeilnehmerInnen in den Gruppen darum zu erspüren, wo und wie Gott in ihrem Alltag immer schon da ist. Gelebte Spiritualität versucht immer wieder innezuhalten und aufmerksam dafür zu werden, was mich bewegt und wohin es mich führt. Paulus sagt sehr konkret, dass wir alle in der Verbundenheit mit Gott in Jesus zu einem Leben in Freiheit ermutigt sind. Und die Spuren für ein Leben in Freiheit sind gut an der »Frucht des Geistes« zu erkennen, die Irrwege dagegen an den »Früchten des Fleisches« (vgl. Gal 5). Für diese Bewegungen sensibel zu werden und in der Begleitung aus der eigenen Erfahrung andere aufmerksam zu machen, bedeutet ein konkretes »Theologisieren« und »theologische Praxis« im Alltag.

Zusätzlich zu den eigenen Erfahrungen verweisen die BegleiterInnen auch oft auf Beispiele aus der Geschichte, in denen sich zeigt, dass sich Gott immer wieder konkret auf die Menschen einlässt. Gerade auch die Lebenserfahrungen der Heiligen und die verschiedenen

Bibelstellen können Hilfen sein, sich mit der eigenen Situation darin wieder zu finden und Vertrauen zu entwickeln, dass Gott auch mir jetzt und heute Beistand und Begleiter in allen Phasen meines Lebens ist.

Aus diesem Erleben Gottes ist es nahe liegend, dass der Wunsch entsteht, die Beziehung zu diesem Gott zu pflegen. Die vertrauensvolle Weise, in der die TeilnehmerInnen der Gruppe miteinander umgehen, ist neben anderen Erfahrungen von Zuwendung und Liebe im eigenen Freundes- und Familienkreis eine Chance dafür, zu einer vertrauten Gebetsweise zu finden. Vielleicht ist für die einen oder anderen erfahrbar, dass es auch mit und durch problemhafte Beziehungen zu einer Gottesbegegnung kommen kann, die heilend und befreiend wirkt.

## Auftrag aller

● Die Fähigkeit, Gruppen so zu begleiten, dass diese Einsichten möglich sind, ist nicht nur Priestern, Ordensleuten und Theologen gegeben. Ist doch die Sendung für das Reich Gottes und der Einsatz für die Botschaft des Evangeliums Auftrag aller Getauften und Gefirmten. Laien bringen zudem noch die Erfahrung ihrer eigenen Lebenssituation mit ein.

Leider ist es in der Praxis nicht immer so, dass den Laien-GruppenleiterInnen vor Ort von Seiten des Pfarrers und anderer Hauptamtlicher die Begleitung zugetraut wird. Hier wird oft aus

*»dass sich Gott auf die Menschen einlässt«*

Angst und Misstrauen, Neid und Sorge um die eigene Position verhindert, dass sich Leben entfalten kann. Dort, wo es gelingt, ist es nicht nur ein Beitrag zur Verlebendigung der Gemeinden. Es kann sich auch das Kirchenerleben und Kirchenbild verändern, wenn erfahren wird, dass durch das Hören aufeinander ein partnerschaftliches Miteinander zwischen Laien und »kirchlichen Autoritäten« entsteht.

Davon erzählt ein Gruppenleiter lachend, dem ein Teilnehmer am Ende des letzten Abends gesagt hat: »Das wäre Kirche«! – worauf er ihm geantwortet hat: »Das ist Kirche!« In diesem Sinn wünsche ich mir, dass immer mehr solche Räume lebendigen Glaubens innerhalb der Kirche aufgetan werden, in denen das gemeinsame Suchen und Fragen nach Gott Platz findet.

Hoffnung ist im Gegensatz
zum Optimismus
nicht die Erwatung,
dass alles gut geht.

Hoffnung ist Engagement
in der Gewissheit,
dass es Sinn hat,
egal wie es ausgeht.

Vaclav Havel

Helga Kohler-Spiegel

# »Gott war an diesem Ort, und ich, ich wusste es nicht« (Gen 28)

## Theologie-Treiben aus Erfahrung

**Biblische Texte sind geronnene Erfahrung, die in der auslegenden Gemeinschaft lebendig werden. Sie ermutigen zum Sprechen von den eigenen Erfahrungen, aus denen dabei Theologie werden kann.**

● »Das macht keinen Sinn«, sagen wir, wenn es uns nicht gelingt, eine Erfahrung zu verstehen und einzuordnen. Erlebnisse werden besprochen und erzählt, reflektiert und verarbeitet, damit aus ihnen Erfahrungen werden können. Aus therapeutischen Prozessen ist bekannt, wie notwendig es für Menschen ist, ihre Erfahrungen einzuordnen, zu verstehen, zu deuten, ihnen Be-Deutung und Sinn zu geben. Glück und Leid, Umgang mit Schuld, krumme Wege und Liebesgeschichten – alles wird zu verstehen und zu deuten gesucht, all das wird auch »theologisiert«.

»Theologie« entsteht aus solchen Versuchen, Erlebtes im Kontext von Glaubensüberzeugungen zu verstehen und einzuordnen. »Theologie« entsteht aus solchen Deutungsprozessen, Erfahrungen kondensieren zu theologischen Aussagen.

Mündlich erzählt, in Einzeltexten niedergeschrieben, gesammelt, überarbeitet, neu zusammengefügt, ergänzt ... – als spannender und Jahrhunderte dauernder Prozess ist die Verschriftung der Bibel bis zu ihrer Kanonisierung zu verstehen. Zeit- und kontextabhängig zeigt das Grunddokument jüdisch-christlichen Glaubens, wie Menschen ihre Erfahrungen mit, ohne und manchmal auch gegen Gott in Sprache fassen und deuten.

Historische Entwicklungen, politische Interessen und soziale Prozesse beeinflussen die mündliche Überlieferung und die Verschriftung einzelner Erzählstränge im Ersten und im Neuen Testament. Diese Vernetzung vielfältiger und vielstimmiger Entwicklungen auf der Basis biblischer Fachwissenschaft im Einzelnen nachzuzeichnen, ist hier nicht möglich; vor allem für die frühen Überlieferungen werden historische Aspekte unterschiedlich bewertet und kontrovers diskutiert.[1]

Die Geschichten der jüdisch-christlichen Überlieferung, die biblischen Geschichten, sind jedenfalls keine Siegergeschichten, sondern Geschichten von Menschen, die Brüche und Irrwege in ihrem Leben durchmachten, die Schuld und Trauer kennen ebenso wie Freude, die keine weiße Weste haben. Sie erzählen, wie Menschen vor mir und um mich herum das Leben gestaltet und gemeistert haben. An exemplarischen Texten sei dies im Folgenden verdeutlicht.

## Vorm Dornbusch (Ex 3,1ff)

● Nach dem Drama des Überlebens am Beginn seines Lebens, wächst Mose zuerst in seiner eigenen Familie auf, dann am Hof des Pharao, mit allen Möglichkeiten für eine erfüllte Zukunft. Nach der Ermordung eines Sklavenaufsehers flieht er in die Steppe, lässt sich dort nieder und heiratet. Das Leben scheint seinen Weg genommen zu haben, Familie, Schaf- und Ziegenherden, die Zukunft scheint festgelegt. Doch Mose kommt beim Weiden seiner Herde in die Nähe »Gottes«, zum Gottesberg. Martin Buber übersetzt Ex 3,2: »Und SEIN Bote ließ von ihm sich schauen in der Lohe eines Feuers mitten aus dem Dornbusch.«

Gott zeigt sich, Gott lässt sich schauen. Mose wird neugierig, Gott schaut, wie Mose herantritt, um zu schauen, und redet ihn an. Mose ist beim Namen gerufen. Mose sagt, die Bedeutung dieser Worte noch nicht ahnend: »Da bin ich.« Und Gott macht sich kenntlich: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams und Sarahs, Isaaks und Rebekkas.«

Gott stellt sich vor als »Gott deines Vaters und deiner Mutter«. So wird uns Gott zuerst vertraut – als der Gott, von dem unsere Eltern reden (oder eben nicht reden), zu dem unsere eigenen Eltern beten (oder nicht beten). Gott kommt uns zuerst nahe als der Gott unserer Familie mit der damit verbundenen Atmosphäre, mit den Bildern, den Gefühlen, den Worten. Erst dahinter kommt die Tradition, der Gott unserer Großeltern, unserer Vorfahren und der langen Jahrhunderte vor uns.

Mose weiß, wie er zu reagieren hat: Die religiöse Tradition lehrt ihn, dass er sein Gesicht zu verbergen habe, da niemand Gott schauen könne. Gott aber, so sagt diese Begegnung mit Mose, Gott aber schaut, sehr genau sogar. Angeschaut hat Gott das Elend und die Bedrückung seiner Menschen, gehört den Schrei und die Leiden, zu befreien ist Gott gekommen, so die Botschaft im Ersten Testament.

Mose widerspricht mit keinem Wort, Mose weiß vom Elend und von der Not in Ägypten, er war es ja, der einen Aufseher erschlagen hatte. Doch all das hat eigentlich mit ihm nichts mehr

*»Gott aber schaut.«*

zu tun. Er ist in der Steppe, verheiratet, sein Leben verläuft geordnet. Bis die Anrede Gottes dies alles verändert: »Nun geh, ich schicke dich ..., führe mein Volk ... Ich werde da sein bei dir.« (Ex 3,10.12) Das ist der Name Gottes: »Ich bin da«; so ist Gott erfahrbar: »Ich werde da sein, als der ich da sein werde.« (Ex 3,14)

Mose, beim Namen gerufen, antwortet: »Da bin ich.« Mose hat verstanden, dass der Name Gottes »Ich-bin-da« ihm selbst zum Auftrag wird. »Gott« geschieht, wo ein Mensch da ist, mit seiner Aufmerksamkeit und Achtsamkeit, wo ein Mensch ganz präsent ist, wo ein Mensch – wie Mose – sieht und hingeht und hört und antwortet und zu handeln und zu verändern beginnt. Aus der Begegnung mit Gott wird theologisches Reden von Gott.

»Ich bin da« ist die Erfahrung, die zum Namen Gottes wird, »ich werde da sein« ist die Zusage und die Gewissheit, mit der Menschen Gott erfahren. Weder als »er« noch »sie«, sondern im »Ich-bin-da« zeigt sich Gott, sowohl in Frauen als auch in Männern. Gott geschieht im Handeln der Menschen, die sich berühren lassen von der Not und der Freude des anderen, die sich nicht zufrieden geben mit der Welt, wie sie ist. So war die Erfahrung dieser Flüchtlingsgruppe aus Ägypten, die Erfahrung von Mirjam, Mose und Aaron, sie hat die jüdisch-christliche Theologie geprägt.

## Jakobsleiter (Gen 28,10ff)

● Ein zweites Beispiel: Jakob, der Trickser, hat in seiner engen Beziehung zur Mutter den Bezug zu seinem Bruder und zu seinem Vater verloren. In zwei Parteien gespalten steht die Familie vor uns. Das kann nicht gut gehen, das wissen wir. Es kommt zum Konflikt, er wird nicht auf der Elternebene, sondern auf der Ebene der Kinder ausgetragen. Esau schwört Rache, er will Jakob »erwürgen«. Auf Anraten der Mutter, die eine Eskalation der Situation verhindern will, verlässt Jakob das Elternhaus.

Er, der alles haben wollte, hat alles verloren. Auf der Flucht, »am Abend, als die Sonne untergegangen war«, legt sich, so sagt der Text, Jakob auf einen Stein, um zu schlafen. Bildlich spricht der Text von Nächten, in denen wir den Eindruck haben, wir schlafen auf einem Stein, so hart und so schwer, so verspannt und schmerzhaft. Jakob jedenfalls schläft auf einem Stein (hat

*»schlafen auf einem Stein«*

er auch verdient, mag man denken). Aber in dieser Nacht findet Bewegung statt zwischen Himmel und Erde; im Traum wird verbunden und in Beziehung gesetzt, was bisher getrennt war. Das Erlebte kann neu gesehen werden, »in neuem Licht« – wie wir sagen. Und Jakob erlebt den erschlichenen Segen noch einmal; was er erzwingen wollte, widerfährt ihm nun.

Wir wissen nicht genau, was sich und wie es sich abgespielt hat. Die Szene erinnert an Nelly Sachs, wenn sie schreibt: »Ihr Ungeübten, die in den Nächten nichts lernen. Viele Engel sind euch gegeben. Aber ihr seht sie nicht.« Wie immer: Jakob hat etwas verstanden. Am nächsten Morgen kann Jakob diesen Stein salben, wie wenn er mit dem Stein seine Schuld salben würde, um sie zu heilen, um sie zu verändern. Sie bleibt, er stellt sie anschließend sogar als Mahnmal, als Erinnerungszeichen auf.

Noch viele leidvolle Schritte muss er tun, bis er wieder zurückkommen und sich mit seinem Bruder Esau versöhnen kann. Doch Jakob hat in dieser Nacht verstanden: »Gott war an diesem Ort, und ich, ich wusste es nicht.« In dieser langen Nacht, in den langen Nächten auf einem Stein ist Gott zugegen – die Erfahrung wird zur Glaubensaussage; theologisch verbindet sie sich mit der Erfahrung der Nähe Gottes in Leid, in Folter und Tod.

## Maria und Elisabeth (Lk 1, 39–56)

● Als drittes Beispiel sei ein neutestamentliches genannt. Auch im Lukasevangelium haben Begegnungsgeschichten einen besonderen Stellenwert, am Beginn stehen zwei Frauen mit ihren Söhnen: Da ist die eine, die zu alte, verheiratete Frau Elisabeth; und da ist die jüngere Frau Mirjam, noch ohne Mann lebend. »Mit Eile«, so sagt Lukas, geht die jüngere zur älteren Frau, sie verbringen drei gemeinsame Monate. Was die beiden Frauen miteinander erleben, bringt uns Lukas in den Worten nahe: Jubel und Freude, erfüllt und gesegnet. Und Maria singt, sie singt diesem Gott, den sie als neues Leben in sich erfährt: »Es preist meine Seele Gott den Herrn und in Jubel geraten ist mein Geist über Gott meinen Retter.«

Lukas lässt Maria im »Magnifikat« von Gottes Zusage singen, hinzusehen, wo Menschen leiden, wie damals in Ägypten. Entgegen der Welt von Kaiser und Herrscher, von Augustus und Herodes wird hier »frohe Botschaft« erzählt: Gott, so überliefert Lukas, Gott zeigt sich in der Freundin an der Seite, im Jubel der Freundin

über das neue Leben. Erfahrung ist hier zu »Theologie« geworden: Es hat mit Gott zu tun, wenn sich eine Freundin mitfreut über neues Leben, über einen neuen Anfang, auch wenn man es noch so wenig sehen kann wie eine Schwangerschaft in ihren ersten Wochen.

Erfahrungen mit Gott, gegen Gott und auch ohne Gott sind biblisch überliefert als »Gotteswort in Menschenwort«[2]. Geronnen aus den Erfahrungen und immer wieder überarbeitet – so

*»Gott zeigt sich im Jubel der Freundin.«*

verstehen wir heute den Entstehungsprozess biblischer Texte. Umgekehrt eröffnet dieser Entstehungsprozess den Zugang zum Verstehen der Bibel durch alle Jahrhunderte hindurch: Bibel lesen, mit der Bibel leben heißt, ständig nach Deutung der eigenen Erfahrungen zu suchen und so Theologie zu treiben, indem Menschen erzählen, was sie erleben, und ihre Erfahrungen gemeinsam mit anderen – im Licht des Glaubens – deuten.

## Geronnene Erfahrungen

● Lateinamerikanische Christinnen und Christen nehmen Brot und die Bibel, um diese »biblische« Art des Theologie-Treibens auszudrücken: Sie verstehen Gottes Wort im Buch der Bibel und in der Bibel des Lebens. Die Bibel ist mit den Augen des (alltäglichen) Lebens zu lesen. »Und sie lesen die Bibel auch nicht so sehr, um die Bibel zu verstehen. Sie lesen die Bibel, um das Leben zu verstehen. Die Bibel ist das Instrument, um das Leben zu interpretieren und Gott zu entdecken.«[3] Bibel wird dort lebendig, wo sie im Zusammenhang des eigenen Lebens gelesen wird.

Um mit der Bibel das Leben zu verstehen, müssen Menschen sich selbst ernst nehmen. Jede und jeder muss überzeugt sein: »Es gibt Dinge, die nur ich habe und kenne und die ein anderer nicht weiß oder kennt. Diese Dinge kann ich den anderen beibringen!«[4] Bibel nimmt die einzelne Person ernst, jeder Mensch hat Bedeutsames zu sagen.

Das Leben ernst zu nehmen, vom Leben auszugehen, heißt: Wir sind zurückgeworfen auf unser Leben und auf die Fragen unseres Lebens. »Das Volk der Bibel stellte viele Fragen über das Leben, bevor es anfing, die Bibel zu schreiben. Mit Gottes Hilfe suchte und fand es die Antworten. Es schrieb die Fragen und die Antworten auf. Und das ist die Bibel, die wir kennen. (...) Wenn wir keine Fragen über das Leben stellen, wenn wir nicht gemeinsam versuchen, die Probleme des Lebens zu lösen, werden wir die Bibel nicht ganz verstehen können.«[5]

Wir – das bedeutet immer: Frauen und Männer und Kinder jeden Alters. Carlos Mesters hat dies für europäische Christinnen und Christen bewusst gemacht. Also: Welche Fragen beschäftigen mich zur Zeit – die eigene Partnerschaft oder eine Situation am Arbeitsplatz, das eigene Älterwerden oder Veränderungen bei eigenen Kindern? Bibel ist entstanden, indem Menschen ihre Fragen und ihre Geschichten mit Gott weitererzählt haben, umgekehrt wird Bibel lebendig, wo Menschen, Männer und Frauen einander ihre Lebensgeschichten, ihre großen und kleinen Erlebnisse, ihre befreienden und bedrückenden Erfahrungen erzählen.

## Text und Erschließung

● Der Alttestamentler Friedolin Stier schreibt in seinen Tagebüchern: »Die Bibel ist kein Buch, das in unserer Sprache von unseren Alltagsdin-

gen redet. Ferne Zeiten, fremde Völker, unverständliche Namen ... Es ist, als kämen wir in ein fremdes Land, in dem wir uns nicht zu helfen wissen.«[6] Um die Erfahrungen der Bibel verstehen zu können, muss man zuerst den Text genau lesen – laut, in der Melodie des Textes, oder leise, mehrfach wiederholend; es braucht auch die Arbeit mit verschiedenen, auch ungewohnten Übersetzungen. Wichtige oder häufig vorkommende Worte können im Text unterstrichen werden, Überleitungen, Orts- und Zeitangaben im Text, Handlungsabläufe und Gesprächsverläufe markiert, Verkürzungen im Bibeltext ausformuliert, Männer und Frauen benannt werden.

Dann ist es an der Zeit, Bücher, Lexika und exegetische Kommentare zur Hand zu nehmen, um Hintergründe, Beziehungen u.a. zu ergänzen, um am Wissen anderer die eigenen Gedanken zu überprüfen, zu erweitern und zu vertiefen. Im Anschluss an diese Auseinandersetzung mit einem Textabschnitt kann formuliert werden

*»die eigenen Gedanken überprüfen«*

worum es beim jeweiligen Text geht, welcher Fokus, welche Kerngedanken betont werden sollen. Oder es kann – anders gesagt – überlegt werden, welches Problem, welche Fragen, welche Sorge oder Angst auslösend waren, dass dieser Text so überliefert und aufgeschrieben wurde.

Nun können sich die eigene Geschichte und die eigenen Anknüpfungspunkte mit der biblischen Szene verbinden; ich bringe meine Lebenswirklichkeit mit dem bisher Entdeckten in Verbindung. Dies ist aber nicht linear, sondern kreisend zu verstehen, die eigene Perspektive begleitet mich – reflektiert oder unausgesprochen – bei jeder Annäherung an einen Bibeltext. Und ich frage, wozu der Text mich und uns bewegen will, ob er mir Trost gibt oder Mut macht oder mich zum Handeln herausfordert. So verbindet sich die genaue Arbeit am Text mit sozialgeschichtlichen Fragestellungen, mit dem Erfassen vorhandener Symbole und mit psychologischem Verstehen der Begegnungen und Szenen.[7]

Die Bibel ist in der Gemeinschaft des Volkes Gottes entstanden und darin weitergegeben, bis heute wird Bibel zuerst in der Gruppe lebendig. Denn jede Person bringt in der Arbeit am Text etwas ein, was nur sie einbringen kann; damit bekommen verschiedene Lebens- und Glaubenssituationen ihren Platz. Jede Person hat ihren eigenen Blickwinkel, sie hat ihren eigenen Zugang zum Text. Dieser prägt auch, was jede Person von diesem Bibeltext und vom Leben, das damit zur Sprache kommt, aufnehmen und verstehen kann. Der heutige Kontext einzelner Personen und der jeweiligen Gruppe verknüpft sich mit dem Text damals, nicht auf der Wortebene des Textes, sondern im tieferen Verständnis der jeweiligen Erfahrungen, die in einem Text gefasst und überliefert werden.[8]

## Sprache finden und handeln

● Um in Sprache zu fassen, was an Erfahrung vom biblischen Text verstehbar ist, ist Sprache für die eigenen Fragen und Erfahrungen nötig. Wer Bedeutsames vom Glauben sagen will, muss auch Bedeutsames vom Leben sagen können, für sich Sprache findend und zugleich anderen Sprache anbietend. Es geht dabei nicht darum, »religiöse Sprache« oder »theologische Sprache« zu lernen, sondern eine »Sprache für Religiöses« zu entwickeln, für die Erfahrungen, die Menschen in den verschiedenen Jahrhunderten im Licht des Glaubens deuten. Zugleich ruft biblisches Reden von Gott dazu auf, mit offenen Augen zu leben. »Jesus lehrte ... eine Mystik der offenen Augen, die mehr und nicht weniger sehen als andere,

die vor allem unsichtbares, ungelegenes Leid sichtbar machen und ... auch darauf aufmerksam machen.«[9]

Das »Buch der Bücher« ermutigt, Theologie zu treiben aus Erfahrung, von Gott zu reden im Blick auf die eigenen Erfahrungen und die der Mitmenschen, auf dem Hintergrund von Freude und Not, Glück und Leid. Denn es ist uns zugesagt: Wir können leben, mit offenen Augen – ohne allzu viel Angst ...

[1] Vgl. J. P. Miranda, Kleine Einführung in die Geschichte Israels, Stuttgart 2002; Th. Staubli, Begleiter durch das Erste Testament, Düsseldorf 1997.
[2] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 12f.
[3] C. Mesters, »Die Bibel ist wie ein Fotoalbum in einer Familie«, Interview, in: Kirchenzeitung vom 21. Oktober 1990, 9.
[4] C. Mesters, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns. Bd. 1, Mainz-München 1983, 16.
[5] C. Mesters, ebd., 19.
[6] Wenn aber Gott ist ... Ein Fridolin Stier Lesebuch, hg. von E. Beck und G. Miller, Hildesheim 1991, 40.
[7] Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Vatikan 1993.
[8] Diese Gedanken gehen auf die gemeinsame Arbeit von Dr. Hildegard Lorenz, Mag. Barbara Knittel und mir im Rahmen der Batschunser Bibelschule zurück.
[9] J. B. Metz, So viele Antlitze, so viele Fragen, in: ders. und H.-E. Bahr, Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Herausforderung, München 1991, 53.

**Der Zweifler**

Immer wenn uns
Die Antwort auf eine Frage gefunden
schien
Löste einer von uns an der Wand die
Schnur der alten
Aufgerollten chinesischen Leinwand,
so dass sie herabfiel und
Sichtbar wurde der Mann auf der Bank, der
So sehr zweifelte.

Ich, sagte er uns
Bin der Zweifler, ich zweifle, ob
Die Arbeit gelungen ist, die eure Tage
verschlungen hat.
Ob, was ihr gesagt, auch schlechter gesagt,
noch für einige Wert hätte.
Ob ihr es aber gut gesagt
und euch nicht etwa
Auf die Wahrheit verlassen habt dessen,
was ihr gesagt habt.
Ob es nicht vieldeutig ist, für jeden
möglichen Irrtum
Tragt ihr die Schuld. Es kann auch
eindeutig sein
Und den Widerspruch aus den Dingen
entfernen; ist es zu eindeutig?
Dann ist es unbrauchbar, was ihr sagt.
Euer Ding ist dann leblos.
Seid ihr wirklich im Fluss des Geschehens?
Einverstanden mit
Allem, was wird? Werdet ihr noch?
Wer seid ihr? Zu wem
Sprecht ihr? Wem nützt es, was ihr da sagt?
Und nebenbei:
Lässt es auch nüchtern?
Ist es am Morgen zu lesen?
Ist es auch angeknüpft an Vorhandenem?
Sind die Sätze, die
Vor euch gesagt sind, benutzt, wenigstens
widerlegt? Ist alles belegbar?
Durch Erfahrung? Durch welche?
Aber vor allem
Immer wieder vor allem andern:
Wie handelt man
Wenn man euch glaubt, was ihr sagt?
Vor allem: Wie handelt man?

Nachdenklich betrachteten wir mit
Neugier den zweifelnden
Blauen Mann auf der Leinwand,
sahen uns an und
Begannen von vorne.

Bertolt Brecht, Der Zweifler, in: Die Gedichte, Suhrkamp Frankfurt 1981, 587.

Veronika Prüller-Jagenteufel / Franz Weber

# Theologie, die am Leben bleibt

## Versuch einer Kriteriologie des praktischen Theologie-Treibens

**Wo Menschen miteinander Wirklichkeit gestalten und sie im Licht des Evangeliums deuten, entsteht aus Glaubenspraxis Theologie. Von ihr kann auch wissenschaftliches Theologisieren seine Aufgabe neu lernen.**

- In einem Hörsaal versuchen 40 Theologiestudierende unter Anleitung eines Liturgieprofessors einen Text zu analysieren und den Geist der Osternacht zu erspüren, wie sie in Jerusalem im vierten Jahrhundert gefeiert wurde.
- Ein neugewählter Pfarrgemeinderat liest miteinander, was Paulus seinerzeit der zerstrittenen Gemeinde von Korinth über die Kirche als Leib mit vielen Gliedern zu sagen hatte, und sucht im Lichte dieses Textes Ansätze für einen Neuanfang in ihrer Pfarrgemeinde.
- Eine Frauengruppe bespricht Erfahrungen in punkto religiöser Erziehung – und diese Frauen wissen aus eigener Lebenserfahrung, wovon sie reden.
- »Wie seid ihr in den 20 Jahren eurer Ehe mit Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten fertig geworden? Hat euch da euer Glaube irgendetwas genützt?« fragt ein Ehepaar, das sich in einer scheinbar ausweglosen Beziehungskrise befindet, gute Freunde aus Jugendtagen.
- In einer »Small Christian Community« an der Peripherie von Nairobi treffen sich Frauen und Männer wöchentlich zum »Bibelteilen«, um im Hören auf das Wort Gottes herauszufinden, worin in dieser »Hölle des Elends und der Gewalt« ihre Mission als Christinnen und Christen besteht.
- »Wir versuchen das Evangelium von unserer Kultur her zu verstehen – und es gibt uns viel Kraft zum Überleben«, sagt der Gemeindeleiter eines Indianerdorfes in Mexiko, in das nur ganz selten ein Priester zur Messfeier kommt.

Sind das nicht durchwegs Beispiele des Theologie-Treibens? Reden nicht all diese Menschen aus ihrer je eigenen Glaubenserfahrung von Gott und ist diese Gottesrede nicht in gewisser Hinsicht »praktische« Theologie, weil sie aus der Praxis, aus dem Leben kommt und zum Leben führt?

Doch nicht jede sinnvolle Kommunikation ist schon gleich Theologie und nicht jedes Geschehen, das theologisch relevant ist, ist schon ein Vorgang des Theologisierens. Wahrscheinlich ist selbst an einer theologischen Fakultät nicht jede Lehrveranstaltung und jeder Forschungs- oder Lernprozess schon aus sich als theologisches Tun zu bezeichnen. Dennoch wird in den verschiedensten kirchlichen und gesellschaftlichen

Praxisfeldern Theologie viel öfter getrieben, als es zuweilen sogar den daran Beteiligten bewusst ist.

Im Folgenden sollen einige Orientierungspunkte dafür benannt werden, wie Theologie erkannt und ausdrücklich betrieben werden kann. Wir möchten Frauen und Männer dazu ermutigen, sich selbst in ihrem Nachdenken und Tun als Theologinnen und Theologen zu verstehen und zu betätigen. Dazu braucht man kein theologisches Diplom, sondern die Grundkompetenz und Lebenspraxis eines glaubenden Menschen. Uns selbst und unsere Kolleginnen und Kollegen, die in Sachen Theologie sozusagen vom Fach sind, möchten wir auffordern: Berufen wir uns in unserem Theologie-Treiben nicht nur auf unsere »eigene Theologie« (die schon von ihrem Wesen her nie nur ein privates Forschungsergebnis sein kann) und auch nicht nur auf das Lehramt oder auf »bekannte AutorInnen«. Denn es ist ungemein bereichernd, wenn man damit beginnt, die vielfältige theologische Kompetenz der MitchristInnen aufzuspüren und zu fördern. Genau das wäre unser Amt als FachtheologInnen in Zeiten, wo eigenständiges Theologie-Treiben mündiger Gläubiger immer als Zeichen der Inkulturationsfähigkeit der Kirche in die moderne Freiheitsgeschichte gedeutet werden wird.[1]

## Zeichen der Zeit

● Wer immer von Neuem den Willen Gottes für sich und sein Leben zu erkennen versucht und wer in einem Prozess geistlicher und theologisch-pastoraler Reflexion und Entscheidungsfindung danach fragt, was für die Kirche in einer bestimmten historischen Situation zu tun ist, hat teil an jenem Grundauftrag, den das II. Vatikanische Konzil als Aufgabe des gesamten Gottesvolkes so klar in den Blick genommen hat: Die Kirche habe, so heißt es in der Pastoralkonstitution des Konzils, »allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). Nur so könne sie »in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens [...] Antwort geben« (GS 4).

Theologie ereignet sich also dort, wo Menschen das Schöne und Schwere ihres eigenen Lebens und das Leben ihrer Mitmenschen und die Welt – »als Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt« (GS 2) – mit den Augen Gottes, mit österlichen Augen, d.h. aus

*»im Licht der Person, der Worte und der Lebenspraxis Jesu«*

der Perspektive von Tod und Auferstehung Jesu, liebevoll anschauen. Christliche Theologie ist nur im Licht der Person, der Worte und der Lebenspraxis Jesu möglich. Kirche und Theologie leben aus dem Glauben, »dass in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist« (GS 10).

Es sind aber eben nicht nur Vertreter des Lehramtes und TheologInnen vom Fach, die in einem bestimmten historischen Moment den konkreten Willen Gottes zu erkennen versuchen und die ihre Erfahrung mit dem lebendigen Gott im Hinblick auf die Lebens- und Unheilssituationen von Menschen gläubig und verantwortungsbewusst bedenken. »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren«, heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV 2). Diese Mitteilung Gottes ergeht an jede und jeden, die bzw. der sich im Glauben darauf ein-

lässt. Es ist dieses personale Geschehen, das jeder Art theologischen Nachdenkens zugrunde liegt. So macht diese Kommunikation Gottes jede Theologie zu einem kommunikativen Geschehen[2], das sich in vielen Menschen und an vielen Orten ereignet. Wo der kommunikative Prozess gelingt, führt er sowohl dazu, die eigene Wirklichkeit besser zu verstehen, als auch dazu, in das Geheimnis Gottes tiefer einzudringen.

## Nicht neutral

● Eine adäquate Vorgehensweise für solches Theologie-Treiben liegt in dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. Allerdings ist dazu nötig, alle drei Schritte als theologische Schritte bzw. als Schritte des Theologisierens zu verstehen. Zuweilen wird nämlich die Theologie nur dem Mittelschritt des Urteilens zugeordnet, Sehen und Handeln dagegen eher als Felder angesehen, für die man primär auf human- und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden zurückgreift.

Das Sehen selbst aber ist bereits ein theologischer Vorgang, wenn dabei nicht nur nach empirisch prüfbaren Fakten geschaut wird, sondern Wirklichkeit in der Überzeugung in den Blick genommen wird, dass sich in ihr und durch sie Gott selbst mitteilt. Nicht nur die vor 2000 und mehr Jahren Schrift gewordenen Vorgänge und Erfahrungen im Volk Gottes, sondern die ganze Geschichte und jedes konkrete Leben besitzen ihren eigenen Offenbarungscharakter.

Lebenserfahrungen und Lebenspraxis von Menschen sind theologisch nicht neutral, erst recht kein neutrales Anwendungsfeld. Sie dürfen nicht bloß als Rahmen gesehen und im Bemühen darum untersucht werden, gezieltere pastorale Interventionen setzen zu können. Die Lebenspraxis von Menschen, von einer Gesellschaft, einer Zeit etc. – und auch das eigene Leben – sind ein theologischer Ort (ein locus theologicus) und eine Wirklichkeit, die als Teil der Schöpfung und als Ort der Inkarnation sowie aus ihrer Bestimmung zum unverlierbaren Heil theologische Dignität besitzt.

Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in der Zeit ist nicht bloß ein »feststehender« Inhalt, der nur weitergegeben werden muss und dann in die Tat umgesetzt wird. Es geht beim Theologie-Treiben also nicht zuerst um Vermittlung von Glaube(nswissen), sondern radikaler darum, im Dialog gemeinsam zu entschlüsseln, was Glaube in dieser Zeit bedeutet und was diese Zeit für den Glauben bedeutet.[3] Praktische Theologie ist hier so etwas wie die Exegese des »Buches des Lebens«[4], und sie geht davon aus, dass in diesem »Buch« Wesentliches über Gott ausgesagt ist, dass es also über Gott (Gottes Willen, Heil, Gnade, Gericht, ...) etwas zu erfahren

*» Ort der Inkarnation «*

gibt, was vorher so noch nicht erkannt war (wenn es auch nicht »neu« im Sinne von »das Christusgeschehen überbietend« sein kann). Wo die Theologie bei Menschen virulent wird, wo sie gemeinsam zu TheologInnen werden, leisten sie einen Beitrag dazu, zu rekonstruieren, was heute als christlich, als Reich-Gottes-Botschaft, als Nachfolgepraxis, als Gnade und Gericht, als Sünde und Erlösung etc. verstanden werden und gelten kann.

## Hören

● In ihrem Theologie-Treiben werden Menschen für Gott ansprechbar. Und sie mühen sich oft ein Leben lang darum, diese Gottesrede für sich und für die Welt zu entschlüsseln und das

Evangelium als die gute Botschaft vom Reich Gottes als Verheißung und Geschenk zu vermitteln. Theologie zu treiben bedeutet also nicht zuerst, von Gott zu reden, sondern auf Gott zu hören. (Denn) Theologie als Gottesrede baut darauf auf: Gott teilt sich mit durch das Leben und die Erfahrungen der Menschen, durch die Phänomene der Zeit, ebenso wie durch Bibel und Tradition.

Auch Pastoral als »Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute«, wie sie das II. Vatikanische Konzil verstanden hat[5], ist keine Einbahnstraße. In einem Perspektiven- und Ortswechsel zu den Menschen lernt die Kirche nicht nur die anderen und deren Einsichten, sie lernt auch sich selbst und ihr Eigenes neu kennen, denn sie erfährt »die vielen Wege der Menschwerdung und lernt es, in pluraler Weise von Gott zu sprechen. ... Glauben im Zeichen der anderen ist für die Kirche ein Entdeckungsprojekt«[6].

So gehört zum Theologie-Treiben eine Neugier, die noch nicht von vornherein weiß, was sie finden wird, und die auch nicht gleich danach fragt, was zu tun wäre. Wir wissen ja tatsächlich

*»Menschen ins Gesicht schauen«*

oft nicht, was Gott mit uns und mit der Welt vorhat und will. Wenn wir Menschen ins Gesicht schauen, dann gilt es zunächst auf ihr Leben aufmerksam zu werden und sich davon betreffen zu lassen, um dem lebendigen Gott genau dort zu begegnen.

Dieser letztlich spirituelle Zugang ist Erbe eines Wissenschaftsverständnisses, das Welterkenntnis und Gotteserkenntnis noch nicht trennen musste. Es gilt, dieses Erbe heute in einer neuen Weise zu ergreifen: nicht um eine neue integralistische Theorie zu entwickeln, sondern indem sich praktische TheologInnen auf die Fragmente des Lebens einlassen, auf die abbrechenden Wege, auf die zersplitterten Spiegel – im Vertrauen auf die Wunder der Menschwerdung, die genau dort anzutreffen sind. Wenn Gott uns auch in dieser Bruchstückhaftigkeit menschlicher Existenz begegnet und gerade dort zum theologischen Nachdenken herausfordert, dann ist gerade das Scheitern als theologischer Ort, als Ort der Gnade, zu benennen. In unserem eigenen Versagen und in allen »gescheiterten Existenzen« schauen wir Gott ins Angesicht.

## Praxis und Erkenntnis

● Solches Schauen in die Wirklichkeit entwickelt dann eine neue starke Dynamik und verändert pastorale Praxis. In dieser Form im »Buch des Lebens« zu lesen, ist nicht zuerst Sache einsamer Studierstuben, sondern braucht Präsenz mitten in Freuden, Ängsten, Hoffnungen und Sehnsüchten konkreter Menschen. Das Buch des Lebens ist dabei beileibe nicht immer eine erbauliche Lektüre. Wo nach der Offenbarungsbotschaft des gelebten Lebens gefragt wird, bleibt die Herausforderung nicht aus, sich auf der Seite Gottes für das Leben zu engagieren.

Diese Praxis ist dann auch das entscheidende Kriterium für die »Wahrheit« der im Prozess des Sehens und Urteilens gefundenen Theologie: So ist das Handeln nicht bloß praktische Umsetzung des Erkannten, sondern dessen Bewährung

*»Glaube »bewahrheitet« sich im rechten Tun.«*

und Bewahrheitung. Durch das Handeln wird die Theologie im Vollsinn »wahr«; in der Praxis, zu der sie herausruft und befähigt, zeigt sich, von welchem Gott hier die Rede ist und ob dieser Gott der wahre Gott Jesu Christi ist.

Der rechte Glaube »bewahrheitet« sich im rechten Tun. Und dafür ist »fürwahr« nicht nur das Lehramt verantwortlich. »Die Gesamtheit der Gläubigen«, so lehrt das II. Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution in Weiterführung der Tradition, »kann im Glauben nicht irren« (LG 12). Denn »durch jenen Glaubenssinn ..., der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt ist«, dringt das gesamte Gottesvolk »mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an« (LG 12).

Eine Theologie dagegen, die nur auf Orthodoxie pocht und dabei übersieht, dass die Orthopraxie von Christinnen und Christen vor Ort oft tatsächlich über Leben und Tod von Menschen entscheidet, ist buchstäblich nur eine halbe Sache. Zur Wahrnehmung dieses rechten Tuns braucht es den Scharfblick vieler Theologinnen und Theologen, die an der Basis gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens die Augen offen halten.

## Gemeinschaftsprojekt

● Theologie-Treiben ist letztlich nur vorstellbar, wenn es in irgendeiner Form eingebunden ist in die Glaubens-, Lebens- und Handlungsgemeinschaft der Kirche. Erst im Gespräch, in der Erfahrung des »geschenkten Wir« (Matthias Scharer) »entstehen« gewissermaßen der Glaube und die Glaubensgemeinschaft, um die es geht. Kirche begegnet dabei sich selbst als noch nicht fertig, als »erhofft und nicht-gewusst, als entdeckt und geschenkt«. Diese »Chance einer unvorhergesehenen Dynamik« braucht Vertrauen als Prinzip (letztlich dann auch der wissenschaftlichen Arbeit der Theologie) und eben Gespräch (auch als wissenschaftliche Methode). »Eine solche praktische Theologie sucht, sagt und schreibt sich in Beziehungen.«[7]

Wo immer also Menschen miteinander nach Sinn und nach Gott fragen, wo sie sich aber auch auf eine Praxis der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung einlassen, wo sie angesichts der überfordernden Möglichkeiten technischer Machbarkeit um ethisch verantwortbare Entscheidungen ringen etc., überall dort sind Menschen Theologen und Theologinnen der Praxis, öfter wohl implizit, aber auch ausdrücklich in Verbindung mit der christlichen Tradition und mit anderen, die als ChristInnen ihren Weg zu gehen versuchen.

Genau hier liegt auch die originäre Aufgabe von »amtlichen« TheologInnen, also von all denen, die mit fachtheologischer Ausbildung und kirchlicher Sendung einen theologischen bzw. pastoralen Beruf oder ein diesbezügliches Ehrenamt ausüben. Zu ihrem »Amt«, ihrer verbürgten und vorgegebenen Aufgabe gehört es, das praktische Theologie-Treiben in Gruppen, Gesprächen, PGR-Sitzungen, Freundeskreisen, Sozialprojekten, Bürgerinitiativen, Frauentreffs, Jugend- und Kindergruppen etc. vor der Privati-

*» in Verbindung setzen «*

sierung zu schützen, indem sie es in Verbindung setzen zum Theologie-Treiben andernorts und anderenzeits, mit der Kirche synchron und diachron, mit dem Reichtum der Theologie. So kann das theologische Arbeiten vor Ort dann auch verbindlich werden über die aktuelle Situation hinaus. Dabei kann »in Verbindung setzen« auch bedeuten, Unterschiede klar zu machen und ggf. auf Trennlinien aufmerksam zu machen.

Wo sich aber hauptamtlich Theologie-Treibende von der Herausforderung durch die Erkenntnisse von theologischen Laien abschotten, ist Vorsicht geboten. Was hindert sie eigentlich daran, mit diesen »LaientheologInnen« zu kom-

munizieren, deren theologische Grundkompetenz grundsätzlich nicht zur Debatte steht? Denn wer sagt den Amts- und Fachtheologen, dass ihre Theologie die einzig gültige Form der Gottesrede ist? Wer nicht bereit ist, die eigene Theologie (und sei es eine »amtlich« vorgetragene) in Frage stellen zu lassen (und sei es durch »ungelernte« TheologInnen der Praxis), wird wohl vergeblich »Verbindlichkeit« für diese Theologie einfordern. Theologie bleibt auch in diesem Sinne ein Gemeinschaftsprojekt und so an die Kirche und ihren Glaubenssinn gebunden.

## Lernende Wissenschaft?

● Wissenschaftliche Theologie wird nichts von ihrer Glaubwürdigkeit einbüßen, wenn sie sich selbstkritisch ihrer Grenzen bewusst wird. Dass sie in unserer Gesellschaft (noch) an der Universität ihren Platz und Ort hat, ist eine gewaltige Chance, die sie nicht durch leichtsinnige innerkirchliche Querelen und gesellschaftspolitische Harmlosigkeit verspielen sollte.[8] Sie sollte sich aber auch daran erinnern lassen, dass sie als dort verortete und etablierte Theologie

*»heilsame Sprachlosigkeit«*

leicht einer »rein wissenschaftlichen Perspektive« zum Opfer fallen kann und all das, was das tatsächliche Leben und die Praxis der Gemeinden ausmacht[9], »keines Blickes mehr würdigt«.

Wissenschaftliche Theologie muss deshalb bei den TheologInnen der Praxis in die Schule gehen. Zu lernen gibt es da Wissensdurst und Neugier ebenso wie die beharrliche Nachfrage, was das denn nun mit dem konkreten Leben zu tun habe. Zu lernen gibt es eine manchmal erschreckende und manchmal heilsame Sprachlosigkeit – für notgedrungen wortgewandte WissenschaftlerInnen eine zuweilen irritierende Erfahrung. Zu lernen gilt es auch vom Theologie-Treiben in Gemeinschaft und von der Unhintergehbarkeit einer Praxis, die das theologisch Gedachte und Gesagte bewährt.

Sicherlich umfasst wissenschaftlich-theologisches Arbeiten immer wieder notwendig Phasen der einsamen Arbeit am Schreibtisch bzw. am Computer-Keyboard. Wo diese aber nicht mehr auf konkrete Begegnungen bezogen werden können bzw. wo es nicht zumindest zu der Form von echtem Dialog kommt, die auch mit schriftlichem Material möglich ist, wird Theologie steril und ihrem Auftrag auch nicht mehr gerecht. In solchen Studierstuben stürzt dann nicht nur der Computer ab, sondern eigentlich das Projekt Theologie.

Dabei stimmt es auch für die »armchair-theology« – wie ein philippinischer Freund die vermeintlich gemütliche europäische Theologie

*»Da stürzt dann nicht nur der Computer ab.«*

im Unterschied zur engagierten Befreiungstheologie einmal genannt hat –, dass hinter ihr konkretes Leben steht bzw. in ihr Ringen und Suchen, Freude, Angst und Hoffnung stecken. Es hat nur allzu lange als Tugend gegolten, davon nichts direkt spürbar werden zu lassen.

Im Umkehrschluss haben alle, die in ihrem Theologisieren in der Praxis das Leben mit seinen Höhen, Tiefen und Untiefen deutlich kommunizieren, tief internalisiert, dass ihr Theologie-Treiben nicht hochstehend, nicht wertvoll und eben trivial sei. Solche »Minderwertigkeitskomplexe« bezüglich der eigenen Theologie der »Basis- und GemeindetheologInnen« sind genauso wenig angebracht wie die Überheblichkeit mancher Fach-

theologInnen. Die einen haben den anderen jeweils sehr viel zu sagen.

Enttrivialisierung würde bedeuten, einerseits das konkret gelebte Leben zwischen Büro, Bett, ggf. Wickeltisch, Fernseher, Wäscheleine, Wohnzimmer, Küche ... als locus theologicus ernst zu nehmen und auch in wissenschaftlicher

### »Küche als locus theologicus«

Reflexion als Ausgangspunkt für Theologisches zu erkennen.[10] Andererseits könnte es auch bedeuten, dass wissenschaftlichen Werken angemerkt werden darf, dass während der Arbeit daran Kleinkinder zu versorgen waren, eine Freundin Trost brauchte, ein Konflikt mit dem Vermieter durchzustehen war, Wahlen die politische Landschaft des Landes veränderten und die Welt sich auf einen Krieg vorbereitete. Die scheinbar triviale Wirklichkeit mit dem Denken, Reden, Fragen und Hören Gottes in Verbindung zu setzen, bleibt das spannende und herausfordernde Geschäft jeden Theologie-Treibens – in der Praxis wie auf den Universitäten.

[1] Abgrenzend sei betont, dass es hier nicht um eine Reflexion des wissenschaftlichen Selbstverständnisses Praktischer Theologie geht, sondern um die Suche nach Kriterien für theologisches Treiben in der Praxis auf der Basis des sensus fidelium. Vgl. Stefanie Klein, Der Alltag als theologiegenerativer Ort, in: Handbuch der Praktischen Theologie, hg. v. H. Haslinger, Bd. 1, Mainz 1999, 60–67.

[2] Vgl. dazu Matthias Scharer/Bernd Jochen Hilberath, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002, 25.

[3] Vgl. Hans-Joachim Sanders, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, hg. v. G. Fuchs/A. Lienkamp, Münster 1997, 85-102.

[4] Vgl. Leo Karrer, Praktische Theologie als erfahrungsorientierte Theorie christlichen Handelns, in: PThI 20 (2000), 48-51, hier 50.

[5] Vgl. Nota des Konzilstextes zur Überschrift der Pastoralkonstitution.

[6] Sanders, Zeichen der Zeit, 96.

[7] Vgl. Hadwig Müller, Freude an der Unvollkommenheit, in: PThI 20 (2000), 73-76.

[8] Vgl. Maria Elisabeth Aigner, Dient Gott der Wissenschaft? Praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie, Münster 2002.

[9] Vgl. Franz Weber, Senfkorn und Sauerteig – sensus fidelium als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche, in: PThI 22 (2002) 99.

[10] Vgl. Zur Methode der Enttrivialisierung: Ina Praetorius, Skizzen zur feministischen Ethik, Mainz 1995, 59ff.

Wenn der ein Theologe ist,
der mit allen Kräften
des Geistes und des Herzens
nach Gott und seinem Christus fragt
(und nur der ist ein Theologe),
dann kann die Theologie
die Berufung und der Beruf
jedes Christen sein.
Karl Rahner

Promotionsspruch des langjährigen
Chefredakteurs von Diakonia,
Dr. Helmut Erharter (1931-1999)

Reinhard Feiter

# Alles darfst Du ...

## *Drei Bemerkungen im Anschluss an ein Gedicht von Dan Pagis*[1]

**Praktische Theologie ist ein kontextuelles Unterfangen. Deshalb lernt sie auch von vielen – manchmal von Dichtern.**

Kleine Poetik

Alles darfst Du schreiben
Zum Beispiel daß und daß.
Du darfst es mit allen Buchstaben,
die du findest,
mit allen Schnörkeln, die du ihnen aufsetzt.

Es lohnt sich freilich zu prüfen,
ob die Stimme deine Stimme ist,
die Hände deine Hände sind.

Ist dies der Fall,
halte deine Stimme zurück,
lege die Hände ineinander
und gehorche dem leeren Blatt.

● Eine kleine Poetik kündigt der Titel des Gedichtes an, eine kleine Theorie des Dichtens. Es beginnt sodann mit der weitesten Öffnung, die denkbar ist: »Alles darfst Du schreiben«. Es folgt ein eher leiser Hinweis, dass aber eine Prüfung tunlich sei, und das Gedicht schließt mit einem Gebot, das zum Schweigen, zum Nicht-Tun, zum Gehorchen auffordert. Ein Perspektivenwechsel findet statt: vom unbeschriebenen Blatt, auf das alles geschrieben werden kann, zu einem Gehorsam gegenüber dem leeren Blatt.

Näher betrachtet, beginnt dieser Perspektivenwechsel aber schon in der ersten Strophe, ja in der ersten Zeile. Denn mit der Anrede ist die bloße, die abstrakte Theorie bereits überschritten. Das unbestimmte »alles« ist durch das »darfst« schon an ein »Du« zurückgebunden. Kein anything goes wird hier angesagt, vielmehr wird der Lesende, die Lesende ermächtigt zum eigenen Wort. Ermächtigt, freigesetzt freilich so, dass ich, das Gedicht lesend, mich als angesprochen erfahre und dass ich, weiter lesend, als leibliche Existenz evoziert werde.

Poesie hat ein Sub-jekt, ein Ich, das als Du auftaucht, als angesprochen, ja unterworfen. Wem unterworfen? – Auf jeden Fall der Sprache. Aber nur unterworfen? – Nein, auch schon erfüllt, zumindest als Resonanz-Körper der Sprache. Poesie hat ein leibliches Subjekt, und Poesie ist leibliche Praxis. Poesie ist Schreiben, ist Handwerk, ist Hervorbringung materieller Zeichen und schreibt sich in die Materialität der Welt ein.

Es ist diese Subjektivität, die allerdings eine Prüfung nahe legt. Denn solche Subjektivität und deren Praxis ist uneindeutig. So wird die Not-

wendigkeit einer Prüfung betont, einer Prüfung von Stimme und Händen auf ihre Authentizität hin. Zu prüfen ist, ob in dem, was »alles« gesagt und getan wird, wirklich das sprechende und handelnde Subjekt sich ins Wort bringt und ins Werk setzt. Ist es schon meine Stimme, weil ich spreche, sind es schon meine Hände, weil ich schreibe? Oder hat das unbeschriebene Blatt mich korrumpiert – zu Gerede, oder jagt mich die Angst, nichts vorzeigen zu können – in die Betriebsamkeit?

Gewissenhafte Prüfung »lohnt sich«, heißt es jedoch vorsichtig. Denn sie zu überschätzen, wäre nicht minder gefährlich, wie es das versteckte Zitat von Gen 27, 22 offen legt: »Jakob trat zu seinem Vater Isaak hin. Isaak betastete ihn und sagte: Die Stimme ist zwar Jakobs Stimme, die Hände aber sind Esaus Hände.« Dass sich Jakob trotz der erfolgten Prüfung anstelle seines älteren Bruders Esau den Segen des Vaters zu erschleichen vermag, muss nachdenklich stimmen.

Eine Prüfung auf Authentizität tut Not, sie kann und darf nicht übersprungen werden. Doch auf der Prüfung auf Authentizität liegt die Hypothek, dass die Stimme nicht lügt, aber mit der Stimme gelogen werden kann. Die Überprüfung der Worte an den Werken ist nötig. Aber auch diese Probe schützt nicht vor der (Selbst-)Täuschung, da gegen das Hand-greifliche die Unstimmigkeit meist keine Chance hat.

Die Prüfung auf Authentizität des Sprechens und Handelns bedarf ihrerseits einer Überprüfung. Es genügt nicht, dass das Subjekt dasjenige Reden und Tun zurücknimmt, in dem es nicht seine eigene Stimme und seine eigenen Hände wieder findet. Es genügt nicht, dass es das »alles« zurechtstutzt auf alles das, was es von sich selbst her sagen und tun kann. Wenn es das getan hat und nachdem es das getan hat, soll es tun, was es schon, nämlich von der ersten Zeile an, getan hat: auf eine andere Stimme hören.

Den Dichtenden ist diese andere Stimme, der sie gehorchen sollen, die Stimme nicht des unbeschriebenen, sondern des »leeren« Blattes. Denn das unbeschriebene wird nur beschrieben, vor dem leeren Blatt aushaltend aber wird das Schreiben zu einem Antworten auf Fragen, die so lange unsichtbar und unhörbar bleiben, als nicht darauf geantwortet wird.

Und so hört die kleine Poetik auf. Keine Vorschrift.

* * *

Auch Praktische Theologie ist die Praxis leiblicher und angesprochener Subjekte; und als Praktischer Theologe werde ich ebenfalls zu prüfen haben, ob das, was »alles« von mir gesagt und getan wird, authentisch ist.

Nicht weniger bin ich als Praktischer Theologe aufgerufen, immer wieder dem, was ich als von mir sagbar und zu bewerkstelligend gefunden habe, Einhalt zu gebieten, es zurückzuhalten, aufzuhalten (vergleichbar der »Epoché« in der Phänomenologie, diesem Außerkraftsetzen der Seins- bzw. Geltungsbehauptung): damit aus Authentizität Ant-wort wird.

So ist denn auch nicht die Vorschrift bzw. das Be-antworten von Fragen meine Sache als Praktischer Theologe, sondern ein Antworten auf Menschen und Situationen, das die Anrede Gottes, welche meine und der anderen Menschen Antwort sucht, ein wenig mehr hörbar macht – mit allen Worten, die ich finde, und mit allen Werken, zu denen ich fähig bin.

[1] Das Gedicht von Dan Pagis (geb. 1930 in Radautz, Rumänien, gest. 1986 in Jerusalem) ist entnommen: Dan Pagis, Erdichteter Mensch. Aus dem Hebräischen von Tuvia Rübner, Frankfurt a. M. 1993, 65.
Zum weiteren Hintergrund vgl. Reinhard Feiter, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster 2002.

Hermann Steinkamp

# »Häresie-Beratung« und Kultivierung des Schweigens

## *Ermächtigung zum theologischen Ausdruck*

**Menschen beim unausweichlichen Auswählen begleiten, die Praxis der Gerechtigkeit mittragen, verordnetes Schweigen überwinden und Schweigen als Gottbegegnung einüben – anspruchsvolle Tugenden für alle, die als TheologInnen nicht nur der Wissenschaft dienen wollen.**

● Zwei semantische Luftballons, zum Einstieg und als Problemanzeige:

• Der Kölner Kardinal Joachim Meisner löste durch seine ominöse Predigt bei der Herbstkonferenz 2002 der deutschen Bischöfe erregte Diskussionen im so genannten »Laienkatholizismus« aus, die sich vor allem um den Vorwurf »fehlenden Glaubenswissens« drehten. Näherhin lautete die Schelte des Kirchenfürsten, immer mehr Menschen redeten in kirchlichen Gremien mit, denen es an Glaubenswissen mangele, an dessen Stelle ein »selbst gezimmerter ideologischer Glaube« getreten sei.[1]

• Gut zehn Jahre vorher hatte der Sozialwissenschaftler Heiner Barz den alten Begriff »Häretiker«, mit neuer Bedeutung versehen, auf den Markt der Reizwörter geworfen. In seiner Untersuchung über »Jugend und Religion«[2] bezeichnet er damit einen Typus jugendlicher Religiosität (zwischen »kirchennahen« und Jugendlichen »ohne offene religiöse Praxis«), der nicht mehr und nicht weniger auf den (plakativen und zumindest für katholische Insider reizvollen) Begriff brachte als das von Religionssoziologen längst beschriebene Phänomen der »Bricolage«-Religiosität. Den theologischen Aspekt dieses (neuen) »Häresie«-Problems hatte, wiederum gut zehn Jahre zuvor, Peter L. Berger in seinem Buch »Der Zwang zur Häresie«[3] aufgezeigt: dass wir neuzeitlichen Menschen überhaupt nicht mehr anders als in der Weise der »Häresie« glauben können: auswählend, subjektiv akzentuierend, schlagseitig und – in Meisners Worten – »selbstgezimmert«.

Die durch Barz' viel umstrittene Studie ausgelöste semantische Karriere des »Häretiker«-Etiketts ließ schon bald die Trägerrakete in Vergessenheit geraten, die sie in die öffentliche Diskussion befördert hatte (so wie es vermutlich auch bald Meisners »mangelndem Glaubenswissen« ergehen wird).

### Glaubenswissen?

● Beiden semantischen Luftballons ist der Bezug auf so etwas wie »Glaubenswissen« gemeinsam – und die Tatsache, dass so viel unver-

hoffte Resonanz darauf hindeuten könnte, »dass da etwas dran ist«. Freilich unterscheiden sich Barz und Meisner diametral in der Bewertung des »Fleckerlteppich-Glaubens«: Was der Kardinal nicht gerade verständnisvoll als »selbstgezimmert« und »ideologisch« brandmarkt, dafür entwickelt Heiner Barz Neugier und Aufmerksamkeit: Immerhin zeigen die »Häretiker« Interesse an religiösen Fragen – im Unterschied zur Mehrheit der Jugendlichen, die mit Religion nichts mehr im Sinn hat.

Worin besteht der rationale Kern der durch die beiden Reizwörter ausgelösten Dynamiken, der es sinnvoll erscheinen lässt, ihn im Kontext dieses Heftes zu bedenken? Er lässt sich zunächst auf zwei Thesen bringen, die im Folgenden entfaltet und dann um eine dritte ergänzt werden sollen:

1. Meisners Beobachtung und Behauptung dürfte insofern richtig sein, als sein Verständnis von »Glaubenswissen« offenbar jenes Katechismus-Wissen meint, das in der Tat gleichzeitig

*»wo Gott ein Tätigkeitswort ist«*

und ähnlich rapide verdunstet wie die konsistenten konfessionellen Milieus, die es ehedem getragen haben. Anders gesagt: Das Verschwinden dieser Art von »Glaubens(= Katechismus)wissen« ist ein zwangsläufiger Effekt dessen, was – als Kehrseite der Individualisierung von Religion – als deren Ent-Institutionalisierung bezeichnet wird. Die angesichts dieser Tatsache anstehende pastorale, katechetische bzw. religionspädagogische Aufgabe, eine – an die Stelle des Katechismus-Wissens tretende – neue Art von Glaubenswissen zu vermitteln, könnte man, wortspielend und provokativ, als »Häresie-Beratung« bezeichnen.

2. Die neue Patchwork-Suchbewegung gibt zugleich den Blick frei auf eine Form von Glaubenspraxis, die gleichsam unter der Oberfläche der früheren (»Glaubens-wissens-Praxis«) verschüttet war: das alltägliche, vor allem zwischenmenschliche Handeln von Menschen unseres Kulturkreises, das bis in die Gegenwart von Motiven der jüdisch-christlichen Tradition gesteuert wird, zumeist ohne dass sich die handelnden Subjekte dessen bewusst sind. Solche Motive bewusst zu machen, stellt eine weitere Herausforderung an Theologinnen und kirchliche Mitarbeiter dar, die von anderer Art ist als die »Häresie-Beratung«. Anders: Wo »Gott ein Tätigkeitswort« ist, bedarf es einer anderen Praxis des »Wortens«.

3. Schließlich ist über eine »religiöse« Praxis moderner Menschen zu reflektieren, die sich ähnlich »häretisch« darstellt wie die Bricolage-Religiosität, im Unterschied dazu aber weniger mit »Wissen« zu tun hat als mit Intuition, Erfahrung und Übung: Meditation, ekstatische Zustände u.ä., die sich allesamt dem Be-greifen und Benennen durch die »Worte« (der Theo-logie und der Theo-logen) entziehen. Ob und unter welchen Bedingungen professionelle Theologinnen, kirchliche Mitarbeiter in dieser neuen religiösen Szene mit-»reden«, d.h. mit-schweigen können, scheint mir in diesem Zusammenhang ebenfalls notwendig zu bedenken.

## »Häresie-Beratung« als Ermächtigung

● Wenn wir uns das Verhältnis von Universitäts-Theologie und Praxistätigkeit der dort ausgebildeten Theologinnen analog zum Beruf des Mediziners vorstellen, dann würde – ähnlich dem praktizierenden Arzt, der nicht Medizin-Theorie »doziert«, sondern sein medizinisches Wissen anwendet – dies auch für kirchliche Mitarbeiter gelten. Die herkömmliche Auffassung

der Berufsrolle des Religionslehrers konnte lange Zeit noch das Missverständnis nähren, sie bestehe darin, akademisches Theologie-Wissen einfach, wenn auch in kleinen Portionen und didaktisch zubereitet, an Schülerinnen und Schüler weiterzugeben.

Abgesehen davon, dass sich für viele Lehrerinnen und Lehrer diese Illusion auch in der Schule erledigt, sollte sie jedenfalls im Blick auf andere mögliche Formen des »Gott-Denkens« (Dorothee Sölle) ad acta gelegt werden. Gegenwärtige religiöse Suchbewegungen erfordern andere Formen theologischer bzw. religionspädagogischer Begleitung.

Eine davon ist vorab an eine Bedingung geknüpft: Nur wenn es kirchlichen Mitarbeitern gelingt, glaubwürdig zu machen, dass sie bezüglich des »Zwangs zur Häresie« nicht »auf der anderen Seite des Grabens« stehen, sondern mit heutigen (Christen-)Menschen »in einem Boot sitzen«, können sie gemeinsam mit ihnen die Chancen nutzen, in der Begegnung mit neuen Formen der Religiosität die eigene zu entdecken und ggf. zu vertiefen.

Unter dieser Bedingung enthält die »Häretiker«-Praxis dieses Typs von religiös Suchenden eine ungeahnte Chance. Verlässt man nämlich die Meisnersche Perspektive und versucht, die-

### »religiöse Praxis als Subjektleistung«

se Form religiöser Praxis als Subjektleistung zu verstehen, so erweist sie sich in einem eminenten Maße als eine solche:

Heutige Christen wählen – wie natürlich andere Menschen auch – aktiv unter einer Flut von Sinnangeboten aus, setzen sich also – angesichts einer Umwelt, die vom Zerfall kohärenter Weltbilder, der Konkurrenz weltanschaulicher, warenästhetischer und religiöser Sinnversprechungen gekennzeichnet ist – autonom mit der »Sinnfrage« ihrer Existenz auseinander. Die Subjektleistung, die ihnen bei der Suche nach Orientierung und Lebenssinn abverlangt wird, gleicht im übrigen derjenigen, die Ulrich Beck als die unausweichliche Notwendigkeit beschreibt, angesichts von Atomisierung und Vereinzelung zu überleben: dass der Einzelne befähigt wird, sich als »Planungsbüro in bezug auf seinen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen und Partnerschaften zu begreifen«[4].

So wie hierbei Pädagogen und kirchliche Mitarbeiterinnen als Berater und Begleiterinnen gefragt sind, so gilt dies in ähnlicher Weise für die religiöse und ethische Sinnsuche der Menschen.

Freilich brauchen theologisch geschulte Begleiter »religiöser« Suchbewegungen neben einer kommunikativen und beraterischen auch

### »eigene Suchprozesse transparent machen«

eine spezifisch religiös-spirituelle Kompetenz: Sie sollten selbst gute »Häretiker« sein! Das bedeutet, dass sie ihre eigenen Suchprozesse transparent machen, ggf. ihre diesbezüglichen Lebenserfahrungen zur Verfügung stellen.

Jugendliche und Erwachsene bei ihrer je individuellen »Häresie-Konstruktion« zu begleiten, erfordert, dass Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter über so etwas wie »innere Landkarten« verfügen, einfache kognitive Schemata, mit denen sie selbst sich in der unübersichtlichen Landschaft neo-religiöser und traditioneller religiöser Phänomene orientieren. (Allenfalls in der theologisch reflektierten Konsistenz solcher mind-maps sowie ihrer Vereinbarkeit mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens bestünde dann der »Vorsprung«, allerdings auch die wissenschaftliche und kirchliche Verantwortung professioneller Theologen!)

Diese »kognitiven Landkarten«, die ihrerseits diskutierbar und reversibel sein sollten, können anderen als Beispiele angeboten werden, ihrerseits nicht nur ihre »Fleckerlteppiche« zu knüpfen, sondern sich zugleich der Konstruktionsprinzipien (Optionen, Eckpfeiler, Sehnsüchte ...) ihrer Bricolage zu vergewissern. Auch hierbei muss dem Berater wichtiger sein, dass Menschen zu ihrem subjektiven Lebenssinn finden, dass sie nicht nur kognitiv, sondern auch emotional und existentiell erfahren, was für sie »Sinn macht«, als ihnen ein bestimmtes Sinnsystem zu vermitteln. Je mehr dieser Suchprozess auch mit einem Verstehen der eigenen Biographie verbunden werden kann, umso besser!

Die Bedingung, dass Begleiter solcher Prozesse nur als selber Suchende glaubwürdig sind, relativiert im Übrigen den Interaktionsmodus »Ermächtigung«, den Theologen ehedem gern wählten, um theologisch »Sprachlosen« zu

*»Konstruktionsprinzipien vergewissern«*

»Sprachfähigkeit« zu verhelfen. Jener speiste sich aus der wechselseitigen Zuschreibung von »Kompetenz« bzw. »fehlender Kompetenz«, wobei erstere eher als »institutionell verliehene« denn als charismatische[5] verstanden wurde.

Die Glaubwürdigkeit der »Häresie-Beraterin« hängt dagegen weniger von einem Magistergrad o.ä. ab als vielmehr von ihrer Subjektkompetenz[6]. Diese erweist sich nicht zuletzt darin, dass sie auch ihre Autonomie, ihr Selbstbewusstsein als Getaufte anderen vermittelt: dass Menschen als mündige Subjekte das, was sie zutiefst bewegt, zu gegebener Zeit benennen und zum Ausdruck bringen. (Man könnte versucht sein, in Anlehnung an Kants berühmte Formel zu ergänzen: »... seinen Glauben ohne fremde Hilfe zu buchstabieren«, wenn da nicht eine Häresie im guten alten Sinn drohte: das Missverständnis, wir könnten allein glauben, ohne die Glaubensgenossen.)

## »Rechenschaft von der Hoffnung geben«

● Zielt die Bezeichnung »Patchwork-Glaube« eher auf Inhalte des Glaubens (fides quae, belief) (und springt seine fehlende orthodoxe Konsistenz und »Vollständigkeit« heute mehr ins Auge als früher, als diese allenfalls in der Qualität des Katechismus-Wissens bestanden), so haben sich ähnlich tief greifende Veränderungen im Bereich dessen vollzogen, was theologisch als Glaubensakt (fides qua, faith) bezeichnet wird.

Dass Menschen sich für die Erhaltung des Friedens engagieren, mag man als Ausdruck von tief sitzenden Ängsten, politischer Verantwortung o.ä. deuten – man kann darin aber auch einen Akt des Vertrauens in die Verheißung der Bergpredigt sehen, die Friedensstifter »selig spricht«. Das gilt ähnlich für Zeitgenossen, die als Globalisierungsgegner oder Umweltschützer für die Sache der Gerechtigkeit oder der Bewahrung der Schöpfung eintreten, also überall dort, wo »der Glaube nicht Inhalt ist, sondern Motiv« (Ernst Lange).

Wo Menschen im Alltag einander beistehen und trösten, Kranke besuchen, Einsame zum Essen einladen, Fremde gegen Gewalt in

*»da und dort«*

Schutz nehmen usw., da geschieht etwas, das die biblische Tradition mit »Gott« in Beziehung bringt. Dies da und dort bewusst zu machen, kann unter bestimmten Umständen eine Form »theologischer Ermächtigung« von Menschen darstellen, die für ihr Leben nach mehr Sinn Ausschau halten, als Talkshows und Entertainment

ihnen vermitteln. Das Problem freilich ist das »da und dort«, denn im Unterschied zu Kanzel und Katheder hat diese Form des »theologischen Redens und Sprechen-Lernens« keinen institutionellen Ort.

Die dabei erforderliche Kompetenz des professionellen Theologen ist daher von anderer Art als diejenige, die bei der »Häresie-Beratung« gefragt ist. Eine ihrer wichtigsten Aspekte besteht in der Sensibilität für das »da und dort«, d.h. den jeweiligen Kairos, eine passende Situation, in der Menschen über jene Hoffnungen Rechenschaft geben, die sie zu solchem Handeln und Engagement anstiften. Abgesehen davon, dass es oft Situationen sind, in denen »die Tat ohne Worte nicht schlechter dran ist als das Wort ohne Tat« (Ottmar Fuchs): In der Demonstranten-Kette fragt ja in der Regel weder der Gewerkschafter links noch der Nachbar von den Grünen rechts, was denn den Christen in der Menschenkette am Atommüll-Zwischenlager motiviert – und der Theologe kommt allenfalls dann ins Spiel, wenn er auch »vor Ort« ist!

Diese Einsicht in die Bedingungen, unter denen professionelle Theologinnen andere zu theologischer Sprachfähigkeit ermächtigen könnten, lässt sich m.E. generalisieren: Eine davon, wenn nicht die wichtigste, ist: eigene Betroffenheit, Teilnahme am sozialen und politischen Engagement, z.B. von Dritte-Welt-Gruppen. Offenkundige religiöse Sprachlosigkeit ist jedenfalls

*» Teilnahme am sozialen und politischen Engagement «*

nicht durch theologische Fernkurse zu beheben. Allerdings wird an diesem Beispiel ein anderes, womöglich größeres Dilemma deutlich: Solche Gruppen, »die sich mit ihrem Glauben nicht auf die gesellschaftlich zugewiesenen Räume, nämlich die Kirchen, beschränken wollen«[7], zu theologischer Sprachfähigkeit zu ermächtigen, scheitert nicht nur an der fehlenden Kompetenz der involvierten Theologen, sondern es kann als Hinweis auf »ein dramatisches Versagen der in der Bundesrepublik betriebenen und veröffentlichten Theologie« gelten, »und zwar in all' ihren Schulen und Disziplinen«[8]. Dort lernen Theologinnen und Theologen nämlich in der Regel, mehr oder weniger abstrakt und »systematisch« von »Gott« zu sprechen.

In Situationen und Zusammenhängen, wo »Gott Tätigkeitswort« ist, wirkt aber der Versuch, ihn ins Wort zu bringen, nicht selten banal oder peinlich. Mit der spontanen Umarmung eines

*» Risiko der Entwertung der Geste «*

Trostsuchenden ist ja meist schon »alles gesagt«. Ein dankbarer Blick des Dritten, der dabei steht, mag dem einen der beiden Betroffenen oder beiden gut tun, weil er Zustimmung und Verbundenheit signalisiert. Wo er »mehr« sagen will (etwa »dass Gott da war«[9]), droht bereits das Risiko der Entwertung der Geste, droht »Zerreden«. Bestimmte Menschen, die regelmäßig Einsame im Altenheim besuchen, verwahren sich gegen die Deutung, sie hätten »mehr« getan, als Einsame besucht.

Wenn denn überhaupt und wenn Theologen den Impuls oder Auftrag verspüren, Menschen zu ermächtigen, »Gott zur Sprache zu bringen« – dann macht es vor allem dann Sinn, wenn sie mit ihnen die beglückende »Samariter-Erfahrung« teilen und sich darüber verständigen: dass der Helfende der Beschenkte ist. Wer in solchen Situationen mehr stammelt oder wer treffender formuliert – auch das unterliegt den geheimnisvollen Gesetzen, die eben jene Situationen immer wieder von Neuem in bzw. außer Kraft setzen: Rollentausch zwischen Gebenden

und Nehmenden, vermeintlich Gesunden und Unheilen, Starken und Schwachen.

## Schweigen kultivieren

● Aiban Wagua, ein katholischer Theologe indianischer Abstammung, leitete beim Kongress lateinamerikanischer und europäischer Theologen in Münster 1987 seine Reflexionen über »Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna« mit folgender Geschichte ein:

»Wenn ich meinen Lehrmeistern in der Kuna-Religion folge, den Alten unseres Volkes, dann muss ich unterscheiden zwischen dem, was Pab'igala ist (Weg, über den Paba – Gott – ging, und das wäre Theologie) und dem, was Pab'igala zu sein scheint, aber nicht ist. Meine Lehrmeister, die Alten der Kuna-Religion, bestimmen diese beiden Vorstellungen so: Wenn du von Paba redest oder an ihn denkst, wird er dich bei der Hand nehmen und dich dorthin führen, wo der Fischer der Sonne ausgesetzt ist und nichts fängt. Dann wird dich der Mangel an Fisch für seine Familie schmerzen und die Hitze wird dir zusetzen. Dann wird dich Paba zu einem Kind führen, das vielleicht gerade weint oder lacht. Du wirst dasselbe empfinden. Dann wird Paba dich anreden und dir sagen: ›Sprich von ihrem Schmerz und ihrer Freude!‹ Das ist Pab'igala. Wenn du aber hören solltest, wie jemand zu dir sagt: ›Sprich über mich, sprich über meine Werke!‹ dann ist das nicht Pab'igala.«[10]

*»Sprich von ihrem Schmerz und ihrer Freude!«*

Die kleine Geschichte erscheint mir in mehrfacher Hinsicht für unser Thema aufschlussreich:

● »Von Gott zu sprechen« im Sinne einer landläufigen Bedeutung von (abendländischer, Universitäts-)Theologie ist nicht die einzige und wohl auch nicht die wichtigste Form der »Ermächtigung zu theologischem Ausdruck«. Diese Einsicht erfordert freilich ein gründliches Umdenken bei denjenigen, die »Theologie praktizieren«.

Die Spätfolgen einer unseligen Tradition der entmündigten Schafe, die nur unter Anleitung des Hirten die Bibel lesen durften, lassen sich bis heute in der Bewusstseinsform vieler Gläubigen identifizieren, die angesichts der Wortgewalt und des überbordenden Wortreichtums der professionellen Theologen nach wie vor ver-»stummen«. Ganz im Sinne von Paolo Freires »Kultur des Schweigens« haben sie ihre vermeintliche theologische Inkompetenz so verinnerlicht, dass ihr Selbstbewusstsein davon zutiefst geprägt ist. Dem allein mit religionspädagogischen Konzepten, z.B. von der Art der »Häresie-Beratung«, gegensteuern zu wollen, dürfte zu kurz greifen. Notwendig wäre z.B. eine Neukonzeption des Theologie-Studiums, in dem mehr und anderes gelernt werden als Begriffsgebäude, Wissensbestände und theologische Eloquenz.

*»vermeintliche theologische Inkompetenz«*

● Zwei unverzichtbare Merkmale einer solchen Theologie nennt A. Wagua: Empathie und Teilnahme (involvement). Mitfühlen mit den alltäglichen Freuden und Hoffnungen, den Ängsten und Nöten der Menschen (vgl. gaudium et spes 1), diese zu teilen, darüber mit ihnen zu sprechen, ist »Theo-logie«, jedenfalls im Sinne des »Tätigkeitswortes Gott«, ohne dass das Wort selbst fällt. »Godding« nennt es Carter Heyward. Die alte Maxime, »weltlich von Gott zu reden« erfährt zugleich eine weitere Präzisierung, die

der Theologe Ulrich Bach in dem Bild zum Ausdruck bringt, dass solche Rede nur in der Arena, nicht aber auf der Zuschauertribüne ihren Sinn erfüllt.

- Waguas indianische Theologie wirft auch ein Schlaglicht auf die gegenwärtige Situation der Begegnung der Kulturen (und Religionen) im

### »heilende und heilige Kraft des Schweigens«

Weltdorf. Dabei wird die jüdisch-christliche Religion mit anderen religiösen Ausdrucksformen konfrontiert, in denen das Wort eine weniger zentrale bzw. keine Rolle spielt. Die Faszination von Meditationsformen des östlichen Kulturraums (Zen, Tantra u.ä.) auf hiesige Christen kann auch als Reaktion auf eine allzu kopflastige und wort-reiche Religionspraxis gedeutet werden, zu der Menschen Alternativen suchen. Immer mehr Theologinnen praktizieren und vermitteln solche Formen der Meditation und entdecken gemeinsam die heilende und heilige Kraft des Schweigens. Es geduldig, langfristig, nachhaltig einzuüben – gegen den Trend der Ex-und-hopp-Events – wäre eine andere Weise des »theologischen Ausdrucks«: wenn denn Mystik, Ekstase und Versenkung nicht nur (Hoch-)Formen der Frömmigkeit sind, sondern auch von »Theologie«.

Immer mehr Menschen, auch Jugendliche, erleben »Schweige-Exerzitien« – wie sie diese, nach dem Traditionsbruch, nennen – als wohltuende Unterbrechung ihres dauer-beschallten, reiz-überfluteten Alltags. Diese Weise der »Kultivierung des Schweigens« dürfte gegenwärtig ebenso notwendig sein wie die Überwindung der »Kultur des Schweigens« im Sinne Paolo Freires.

[1] KNA-Inland 187, vom 28.9.2002.
[2] H. Barz, Postmoderne Religion, (Jugend und Religion, Bd. 2), Opladen 1992.
[3] P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.
[4] U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, 217.
[5] Vgl. die »pastoral power«-Typologie von M. E. Stortz, Pastor Power. Macht im geistlichen Amt, Stuttgart 1995.
[6] H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999, 109.
[7] M. Möhring-Hesse, Sind christliche Dritte-Welt-Gruppen eigentlich solidarisch? in: K. Gabriel/M. Treber (Hg.), Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Herausforderung für die kirchliche Pastoral und Sozialethik, Bonn 1998, 97-112, 111.
[8] Ebd.
[9] Vgl. A. Wagua, Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna, in: J.B. Metz/P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988, 135-145, 135.
[10] Ebd., 135.

**Vorankündigung:**
**»Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann«**
Zu diesem Thema veranstaltet DIAKONIA vom 21.-22. April 2004 gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg eine Tagung.
In der pastoralen Landschaft bricht Neues auf. Vieles wächst im Verborgenen, jedoch vital und zukunftsweisend. In kreativer Weise geht Kirche hier auf Menschen zu, zeigen Christen Profil und bringen den Glauben ins Gespräch. Solche Aufbrüche geschehen innerhalb der sich im Umbruch befindenden Pfarreien; vermehrt überschreiten sie jedoch die hergebrachten territorialen Strukturen.
Die Tagung will zeigen, wo Seelsorge heute ansetzen kann. Sie stellt exemplarisch Aufbrüche aus Deutschland, Österreich und der Schweiz vor, die hier grenzüberschreitend miteinander ins Gespräch gebracht werden.
Informationen und Programm finden Sie in den nächsten Nummern von DIAKONIA.

Urs Baumann

# Was glauben wir eigentlich?

## *Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt*

**Traditionelle Bekenntnisse sind vielen heute fremd. Die Ermutigung, eigene Glaubensformeln zu entwerfen – wie im Credo-Projekt von Publik-Forum –, macht sichtbar, was Menschen tatsächlich glauben. Von hier aus wäre die Gottesrede neu zu buchstabieren.**

### Das Credo in der Krise?

● Alles scheint klar und abgemacht, wenn am Sonntag in den meisten christlichen Kirchen während des Gottesdienstes alle gemeinsam das Glaubensbekenntnis sprechen – meist das kleine, das so genannte Apostolische, seltener das ausführliche der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel. Seit über 1600 Jahren gelten diese altehrwürdigen Texte als zentrale Symbole des Glaubens, die selbst, wenn die äußere Kirchengemeinschaft zerbrochen ist, eine letzte Klammer der Einheit bilden. So war es weit ins 20. Jahrhundert hinein. Heute scheint freilich ein so grundstürzender Wandel der Sprache, der Denkformen und des Erlebens von Welt und Wirklichkeit einzutreten, dass die alten Formeln immer weniger in der Lage sind, noch auszudrücken, »was die Menschen wirklich glauben«[1]. Martin Dolde, Präsident des Evangelischen Kirchentags, skizzierte die Spannung zwischen dem persönlichen und öffentlichen Glauben in einer, danach höchst kontrovers diskutierten, Rede aus persönlicher Betroffenheit heraus so: »Ich nehme [das Apostolische Glaubensbekenntnis] als Zusammenfassung des Glaubens der früheren Christen gerne zur Kenntnis, doch werde ich immer leiser, wenn unsere Pfarrer uns auffordern, es im Gottesdienst zu sprechen. Ich werde deshalb leise, weil diese Worte beginnen mit: ›Ich glaube‹. Wie komme ich dazu, ausgerechnet im Gottesdienst vor allen Leuten regelmäßig zu lügen? Oder ist die wissentliche Wiederholung einer Unwahrheit keine Lüge? Ich kann nicht glauben, dass Jesus vom Heiligen Geist gezeugt wurde. Ich kann nicht glauben, dass Maria Jesus als Jungfrau zur Welt gebracht hat. Ich kann nicht glauben, dass Jesus nach drei Tagen körperlich auferstanden ist. Aber ich habe gelernt zu verstehen, was mit diesen Sätzen gemeint ist. Viele Erläuterungen leuchten mir auch ein. Doch das hat mit einem Bekenntnis nichts zu tun. Das ist eine Aneinanderreihung von Aussagen und Bildern, die mir sehr viel über frühere Traditionen und Glaubenshaltungen sagen, aber die ich schlichtweg nicht glauben will. Warum auch?«[2]

Martin Dolde hat mit seinen offenen Worten zweifellos vielen aus dem Herzen gespro-

chen. Gleichzeitig löste er in konservativen Kreisen einen Sturm der Entrüstung aus. Während die einen ihm lebhaft beipflichteten, dass eine Neufassung des Glaubensbekenntnisses eine dringende Aufgabe der Kirchen sei, forderten andere vehement, dem Zeitgeist ja keine Opfer zu bringen, sondern in Geduld abzuwarten. Es stehe einem Christen nämlich durchaus gut zu Gesicht, auch mal einfach »nur« zu glauben. Aber gerade das ist heute das Problem, dass man es sich nicht bloß selber einreden kann, etwas zu glauben, sondern, dass man überzeugt sein muss von dem, was man glaubt. Glauben kann man nicht per Dekret verordnen. Er ist Sache persönlicher Überzeugung und nicht künstlicher Selbsteinrede.[3] Wer gegen seine persönliche Überzeugung Dinge »für wahr hält«, ist nicht gläubig, sondern betrügt sich um die Wahrheit! Ich glaube nicht, wovon ich nicht selbst überzeugt bin. Dies gilt sowohl von Glauben im Sinne der personalen Beziehung zur Transzendenz als auch von Glaubensinhalten.

Es ist – mit anderen Worten – von größter Bedeutung, dass die Glaubens- und Vertrauenssätze, auf die wir unser persönliches Selbstverständnis, den Sinn und das Ziel unseres Leben gründen und von denen es gehalten wird, auch tatsächlich wahr sind. Ob der Gott existiert, an den ich glaube, ist keine belanglose Theologenfrage. So wenig wie die Frage, warum ich eigentlich Christ bin, welches meine Gründe und Argumente sind oder was mein Christentum ausmacht? Es sind Fragen, die wir nicht nur hypothetisch stellen oder die andere aus bloßer Neugier uns stellen, sie gehen zutiefst mich selber an: Was glaube ich eigentlich? Wer sagt mir, was wahr ist, worauf ich unbedingt vertrauen kann? Worauf gründet mein Leben? Was hält mich, wenn alle Stricke reißen? Es macht Sinn, hier in die Ich-Form zu wechseln, denn Religion ist heute auf höchst überraschende Weise zu einer Sache des persönlichen Intimbereichs geworden. Selbst Lebenspartner tun sich oft leichter, miteinander über ihre sexuellen Wünsche zu sprechen, als über das, worauf sie sich letztlich in ihrem Leben verlassen.

## Was die Menschen wirklich glauben (und nicht glauben)

● Umso erstaunlicher ist der geradezu phänomenale Erfolg des Credo-Projekts der Zeitschrift »Publik-Forum«. Im Frühjahr 1999 veröffentlichte diese »Zeitung kritischer Christen« ein Dossier, mit dem Titel »Hans Küng. Credo. Für Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts«.[4] Jean-Louis Gint, ein belgischer Religionslehrer, hatte hier die zentralen Aussagen und Fragestellungen von Küngs Buch »Credo«, in dem dieser eine zeitgemäße Interpretation des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorlegte, knapp zusammengefasst. »Publik-Forum« ermunterte die Leser, sich diesen Versuch zu eigen zu machen und doch selbst einmal ein persönliches Glaubensbekenntnis zu verfassen. In der Folge gingen auf diese »Credo-Initiative« über 3000 Zuschriften ein. Sie bilden eine wichtige Ressource zum Verständnis der aktuellen Glaubenssituation.[6]

Gemeinden, Bildungshäuser und kirchliche Verbände haben die Idee aufgegriffen. Gruppen wurden gegründet, Bildungsveranstaltungen angeboten mit dem Ziel, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer anzuregen, ihr persönliches Glaubensbekenntnis anderen zugänglich zu machen, mit ihnen in ein »ehrliches« Glaubensgespräch einzutreten und gemeinsam eine neue Sprache des Glaubens zu finden.

Die Erfahrungen sind höchst herausfordernd: Die Texte zeigen, dass die Verfasserinnen und Verfasser die traditionellen Glaubensbe-

kenntnisse der christlichen Kirchen überwiegend als missverständlich empfinden. Gleichzeitig zeigt sich: Auch wenn eine christliche Grundsubstanz zurückbleibt, vertreten viele Bekenntnistexte tatsächlich eine synkretistische Grund-

*»Sie sind nicht orthodox.«*

einstellung, und trotz der Schwierigkeiten, die Texte auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ergibt sich ein durchgehender Eindruck: Sie sind nicht orthodox. Umgekehrt erweisen sich die persönlichen Credos oft als wahre Fundgrube für neue religiöse Sprachversuche, Metaphern und Symbole der Transzendenzbeziehung.

Bei der Durchsicht der Texte kristallisieren sich symptomatisch thematische Schwerpunkte heraus, die um zentrale theologische Themen kreisen: das Transzendenzverständnis, das Gottesbild, Jesus – seine theologische Bedeutung, seine religionsgeschichtliche Stellung, sein Geist –, die Frage nach dem Interesse Gottes am leidenden Menschen (Theodizeeproblematik), die Frage: Tod und was dann?

Große Probleme bietet vielen die Vorstellung von Gott als einem personhaften, ansprechbaren Du. Man spricht lieber anonymisierend von der Gottheit, einer göttlichen Urkraft, die alles zusammenhält und alles durchwirkt, oder einer kosmischen Energie. Unübersehbar ist auch der Einfluss buddhistischen und esoterischen Gedankenguts auf das Gottesverständnis.

Andere Bekenntnisse sind geprägt von Naturerlebnissen, die wiederum zu einem eher pantheistischen Gottesbild führen. Gott wird mit der Umschreibung »göttliche Kräfte« als eine Wirklichkeit verstanden, die über den Religionen und jenseits ihrer theologischen Gottesbilder steht. Der interreligiöse Gottesbegriff wird konsequent dahin weitergeführt, dass Buddha, Jesus Christus und Mohammed auf eine Stufe gestellt werden. Sie sind Träger der gleichen göttlichen Kraft, die man vielleicht als Synonym für (heiligen) Geist verstehen könnte. Der Geist wirkt durch diese Menschen nur auf besondere Weise.

Der hingebungsvolle Glaube an den »größeren Gott« in der Tiefe und im Jenseits aller Religionen und Gottesvorstellungen ist das Faszinosum mancher Bekenntnisse. Religionen, wird damit angedeutet, sind zwar Landkarten, die hilfreich sein mögen auf dem Weg zu Gott. Gott selbst aber, die Landschaft, bleibt transzendent.

Nun gibt es freilich neben der distanzierten Redeweise von göttlichen Kräften auch zahlreiche Bekenntnisse, die Gott als Urform und umfassenden Horizont personaler Begegnung und Kommunikation begreifen. Gott als »Gespräch in der Nacht«, als »frohmachendes Lachen im Menschen«, als »vertrautes Du zum Leben«[7], »Gott, das alles umfassende und alles durchdringende Du, das in mir ist und in dem ich bin«.[7] Auch solche Texte lassen freilich die Frage offen, ob dieses universale »Du« im Einzelfall tatsächlich transzendent gedacht wird oder letztlich doch auf eine Überhöhung irdischer Liebe im Sinne einer postmodernen »Nachreligion der Liebe« (Ulrich Beck) hinausläuft.[8]

Viele Credotexte zeigen außerdem: Für mehr Kirchenglieder, als man sich vorstellen kann, ist die Behauptung der Gottsohnschaft Jesu, seine religionsgeschichtliche Einzigartigkeit wie im Übrigen die ganze Christologie ein Problem. In nicht wenigen Bekenntnissen wird Jesus nur indirekt genannt. Dies scheint darauf zu verweisen: Für viele ist die offene Frage nach der Existenz Gottes und der persönlichen Erfahrung der Transzendenz so bedrängend, dass Jesus und seine Geschichte zunächst gar nicht thematisiert werden können. Hier ist es schon ein großer Schritt, sich überhaupt zu einer allgemeinen Transzendenzbeziehung zu bekennen.

Angesichts der Schwierigkeiten, welche gerade nachdenkliche Christinnen und Christen mit der Christologie haben, muss man sich fragen, ob die Sohnesmetapher angesichts einer heute völlig veränderten Vorstellung von Familienbeziehungen überhaupt noch geeignet ist, die theologische Fracht zu tragen, welche die dogmatische Tradition mit ihr verbunden hat. Dies gilt freilich auch von der Anrede Gottes als Vater (und Mutter). Zu vermuten ist, dass die Credotexte andere Bedeutungen mit diesen Metaphern verbinden, als die biblische Tradition vorsieht. Denn tatsächlich haben ja viele Worte, die in den

*»Widerspruch zur ursprünglichen Botschaft«*

offiziellen Bekenntnissen eine hochtheologische Rolle spielen, wie etwa: Vater, Sohn, Mutter, Geist, Schöpfung, Licht, Himmel und Hölle, Wesen oder Substanz ..., im heutigen Sprachgebrauch einen ganz anderen Erfahrungshintergrund als die alten Formeln voraussetzen. Unter Umständen evozieren sie ein theologisches Verständnis, das nachdenkliche Christen und Christinnen dann zu Recht als Widerspruch zur ursprünglichen Botschaft des Evangeliums empfinden.

Entgegen einem exklusivistischen Selbstverständnis des Christentums vertritt ein erheblicher Teil der Credo-Texte sodann ein pluralistisches Religionsverständnis. Für die meisten ist zwar das Christentum weiterhin die favorisierte Religion, für die sie sich persönlich entschieden haben. Religionen sind nicht mehr als Wegweiser zur Transzendenz, zu Gott. Wichtiger als die Frage, welche Religion man hat, ist, dass man sie ernst nimmt. Viele würden wohl auch der These folgen, dass die Religionsgeschichte mit dem Christentum nicht endet, sondern weitergeht.

## Das Christentum braucht neue Glaubensbekenntnisse!

● Aus dieser knappen Zustandsschilderung wird nicht nur die gegenwärtige Krise der christlichen Bekenntnistradition und kirchlichen Bekenntnisbildung auf dramatische Weise sichtbar, es ergeben sich auch die Umrisse der gewaltigen Aufgabe, die das Christentum im 21. Jahrhundert zu lösen hat. Es geht um nichts weniger, als dass die Sache Jesu in einer Sprache vertreten werden muss, die nicht neben der geistigen und kulturellen Verfassung der Menschen her läuft, sondern sie trifft und überzeugt – was sie jetzt offensichtlich nicht vermag. Was wir brauchen, ist eine entschlossene neue Inkulturation des Christentums in die Gegenwartsgesellschaft. Es genügt nicht mehr, die alten Bekenntnisformeln lediglich zu wiederholen und zu kommentieren. Bekenntnisse dürfen keine Allegoresen sein, die dem Gläubigen zumuten, etwas anderes zu denken, als er in Worten sagt. Vielmehr ist es der Sinn von Bekenntnistexten, zumal wenn sie im gemeinsamen Gottesdienst vorgetragen werden, Sprachangebote zu sein, in denen der einzelne Gläubige sich mit seinem individuellen Credo verstanden und aufgehoben wissen darf.

Damit stehen die christlichen Kirchen gemeinsam vor der allerdings fast unerfüllbaren Aufgabe, unter den Bedingungen einer »postmodernen« Kultur neu zu sagen, was Christsein eigentlich bedeutet. Die besondere Schwierigkeit eines solchen Vorhabens besteht darin, dass der gemeinsame Bestand an religiösen Grundüberzeugungen nicht nur in unterschiedlichste Kultur-, Denk- und Sprachformen hinein artikuliert werden muss, sondern dass auch innerhalb der einzelnen Gesellschaften ganz unterschiedliche Lebenswelten zu berücksichtigen sind. Das heißt: Theologie und Kirchen haben zu lernen, dass Glaubensaussagen nicht mehr auf einheitli-

che Formulierungen festgelegt werden können, sondern dass es auf die Inhalte ankommt, die je neu gewonnen, in Sprache gebracht und vermittelt werden müssen. Dies setzt einen Umgang mit theologischer Sprache voraus, der sich ernsthaft mit der Tatsache auseinandersetzt, dass nicht nur der Inhalt der Bedeutungen, die ein Wort umfasst, sondern dass auch Begriffe sich im Prozess der Kultur ändern können. Theologie und Kirche müssen außerdem wissen:

- Die Veränderung von Sprache und Denken hat dazu geführt, dass auch die Sache, um die es der alten Kirche in ihren Bekenntnissen ging, ohne weitreichende theologiegeschichtliche Studien nicht mehr verstanden werden kann.
- Deshalb garantiert das Festhalten an einmal gefundenen dogmatischen Glaubensformeln nicht automatisch auch den »rechten Glauben«.

Was das Christentum und die Theologie als seine Interpretin heute am dringendsten benötigen, ist eine Umkehrung der Blickrichtung religiöser und theologischer Sprache. Die Aufgabe der Theologen darf sich nicht darin erschöpfen, Theologie mühsam in allgemeinverständliche Sprache zu »elementarisieren« oder traditionelle theologische Begriffe und Dogmen lediglich zu »übersetzen«. Vielmehr muss es darum gehen, die Bilder und Ahnungen des Transzendenten bei den Menschen selbst (wieder) aufzufinden und erst einmal »ipsissima voce« selbst zur Sprache kommen zu lassen. Aufgabe christlicher Theologie wäre es dann, der individuellen – und heute zunehmend individualisierten – Religiosität einen ansprechenden christlichen Deutungs- und Bezugsrahmen zu geben, in dem sie sich selbst wiederfinden und bewähren, wo sie in der Begegnung mit Jesus und seiner Gotteserfahrung zu sich kommen und kritisch reflektiert werden kann.

- Die Geschichten, Chiffren, Metaphern und Symbole zeitgenössischer Transzendenzerfahrung sind das Material, aus dem heute theologische Begriffe neu gewonnen werden müssen.

## Brauchen wir also ein neues Apostolikum?

- Ich plädiere keineswegs dafür, die altkirchlichen Glaubenssymbole außer Kraft zu setzen. Dafür sind sie ökumenisch zu wichtig. Bei allen Problemen, die sie dem Verständnis heute bieten, gilt es auch zu sehen: Wichtiger, als dass alle hinter jeder einzelnen Bekenntnisformel dasselbe verstehen, ist die Überzeugung, dass alle Christen sich doch letztlich zum selben Gott, Christus und Geist, zu einer einzigen Kirche und Taufe bekennen. Wenn aber die traditionellen Glaubensbekenntnisse tatsächlich kaum noch in der Lage sind, den Kern der Guten Nachricht für Menschen unserer Zeit ausreichend verständlich zu machen, wenn tatsächlich die besten Erklärungen die offensichtlichen sprachlichen und inhaltlichen Defizite, die sich aus der zu großen historischen Distanz zum Lebensgefühl und zum Denken der »Postmoderne« ergeben, nicht mehr ausgleichen können, dann muss das, was Christen und Christinnen wirklich glauben, was ihnen in Jesus von Nazareth von Gott offenbar wird und geworden ist, auch bekenntnishaft neu zur Sprache gebracht werden.

Wie kann das geschehen? Dazu abschließend folgende Thesen:

1. Im Zeitalter individualisierter Religiosität kann es keine uniformen Sprachregelungen des Glaubens mehr geben. Die Suche nach dem gemeinsamen unterscheidend Christlichen wird von Generation zu Generation immer weitergehen müssen. Wo die Suche behindert wird, wird auch das Christentum behindert, wo sie aufhört, hört auch das Christentum auf, eine menschenverbindende Religion zu sein.

2. Allerdings dürfte im Blick auf die Texte des Credo-Projekts hinreichend deutlich geworden sein: Ein Bekenntnis wie das Apostolikum, das von der ganzen Christenheit angenommen wird, lässt sich nicht einfach neu »konstruieren« und den Kirchen vorschreiben. Es bleibt aber die

## »Anerkennung bewährter Credos«

Hoffnung, dass aus einer Initiative wie dem Credo-Projekt schließlich Texte hervorgehen, die – wie einst die Evangelien – erst von einzelnen Gemeinden übernommen werden, sich im Gottesdienst bewähren, sich von dort aus in andere Gemeinden verbreiten und dann allmählich von den Kirchen als eigene Glaubenstexte angenommen werden.

3. Ein solcher Prozess der Bekenntnisbildung würde am Schluss zu einer Vielzahl von Bekenntnissen führen, die je nach Kultur- und Entstehungsraum sehr verschieden ausfallen könnten und dennoch die Einheit des Christentums in kreativer Verschiedenheit repräsentierten. Ziel wäre die gegenseitige Anerkennung bewährter regionaler Credos auf Weltebene. Es könnte ja sein, dass wir gegenwärtig auf eine längere Epoche kreativer Bekenntnisbildung zugehen, in der sich – gewiss nicht ohne theologische Konflikte – schließlich eine Art Synopse gemeinchristlicher Bekenntnisse herauskristallisiert.

4. Gleichzeitig zwingt uns die gegenwärtige Glaubenssituation, uns intensiv mit den offenen Fragen, Missverständnissen, Defiziten und theologischen Problemzonen auseinanderzusetzen. Besondere Probleme sind in diesem Zusammenhang: die Problematik des personalen Gottesbildes, die Theodizeefrage, das Weiterleben nach dem Tod, das Gottesverhältnis Jesu (Gottessohnschaft, Christologie), Christentum und andere Religionen, Erlösung und Nachfolge, Kirchenbild und Selbstfindung des religiösen Menschen usw.

5. Schließlich gilt es zu beachten: Das, was Menschen heute fehlt und was sie oft schmerzlich vermissen, ist nicht eine neue Dogmatik, sondern eine neue Erfahrung der göttlichen Dimension. Hier ist der Ort, wo Theologie neu entstehen muss. Da, wo sie im gemeinsamen Bemühen gelingt, wird sie auch bekenntnisbildende Kraft entwickeln.

[1] Vgl. K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: »Was die Menschen wirklich glauben« im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997.

[2] Mit Genehmigung des Verfassers nach dem Originalwortlaut zitiert: Vortrag anlässlich des Neujahrsempfangs des Kirchenbezirks Schwäbisch Gmünd am 4.2.2000.

[3] Vgl. U. Baumann/B. Jaspert (Hg.), Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft, Frankfurt 1998, 17–103. Vgl. H. Barz, Religion ohne Institution? Opladen 1992; ders., Postmoderne Religion, Opladen 1992; A. Dubach/R. J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich ²1993.

[4] H. Küng, Credo. Für Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts. Zusammengefasst von J.-L. Gindt, Oberursel 1999; die Vorlage: H. Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München ²2000.

[5] Ein Teil der Texte wurde veröffentlicht in: P. Rosien (Hg.), Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Oberursel 1999; H. Pawlowski (Hg.), Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Oberursel 2000; H. Pawlowski/P. Rosien (Hg.), Mein Credo, Bd. 3. Aktuell und dynamisch ist die Glaubenssprache von heute, Oberursel 2001.

[6] Mein Credo, Bd. 1, 54.

[7] Ebd., 21.

[8] Vgl. auch: Urs Baumann, Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – Neue Lebensformen, Düsseldorf 1994 (Internetausgabe: http://www.uni-tuebingen.de/uni/uoi/Service/index.html), 77–80.

Prof. Baumann leitet ein wissenschaftliches Projekt am Tübinger Institut für Ökumenische Forschung, das die persönlichen Bekenntnisse des Credo-Projekts untersucht.
Informationen: http://www.uni-tuebingen.de/uni/uoi/ Institut/index.html?Personen/Baumann/index.html.

Marie-Louise Gubler

# Rechenschaft über die Hoffnung

## *Eine Auslegung von 1Petr 3,15*

**Von den ersten Gemeinden lässt sich lernen, mutig und klar in Wort und Tat den Glauben zu begründen.**

● In schwierigen Situationen der Unsicherheit, der verhüllten Zukunft und Existenzangst brauchen wir die ermutigenden Worte von Gleichgesinnten. Nicht anders war es in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts in den Städten des römischen Reiches. Die christlichen Gemeinden sahen sich als soziokulturelle Minderheit einer Mehrheit gegenüber, die sie voll Misstrauen beargwöhnte, isolierte und diskriminierte. Schwierig war die Loyalitätspflicht gegenüber den politischen Instanzen; das Elend des Sklavendaseins, die Konflikte in Mischehen zwischen Christen und Heiden, die konventionelle Privilegierung der Männer gegenüber den Frauen, auch missbräuchliches Verhalten kirchlicher Amtsträger lasteten auf den Gemeinden. Aber das Bedrängendste war die Entfremdung von ihrer gesellschaftlichen Umgebung aufgrund ihrer neuen Lebensführung. Die Andersartigkeit der Christen und Christinnen wurde als störender Vorwurf empfunden und mit verleumderischer Kriminalisierung und pogromartigen Übergriffen beantwortet. Wie konnten unter diesen erschwerenden Umständen Glaube und Hoffnung gelebt und bezeugt werden?

Für den Verfasser des ersten Petrusbriefes[1] ist die Grundsituation der Kirche die Diaspora (1 Petr 1,1: »die in der Zerstreuung leben«), und die aufreibenden täglichen Demütigungen sind das »Leiden«, das zum Christsein gehört. Die Entfremdung von den Mitmenschen, die kultische, soziale und moralische Separation der ChristInnen löste Scham aus, weil sie mit vulgären Vorwürfen, Verbrecher und Unruhestifter zu sein (4,15), verbunden war. Dazu kam das quälende Glaubensproblem: die erfahrene »Abwesenheit«, Unsichtbarkeit und Unbeweisbarkeit Jesu Christi (1,8-12).

Ermutigend erinnert der Verfasser die verunsicherten Gemeinden an das Leiden und die Auferstehung Jesu als Grund einer lebendigen Hoffnung: Ihnen ist ein unzerstörbares Erbe im Himmel aufbewahrt, darum kann ihnen die Freude mitten in den Prüfungen nicht genommen werden. »Ihn (Jesus) habt ihr nicht gesehen, und dennoch liebt ihr ihn; ihr seht ihn auch jetzt nicht; aber ihr glaubt an ihn und jubelt in unsagbarer, von himmlischer Herrlichkeit verklärter Freude, da ihr das Ziel des Glaubens erreichen werdet: euer Heil.« (1,8f)

In Anlehnung an alttestamentliche Metaphorik wird Jesus als verworfener Stein verstanden: »Kommt zu ihm, dem lebendigen Stein, der

von den Menschen verworfen, aber von Gott auserwählt und geehrt worden ist.« (2,4) So soll die christliche Gemeinde zu einem geistigen Haus aus »lebendigen Steinen« auferbaut werden, zu einem »Königshaus« und zu einer »Priesterschaft«.

In dieser Doppelmetapher werden die Qualitäten des Bundesvolkes Israel, Erwählung (Könighaus) und Heiligkeit (Priesterschaft), auf die Kirche übertragen. Die Parteinahme für den »verworfenen Stein« Jesus, der zum Eckstein wurde, führt darum notgedrungen dazu, dass auch die christlichen Gemeinden zum Anstoß geworden sind. Die Rechtlosen »in der Fremde«,

*»Erwählung und Heiligkeit«*

die gesellschaftlich Deplazierten sind als Erwählte und durch die Taufe Geheiligte darum »Geliebte« (2,11; 4,12). In diesem Wissen können sie die aufreibenden täglichen Demütigungen in größeren geschichtlichen Dimensionen sehen: als Angriff des Widersachers (der wie ein brüllender Löwe umhergeht 5,8f) und als Gericht Gottes (als »Feuersglut der Prüfung« 4,12-17). Und tröstlich ist das Wissen darum, »dass eure Brüder in der ganzen Welt die gleichen Leiden ertragen müssen« (5,9).

Die enge Korrespondenz von Christologie und Ethik wird exemplarisch an der Situation der Sklaven aufgezeigt: Ihre Unterordnung auch unter die launenhaften Herren, ihr Ertragen von Kränkung und Unrecht, wird gleichsam zur Chiffre für konziliantes, selbstloses Verhalten, für den Verzicht auf Vergeltung aller Christen und Christinnen. Es trägt die Signatur des leidenden Gottesknechtes Jesus und ist Kennzeichen der Hoffnung im Leiden (2,18-25). Freilich ist die Leidenstheologie des Briefes nicht nur Trostrede, sondern Forderung, sich auf das Entscheidende zu besinnen: »Haltet in eurem Herzen Christus, den Herrn, heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen.« (3,15)

Das christologisch begründete alttestamentliche Ideal, »den Herrn heilig zu halten«, bedeutet gerade Verweigerung der Anpassung in der Lebensweise, die das Fremdsein brachte. Die Rechenschaft über die Hoffnung ist in der alltäglichen Situation des Befragtwerdens zu leisten und zwar jederzeit und gegen alle. Sie wird allen Christinnen und Christen zugetraut und bedarf keiner reservierten Kompetenz. Ihr Stil soll konziliant sein, dem Ethos von Wehrlosigkeit, Vergeltungsverzicht und Einfachheit verpflichtet. Die Glaubwürdigkeit dieser Rechenschaft hängt von der Übereinstimmung im Leben ab (reines Gewissen). Die Lebendigkeit der Hoffnung (1,3) entspricht dem lebendigen Stein Christus, dem die Christinnen und Christen als lebendige Steine verbunden sind (2,4f) – auf diese Lebendigkeit kommt alles an!

## Gelebtes Beispiel

● Was dies in der Minderheitssituation konkret bedeuten kann, zeigen die haustafelartigen Anweisungen für das Leben in der Gesellschaft: In der schwierigen Situation von Mischehen können die Frauen das Machtgefälle in der Ehe nicht verändern, aber sie können durch ihre Einordnung in die gesellschaftlich anerkannten Standards »guten Lebens« ihre Männer »ohne Worte gewinnen«, aber ohne sich einschüchtern zu lassen (3,1-6). Ebenso werden die selbstverständlichen Privilegien der christlichen Männer zurückgenommen (sie sollen rücksichtsvoll und respektvoll gegen ihre Frauen sein), da beide Miterben des Heils sind (3,7).

So gewinnt die traditionelle Unterwerfungsethik eine apologetische Funktion: Sie widerlegt die Verdächtigungen der »Unmoral« und Aufsässigkeit gegen die christlichen Gemeinden und wirbt durch das gelebte Beispiel für den Weg des Glaubens. Die innere Stärkung der Gemeinde gegenüber dem äußeren Druck wird schließlich im Appell zu Besonnenheit und Nüchternheit, zur gegenseitigen Liebe (die geschehene Schuld kompensiert) und Gastfreundschaft (»ohne Murren«), zum Verzicht auf Herrschsucht und Profitgier der kirchlichen Amtsträger artikuliert. Sie mündet in das Vertrauen auf den »Gott aller Gnade«, der die Kirche in der Gemeinschaft mit Christus zur ewigen Herrlichkeit berufen hat und nach kurzer Leidenszeit wieder aufrichten wird (4,7-5,11).

## Widerstand versus Einordnung

● Die traditionelle frühchristliche Leidenstheologie und die übernommenen »Standesermahnungen« dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass im ersten Petrusbrief durchaus aktuelle Herausforderungen hörbar sind. Die »Rechenschaft über die Hoffnung« ist ein genaues Echo auf die paulinische Mahnung: »Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.« Die Lebensführung ist der »wahre und angemessene Gottesdienst« (Röm 12,1-2) und Zeugnis vor der Gesellschaft. Darum ist auch eine klare Unterscheidung nötig: Es gibt ein Leiden, das selbstverschuldet ist, »weil er/sie Böses tut oder sich in fremde Angelegenheiten einmischt«, und ein Leiden, »weil er/sie Christ/in ist«. Gerade letzteres verunsichert und kann zur Glaubensverleugnung (»sich schämen«) führen (Hebr 4,15-16).[2]

Der Trost liegt für den Verfasser des 1. Petrusbriefes darin, dass das bevorstehende Endgericht beim »Haus Gottes« beginnt, die Prüfung also gerade die Erwählung erfahrbar macht. Eine Leidens- und Märtyrertheologie ist ambivalent und die Spannung zwischen Widerständigkeit und Einordnung unvermeidbar. Im ersten Jahrhundert waren es die judenchristlichen Gemeinden Palästinas, die im jüdisch-römischen Krieg im Konflikt zwischen Solidarität mit ihrem Volk und Verpflichtung zum jesuanischen Gewaltverzicht keinen andern Ausweg als die Emigration ins Westjordanland (Pella) sahen. Heute werden in Pakistan Christinnen und Christen verfolgt und an Leib und Leben bedroht, weil sie als Minderheit einen anderen Lebensstil leben. Aber es sind vorwiegend die einstigen Kastenlosen, die untersten »Niemande«, die im christlichen Glauben eine Würde erhielten und deren »Unangepasstheit« unterschwellig Abwehr und Hass auslöst.

Wie aber kann die Rechenschaft über die Hoffnung in unseren (noch) volkskirchlichen Strukturen und staatskirchlichen Institutionen aussehen, wo keine Ausgrenzung droht und vielmehr Angehörige anderer Religionen »Fremde und Gäste« (2,11) geworden sind? Die Herausforderung des 1. Petrusbriefes liegt darin, dass die Lebensweise der christlichen Gemeinden nicht nur Widerstand, sondern gerade wegen ihrer selbstverständlichen Einfachheit und Glaubwürdigkeit eine Faszination ausübt, die Fragen überhaupt erst aufwirft, auf die geantwortet werden kann.

[1] Der 1. Petrusbrief wird mehrheitlich als pseudoepigraphisches Rundschreiben bestimmt. Der unbekannte Verfasser (»Petrus«) spricht in die Situation der zweiten und dritten christlichen Generation.

[2] »Sich schämen« entspricht der Verleugnung Jesu in Mk 8,38.

Alfred Kirchmayr

# Feuergeist

## Zur Erinnerung an Ferdinand Klostermann (1907 – 1982)

**Er war einer der profiliertesten österreichischen Pastoraltheologen des 20. Jahrhunderts. Für DIAKONIA, die Ferdinand Klostermann jahrzehntelang als Redaktionsmitglied mitgeprägt hat, erinnert ein ehemaliger Schüler und Mitarbeiter an diesen leidenschaftlichen Kämpfer für eine engagierte Kirche.**

»Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie, die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.» (Theodor W. Adorno)
»Denn die Wächter des Volkes sind blind, sie merken allesamt nichts. Es sind lauter stumme Hunde. Sie können nicht bellen. Träumend liegen sie da und haben gerne ihre Ruhe.« (Jesaja 56, 10)

»Die wachsende Kirche von morgen weiß, dass man in einer Situation himmelschreienden Unrechts die Botschaft Jesu nicht glaubwürdig verkünden kann, solange man diesem Unrecht gleichgültig gegenübersteht, so lange man nicht das Wort und unter Umständen auch die Hand gegen dieses Unrecht erhebt und alles Mögliche zu seiner Beseitigung unternimmt. Sie baut darum auf einer ›Theologie der Befreiung‹ auf (...) Dagegen ist die traditionelle Kirche ... streng hierarchistisch und autoritär, institutionalistisch und traditionalistisch von der Vergangenheit bestimmt und auf sie ausgerichtet.« (Ferdinand Klostermann)[1]

Diese programmatischen Worte schrieb der 70-jährige Ferdinand Klostermann nach einer Studienreise durch sechs südamerikanische Länder, die er 1976 gemeinsam mit Norbert Greinacher gemacht hatte. In diesen Zeilen kommt sein lebenslanger Einsatz für Theologien der Befreiung, für christliche Mündigkeit und sozialpolitische Verantwortung ebenso zum Ausdruck wie sein Kampf gegen Herrschaftstheologien klerikaler Prägung. Stets ging es ihm darum, gegen das »Prinzip von Auschwitz« die intellektuelle Redlichkeit, sozial-politische Sensibilität, Zivilcourage und Selbstbestimmung zu fördern – auch in der Kirche.

Im Jahr 1907 – Österreich bekam das allgemeine Wahlrecht, Maxim Gorki veröffentlichte »Die Mutter«, Marc Chagall malte »Die Bäuerin« und Pius X. eröffnete mit der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« eine regelrechte »Ketzerschnüffelei« gegen den »Modernismus« – in diesem denkwürdigen Jahr erblickte Ferdinand Klostermann in Steindorf bei Straßwalchen das Licht und die Dunkelheit der Welt. Sein Vater war Eisenbahner, seine Mutter Fabrikarbeiterin und er war nie ein »stummer Hund«.

Damit sind bereits wesentliche Charakteristika Klostermanns angedeutet: seine enorme

geistige und leibhaftige Wanderlust – Eisenbahnerkinder mussten mobil sein; sein Einsatz für demokratische Strukturen in »Klerikalien«; sein großes Interesse für moderne Kunst und Literatur, weil dort die wirklichen Probleme und Lebenserfahrungen zur Sprache kommen; sein Kampf gegen fundamentalistische Erstarrung und katholizistische Kirchenverunstaltung und vor allem seine Sensibilität für alle unterdrückten und ausgebeuteten Menschen. Er war ein europäischer Befreiungstheologe, der sich für ein mündiges, menschliches und weltoffenes Christentum mutig und energisch engagiert hat.[2]

Aber wenn die pfingstlichen Feuer zu brennen beginnen, fährt so manche Feuerwehr aus, um sie zu löschen. Das bekam Ferdinand Klostermann nicht nur in der NS-Zeit zu spüren. Er war nie ein Ministrant des Zeitgeistes, sondern ein mutiger Mann.

Schon als Jugendseelsorger in Linz wurde er »Feuergeist« genannt. Ich habe kaum einen Theologen kennen gelernt, der sich für die Kirche mit Leib, Seele und Geist so sehr engagiert hat wie er. Testamentarisch hat er folgende Formulierung für seine Todesnachricht festgelegt: »Dankbar und im Vertrauen auf den, der in Jesus in unser Leben und in unseren Tod eingetreten ist, schied ... aus einem reichen Leben.« Sein tiefer christlicher Glaube und seine Dankbarkeit für ein erfülltes und sinnreiches Leben kommen darin endgültig und auch als Vermächtnis zum Ausdruck. Ich empfand es demgegenüber als Geschmacklosigkeit, dass ihm noch bei seinem Begräbnis mangelnde Loyalität mit der Kirche vorgeworfen wurde.

## Prophetischer Professor

● Ferdinand Klostermann wurde nach den Kaplansjahren in verschiedenen Pfarren Jugendseelsorger der Diözese Linz. 1942 wurde er von der Gestapo verhaftet. Er saß fast ein Jahr im Linzer Polizeigefängnis und wurde dann bis 1945 nach Berlin »gauverwiesen«. Nach dem Krieg war er als Jugend-, Studenten- und Akademikerseelsorger tätig.

Der Wiener Pastoraltheologe Michael Pfliegler animierte den schon 45-Jährigen zur Habilitation. Pfliegler selbst, Sohn eines niederösterreichischen Maurers, engagierte sich für den Freiheitskampf der Arbeiterschaft und stand dem Bund religiöser Sozialisten nahe. Es war nicht zufällig, dass er gerade Klostermann zu seinem Nachfolger an der theologischen Fakultät in Wien haben wollte, was nur mit knapper Mehrheit im damaligen Fakultätskollegium gelang.

In einem Seminar sagte Klostermann einmal über seine Erfahrungen in der Hitlerzeit: »Ich habe am meisten gelernt von den Kommunisten im Hitler-Gefängnis. Von denen hab ich am meisten gelernt, mehr als in der Theologie, glaub' ich, und hab da auch eine menschliche Solidarität gefunden, die ich anderswo nicht gefunden hab'!« Dieses »Anderswo« meinte leider auch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien. An ihr war Ferdinand Klostermann 1962 – 1977 bzw. als Emeritus bis 1982 als Pastoraltheologe tätig. Er hatte dort einen schweren Stand, auch Hass schlug ihm entgegen. Klostermann war zu unbequem. Auch seine Schüler und Mitarbeiter bekamen diese Ablehnung zu spüren: z.B. Norbert Greinacher und auch ich selbst.

Die Historikerin Erika Weinzierl bezeichnete Ferdinand Klostermann als den bedeutendsten österreichischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Er war aber mit einer Fakultät konfrontiert, die Anfang dieses Jahrhunderts durch den römischen Antimodernismuskampf praktisch entmündigt worden war und fortan vernachlässigte, dass Professor zu sein die Wahrnehmung

öffentlicher Verantwortung bedeutet. Das Wort ist bekanntlich mit Prophet verwandt (profiteri = öffentlich bekennen, offen aussprechen), nicht mit Profit. Ferdinand Klostermann war Professor im Ursinn des Wortes und er war ein bescheidener und völlig »unprofessoraler« Professor, was vor allem die Studierenden sehr schätzten.

In seiner Habilitationsschrift über »Das christliche Apostolat«[3] zitierte Klostermann u.a. ein altes Kirchenlied: »O Gott, was unsere Ruhe störet, gestatte nicht!« Er handelte gewiss nicht danach. Anlässlich der Emeritierung Klostermanns 1977 sagte der damalige Dekan Walter Kornfeld bei der Verabschiedung im Fakultätskollegium: »Du, Ferdinand, warst immer der Hecht im Karpfenteich dieser Fakultät.«

## Programm der Veränderung

● Gemeinsam mit Karl Rahner begleitete Ferdinand Klostermann Kardinal Franz König als Konzilstheologe nach Rom und setzte sich in der Folge besonders für die Wertschätzung der Laien und das Aggiornamento ein. Energisch kämpfte er, von wissenschaftlichem und pastoralem Eros und vom Geist des Zweiten Vatikanums erfüllt, gegen die zunehmenden reaktionären römischen Tendenzen, vor allem unter Johannes Paul II., den er immer mehr unter dem Einfluss von Kritikern des Konzils sah, zu denen auch Vertreter des Opus Dei gehören.

Ferdinand Klostermann verstand dagegen das Christentum als »Programm der Veränderung«[4] im Dienste einer allseitigen Befreiung des Menschen. Deshalb lagen ihm die folgenden Aufgaben besonders am Herzen: die Ökumene der christlichen Kirchen und das Gespräch mit allen Religionen, eine in offenen Systemen denkende und sich entfaltende Theologie der menschlichen Erfahrung und die Befreiung aus jeder Form der Entmündigung. Weitere Anliegen Klostermanns waren die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit allen Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften sowie mit allen Sparten der Kunst und eine umfassende Förderung der Kommunikations-, Konflikt- und Friedensfähigkeit in der Gesellschaft, aber ebenso innerhalb der Kirche.

Zwei pointierte Thesen, die vom katholischen und antifaschistischen Volksbildner Viktor Matejka stammen, charakterisieren auch Klostermanns Wirken: »Anregung ist alles!« und »Widerstand ist alles!«[5] Auch Otto Mauers Ausspruch: »Kunst besteht im Wie, nicht im Was!« weist in dieselbe Richtung. Die Art des Umgangs mit Wissenschaft, mit Kunst, mit Lebenswissen, mit Lebenserfahrungen ist das Entscheidende – ganz im Sinne des weisen buddhistischen Sprichworts: »Wenn der Finger auf den Mond hinweist, betrachtet der Trottel den Finger!« Vor allem in den Seminaren und in den legendären »Klostermann-Privatissima« kamen diese Aspekte des anregenden, offenen und ehrlichen Diskurses zum Tragen.

Ferdinand Klostermann war also ein anregender Lehrer, der zum Widerstand gegen jede Form der Entmündigung, Verdummung und Ex-Kommunikation ermutigt hat. Die in der Kirche immer wieder oft erhobene Forderung eines überzogenen Gehorsams lehnte er energisch ab: »Das ist eher ein Programm für eine Sklavenhaltergesellschaft als für eine Kirche Jesu Christi, die eine Botschaft umfassender Befreiung auszurichten hat.«[6]

Er war ein »kosmopolitischer Citoyen«, ein Kirchenmann mit Weltbürgersinn. Menschen, die »mit den blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht« (Immanuel Kant) und Selbstgefälligkeit die Dinge des Lebens betrachten, mussten Klostermann wohl mit guter Absicht und meist aus unbewusster Angst vor Veränderung ablehnen.[7] Angesichts von Borniertheit, Engherzigkeit und

Engstirnigkeit konnte er sehr zornig werden, weil ihn die Ehrfurcht vor dem Leben und der Respekt vor allen Menschen zutiefst motiviert haben.

In seinen etwa 200 Veröffentlichungen[8] dominieren die Themen christliches Apostolat, Laienapostolat, Priester für morgen, Gestaltung der christlichen Gemeinden und besonders die Befreiung der katholischen Kirche von »häretischen Strukturen«. In seinem Nachlass befand sich ein fast 2000 Seiten umfassendes Manuskript über die Zukunft der Ökumene, etwa 250 Seiten über die Frau in der Kirche und eine dicke Mappe mit Materialien zum Themenbereich strukturelle Ungerechtigkeit, Dritte Welt, Krieg und Frieden.

## Ein Neugieriger

● Ferdinand Klostermann war ein begeisterter Bergsteiger, ein unermüdlicher Wanderer und neugieriger Reisender. Charakteristisch für ihn war eine intellektuell redliche Streitlust ebenso wie eine ausgeprägte Dankbarkeit für die Schönheit der Natur und die großen Schätze der Kultur.

Er pflegte Freundschaften – etwa mit Otto Mauer, Kurt Lüthi, Erika Weinzierl, Helmut Erharter, Wilhelm Dantine, Wilhelm Zauner – und wurde von den Studierenden besonders wegen seiner Aufgeschlossenheit und seines christlich-humanistischen Engagements, aber auch wegen seiner Bescheidenheit, Kontaktfreudigkeit und Gemütlichkeit hoch geschätzt.

Klostermann liebte das morbide und äußerst widerspruchsreiche Wien, genoss Heurigenbesuche mit Studierenden und Freunden, schätzte gutes Essen und erlesene Weine ebenso wie intensive philosophische und theologische Gespräche.

Von einer Frankreich- und Portugalreise mit Norbert Greinacher 1971 sandte er mir eine aufschlussreiche Ansichtskarte: »Schon auf den frühlingshaften Hügeln der Auvergne haben wir bei Rotwein und herrlichem Käse den Satz von der universellen Scheiße falsifiziert. Herzlich grüßt Ferdinand Klostermann«.

In den letzten Jahren seines Lebens gingen wir meistens zwei Mal in der Woche im Wienerwald bei Neuwaldegg spazieren und sprachen über Gott und die Welt. Ich bin unendlich dankbar für die Begegnung, Zusammenarbeit und Freundschaft mit Ferdinand Klostermann, dessen Mut und Geist in vielen seiner Schüler weiterwirkt und heute ganz besonders wichtig ist, wo christliche und andere Fundamentalisten und Fanatiker den Frieden der Welt und das Leben von Milliarden Menschen bedrohen.

[1] Norbert Greinacher/Ferdinand Klostermann, Freie Kirche in freier Gesellschaft. Südamerika – eine Herausforderung für die Kirchen Europas, Zürich 1977, 67 u. 52.
[2] Alfred Kirchmayr, Ein Nachruf auf einen prophetischen Zeitgenossen, in: Mitteilungen der Solidaritätsgruppe engagierter Christen in Österreich (SOG), 13. Februar 1983, Nr. 1, 5-22.
[3] Ferdinand Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962.
[4] Ferdinand Klostermann, Veränderung in der Kirche als theologisches und praktisches Problem, in: Ferdinand Klostermann/Rolf Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München 1974.
[5] Viktor Matejka, Widerstand ist alles, Wien 1983.
[6] Ferdinand Klostermann, Der Papst aus dem Osten, Wien 1980, 57.
[7] Vgl. Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 1999, 265 u. 458.
[8] Alfred Kirchmayr, Bibliographie Ferdinand Klostermann, in: Rudolf Zinnhobler (Hg.), Ferdinand Klostermann. Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit, Wien 1987, 126-136.

Reinhard Schmidt-Rost

# Kommunikation des Evangeliums

## (Zur Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie – Teil 2

**Nach einem eher formal-strukturell ausgerichteten Blick auf die Situation der evangelischen Praktischen Theologie (in Heft 5/2002) folgt nun ein Überblick über Themen und Inhalte dieses Fachs in der Schwesterkirche. Hier zeigen sich mehr gemeinsame Herausforderungen, als es interkonfessionelle fachtheologische Zusammenarbeit gibt.**

### Auf der Suche nach der verlorenen Einheit

● Die Spezialisierung der Wissenschaften musste sich unter allen theologischen Disziplinen auf die Praktische Theologie am stärksten auswirken; denn sie ist in einem Moment entstanden, in dem es galt, die auf den verschiedenen Feldern von Leben und Wissenschaft wachsende Fülle des Wissens mit der Tradition des christlichen Glaubens in Beziehung zu setzen.

Unter vergleichbarem Spezialisierungsdruck im Blick auf die Entwicklung des Gegenstandes steht sonst nur die theologische Ethik, die in prinzipiell theologischer Betrachtungsweise der Fülle neuer Erkenntnisse, etwa im Bereich von Medizin und Medien, nachdenkt. Die Spezialisierung in den historisch-systematischen Disziplinen der Theologie folgt hingegen eher dem Profilierungsdruck innerhalb des geisteswissenschaftlichen Flügels des Hauses der Wissenschaften, weniger der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft.

Die Arbeit der evangelischen Praktischen Theologie in Deutschland hat unter den Herausforderungen durch aktuelle Fragen in Kirche und Gesellschaft eine Dynamik erreicht, die die zentrifugalen Kräfte schon längst dominieren lassen. Nach der Einheit der Praktischen Theologie wird nur noch selten gefragt.[1] Der herrschenden Vielfalt, die als Unübersichtlichkeit erscheint, versuchen einige im ersten Teil dieses Beitrags bereits genannte Lehrbücher und Textsammlungen sowie Arbeitsbücher zur Praktischen Theologie zu begegnen, vor allem um den Zugang für Studierende des Faches zu erleichtern.[2] Die Hauptrichtung der Aktivitäten geht nicht zur Konzentration, sondern nach außen, zum Dialog mit anderen Wissenschaften und mit Vertretern der Bildungsarbeit und der Kirchen.

### Lebenswelt und Evangelium

● Chr. Grethlein hat in seiner Standortbestimmung[3] der Disziplin nachgezeichnet, wie die

Entwicklung der praktisch-theologischen Theoriebildung über die Grenzen einer Theorie pastoralen oder kirchlichen Handelns hinausgegangen ist, um sich in Forschungsprojekten[4] mit Theorien über »Gelebte Religion«[5] oder über die »Religion in der Lebenswelt«[6] am allgemeinen sozialwissenschaftlichen Diskurs zu beteiligen. Er skizziert die historische Entwicklung des Faches in den vier bekannten Phasen (Theorie der Kirchenleitung/Schleiermacher, Theorie der empirischen Kirche/Kulturprotestantismus, Theorie des Wortes Gottes/Dialektische Theologie, Theorie des empirischen Christentums/Gegenwart seit 1968)[7], um auf diesem Hintergrund

### »Profil einer christlichen Praktischen Theologie«

nach dem Profil einer christlichen Praktischen Theologie zu fragen. Vor allem das eher religionswissenschaftlich orientierte Marburger Forschungsprojekt[8] – so Grethlein – tendierte durch einen ausgeweiteten Begriff von Religion dazu, »die Praktische Theologie aus dem Gesamtzusammenhang der Theologie herauszulös(en)« und »machte so letztlich – entgegen ihrer Intention – interdisziplinäre Arbeit unmöglich«[9], mit anderen Worten: ohne Position keine Pluralität.

Da Grethlein aber auch der Gefahr einer »zu enge(n) Konzentration praktisch-theologischer Arbeit auf explizit kirchliche Praxis«[10] entgehen will, schlägt er vor, »Praktische Theologie ... als theologische, d. h. auf die Förderung der ›Kommunikation des Evangeliums‹[11] zielende Theorie gegenwärtiger Religionspraxis« zu betreiben. Eine »wichtige Aufgabe einer solchen interdisziplinär arbeitenden Praktischen Theologie (!) ist – und hier liegt das bleibende Recht des ansonsten eher problematischen Rufs zur ›Sache‹ in der dialektisch-theologischen Phase – die theologische Interpretation nichttheologischer Diskurse«[12].

Grethlein will sich für den Aufweis von Strukturen der Kommunikation des Evangeliums in der Lebenswelt zunächst neben dem Religionsunterricht auf die beiden evangelischen Sakramente, Taufe und Abendmahl, konzentrieren, denn »gerade das Ineinander von verbalen und nonverbalen Inhalten im Ritual gewährt eine Flexibilität im inhaltlichen Bereich, die aber durch einen klaren, orientierenden Richtungssinn bestimmt ist«[13]. Dazu fordert er eine enge Kooperation der einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen, vor allem von Liturgik und Religionspädagogik. Damit verlagert Grethlein den Schwerpunkt praktisch-theologischen Interesses von der Prinzipienfrage einer Polarität zwischen Handeln und Wahrnehmen weg auf die Vermittlungsproblematik bzw. auf die Frage, wie die »zentralen, unverzichtbaren Inhalte des christlichen Glaubens«[14] in der Gegenwart nicht nur faktisch mehr oder weniger zur Geltung kommen, sondern in ihrer Wirkung gefördert werden können.

Einem solch explizit christlichen Interesse, bezeichnet durch die weiterhin diskutierte Chiffre »Kommunikation des Evangeliums«[15], das die eigene Positionalität in einer pluralen Gesellschaft bewusst mitreflektiert, dienen auch die

### »Positionalität in einer pluralen Gesellschaft«

zahlreichen praktisch-theologischen Einzelstudien, die die institutionellen Bedingungen und inhaltlichen Ausprägungen derjenigen Kommunikationsvorgänge ins Auge fassen, mit denen sich das Teilsystem Religion in seiner christlichen Gestalt mit anderen Teilsystemen der Gesellschaft vermittelt. Die folgende Aufzählung kann nur exemplarisch verfahren, über die Vorstellung einzelner Studien hinaus werden aber auch Institutionen genannt, die die wissenschaftliche

Praktische Theologie in thematisch spezifischer Weise fördern.

Es liegt in der Logik solcher Überlegungen, dass sich praktisch-theologische Studien thematisch und auch regional beschränken müssen, um gerade dadurch mit allgemeinen Globalisierungstendenzen vermittelbar zu werden. Einzelstudien der Praktischen Theologie sagen deshalb durchaus einiges über die Trends in diesem Fach aus.

## Neues Interesse am Gottesdienst

● Während im deutschen Katholizismus nach dem Konzil der Predigt eine wachsende Aufmerksamkeit zuteil wurde, die auch am Anfang des 21. Jahrhunderts noch anhält[16] und ein Interesse an rationaler Gestaltung der Glaubenspraxis anzeigt, dominierte in der evangelischen Praktischen Theologie in den letzten fünfzehn Jahren das Interesse am Gottesdienst.

Die Gründung eines Instituts für Liturgiewissenschaft durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) 1993 in Leipzig hat inzwischen einige Früchte17 getragen, auch die »Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland« publiziert jährlich ein Informations- und Korrespondenzblatt, zumeist zu praktischen Einzelfragen des Gottesdienstes;

*»Kritik an der mäßigen Predigtpraxis«*

einzelne Landeskirchenämter sind entsprechend tätig[18]. Den Eindruck von intensiver Beschäftigung mit diesem Arbeitsgebiet runden Einzelstudien von K. Klek, M. Meyer-Blanck und Chr. Dinkel ab.

Die Predigt wird darüber keineswegs vergessen, aber Studien zu Prinzipienfragen[19] sind die Ausnahme, es überwiegen praktisch ausgerichtete Texte zur Predigtarbeit wie Anleitungen und Arbeitsbücher. Der berechtigten Kritik an der durchweg eher mäßigen Predigtpraxis auf evangelischen Kanzeln versuchen F. Brinkmann, P. Bukowski, W. Engemann, M. Nicol und U. Nembach, um nur die Wichtigsten zu nennen, ihre Ideen und Aktivitäten entgegenzuwerfen. Das Heft 1/2001 der Pastoraltheologischen Informationen (PThI) bearbeitet unter dem Titel »Kultur des Wortes« in katholisch-evangelischer Gemeinschaft das homiletische Problem ebenso wie es – auf einer anderen institutionellen Ebene – in der »Homiletischen Schreibwerkstatt« geschehen soll, die M. Nicol zusammen mit den Leitern der Aus- und Fortbildung der Landeskirche in Braunschweig ins Leben gerufen hat.

## Lebensmittelpunkt: Kasualien

● Das Interesse am Gottesdienst kennzeichnet auch ein anderes, derzeit blühendes kirchliches Arbeitsfeld, das allerdings noch nicht in vergleichbarer Weise theoretisch bearbeitet worden ist: die Kasualien. Während der Sonntagsgottesdienst als Problemfall angesehen wird und in der öffentlichen Wahrnehmung im Schatten steht, sind die Kasualien vielge- und -besucht. Die Beschäftigung mit diesem kirchlichen Arbeitsgebiet konzentriert sich bisher unter dem Stichwort ›Ritual‹ besonders auf die soziologischen und psychologischen Momente der Kasualsituationen, zu denen in solcher Betrachtung dann auch neue Rituale (Scheidung, Segnung gleichgeschlechtlicher Partner) hinzutreten. Auch U. Wagner-Raus Arbeit »Segensraum« fußt auf einer tiefenpsychologischen Theorie, und zwar auf D. Winni-

cotts Begriff des »Übergangsobjekts«; die Konzentration auf humanwissenschaftliche Thesen ist vom Ansatz her deutlich. Neben diesem gleichwohl prinzipiellen Text ist mindestens noch U. Roths Buch über die Beerdigungsansprache zu nennen.

Zwei andere wichtige Felder der Begegnung zwischen Gesellschaft und Kirche, nämlich Diakonie und Medien, werden zwar inzwischen auch praktisch-theologisch reichlich bestellt, hier gilt aber besonders, was Chr. Grethlein für die Praktische Theologie insgesamt notiert, dass sie nicht »hinter den in anderen Fächern gewonnenen methodischen Standards zurückbleiben« kann, aber ihre »Forschungskapazitäten im Vergleich zu anderen Wissenschaften eher gering«[20] sind.

## Medien im Abseits?

● Es mag nicht ohne Ironie erscheinen, dass ausgerechnet das Praxisfeld, das die evangelische Theologie in früheren Jahrhunderten bevorzugt bestellt hat, die Publizistik, in der Praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit genießt. Aus der Vielzahl möglicher Gründe für diese Entwicklung sei hier nur erwähnt, dass die Geschwindigkeit der Veränderungen in der Medienwelt im 20. Jh. die evangelische Theologie in ihrem Informationsstand derartig ins Hintertreffen brachte, dass sich zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema nur gelegentlich einzelne Theologen bereit fanden.

Inzwischen hat die Notwendigkeit eines Mindestmaßes an technischer Kompetenz diese Problematik für die Praktische Theologie weiter verschärft. Die praktische publizistische Arbeit hindert zumeist eine kritisch-wissenschaftliche Reflexion des eigenen Arbeitsfeldes. Das Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik (gep) allerdings hat die Diskussion seit den 1960er Jahren auch über finanzielle Klippen hinweg weitergeführt.[21] Inzwischen gibt es auch wieder eine Reihe von Beiträgen zur christlichen Publizistik in den evangelischen Kirchen in Deutschland.

## Diakonie auf eigenen Wegen

● Die Diakoniewissenschaft geht mit ihrer Praxis in der weitverzweigten, mitarbeiterstarken evangelischen Diakonie seit jeher eigene Wege, eng auf die institutionellen Gegebenheiten und Wandlungen in der diakonischen Praxis bezogen. Hier hat die erste tiefgreifende Auseinandersetzung mit Fragen der Ökonomie und des Managementtrainings, die inzwischen weite Bereiche von Theorie und Praxis der evangelischen Kirchen in Deutschland erfasst hat, schon vor geraumer Zeit begonnen.

Die ersten und bekanntesten Vermittlungsversuche hat A. Jäger in Bethel mit seinen Schülern unternommen.[22] In den letzten Jahren sind darüber hinaus im Umkreis einer ausführlichen Leitbild-Diskussion verschiedene Studien zu Begründungs- und Gestaltungsfragen der Diakonie erschienen, die zwischen Diakonie und Wissenschaft hin- und hergehen und eine wichtige Vermittlungsleistung erbringen: Sie konfrontieren die Theoretiker der verfassten Diakonie mit kritischen Überlegungen aus Theologie und Sozialwissenschaften.[23]

Das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg hatte sich lange Zeit stärker historisch-theologisch orientiert und bot auch mit seinem Programm im Sommer 2002 ein eher geisteswissenschaftliches als psycho-sozio-ökonomisch-theologisches Programm an, wie es in Bonn seit 2002 praktiziert wird (s. Teil 1).

## Rückzug der Seelsorge

● Unterdessen hat die Seelsorgelehre einen Konjunktur-Einbruch erlebt: Die beiden Lehrbücher der Seelsorge von K. Winkler und J. Ziemer bilden Zusammenfassungen von dreißig Jahren Seelsorgelehre im Zeichen der klinischen Seelsorgeausbildung. Die »interkulturelle Seelsorge« von Chr. Schneider-Harpprecht und die Schriften zur systemischen Seelsorge von Chr. Morgenthaler und P. Held scheinen eine Phase bewegter Theoriebildung und Praxis der evangelischen Seelsorge auf der Grundlage psychotherapeutischer Theorien und Modelle konzeptionell abzuschließen.

Der Generation der Berater und Psychotherapeuten unter den Seelsorgern scheint es nur noch im institutionellen Rahmen von Klinik und Beratungseinrichtung zu gelingen, die Weitergabe ihrer Kenntnisse und Kompetenzen zu institutionalisieren. Ausnahmen wie Wolfram Kurz[24] bestätigen diese Aussage.

Jedenfalls steht eine neue konzeptionelle Herausforderung seitens der Sozialwissenschaften noch aus. Erhebliche Aufmerksamkeit beansprucht hingegen – und möglicherweise als Ersatz – seit geraumer Zeit die Diskussion über das Pfarrer- bzw. Pfarrerinnenbild in der modernen Gesellschaft.[25]

## Religionsunterricht – ein eigenes Feld

● Religions- und Konfirmandenunterricht bleiben auch nach den Urteilen über LER in Brandenburg so weite Felder praktisch-theologischer Arbeit, dass sie hier nur als diejenige Tätigkeit erwähnt werden können, die weiterhin eine zentrale Vermittlungsaufgabe zwischen Kirche und Gesellschaft wahrnimmt. Für die evangelischen Kirchen in Deutschland leistet dabei das Comenius-Institut in Münster nach wie vor grundlegende und weiterführende Vor-, Zu- und Nacharbeit. Dabei wird neuerdings wieder ein stärker religiöses Profil der Bildung eingefordert.[26]

## Interkonfessionelles Postskript

● Chr. Grethlein fragt am Ende seines Überblicks: »Müsste für evangelische Praktische Theologie der Kooperation mit katholischer Pastoraltheologie (bzw. praktischer Theologie) nicht ebenso großes Gewicht wie der mit anderen nichttheologischen Wissenschaften zukommen?«[27] Der Dialog wird im Kreis der Pastoraltheologen in der Tat zuletzt nur noch von wenigen geführt, in den Gemeinschaften der Homiletiker und Religionspädagogen ist die Lage allerdings etwas besser.

**Im Text erwähnte Einzelstudien:**

**Gottesdienst:**

K. Klek, Erlebnis Gottesdienst, Göttingen 1996.

M. Meyer-Blanck, Inszenierung des Evangeliums, Göttingen 1997.

Ders., Liturgie und Liturgik, Gütersloh 2001.

Chr. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Gütersloh ²2002.

**Homiletik:**

U. Nembach, Predigen heute – ein Handbuch, Stuttgart 1996.

P. Bukowski, Predigt wahrnehmen, Neukirchen-Vluyn ⁴1999.

F. Brinkmann, Praktische Homiletik, Stuttgart 2000.

W. Engemann, Einführung in Homiletik, Tübingen 2002.

M. Nicol, Einander ins Bild setzen, Göttingen 2002.

**Kasualien:**

U. Wagner-Rau, Segensraum, Stuttgart 2001.

U. Roth, Die Beerdigungsansprache, Gütersloh 2002.

**Medien:**

R. Preul/R. Schmidt-Rost (Hg.), Kirche und Medien, Gütersloh 2000.

Chr. Rupprecht, Televisionen, Erlangen 2000.
R. Rosenstock, Evangelische Presse im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002.
**Seelsorge:**
Vgl. P. Held, Systemische Praxis in der Seelsorge, München 1998.
K. Winkler, Seelsorge, Berlin 2000.
J. Ziemer, Seelsorgelehre, Stuttgart 2000.
Chr. Schneider-Harpprecht, Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001.
Chr. Morgenthaler, Systemische Seelsorge, 2. Aufl., Stuttgart 2002.

[1] Vgl. zuletzt die Beiträge von V. Drehsen, I. Karle und W. Steck, in: PThI 22 (2002). Auch die katholischen Pastoraltheologen reflektieren die Pluralität ihres Faches, vgl. das Themenheft: Pluralität im eigenen Haus, PThI 20 (2000) 1.
[2] Vgl. auch K. Raschzok (Hg.), Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, Leipzig 2000; M. Meyer-Blanck/B. Weyel, Arbeitsbuch Praktische Theologie, Gütersloh 1999; M. Nicol, Grundwissen Praktische Theologie, Stuttgart 2000.
[3] Chr. Grethlein, Praktische Theologie – eine Standortbestimmung, in: ThLZ 125 (2000), 127-144.
[4] W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998.
[5] Vgl. z.B. W. Gräb, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998.
[6] K. Fechtner/M. Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998.
[7] Vgl. V. Drehsen, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie, 2 Bde., Gütersloh 1988.
[8] Vgl. Anm. 6.
[9] Grethlein, Anm. 3, 140.
[10] Ebd.
[11] Vgl. zu diesem Begriff zuerst E. Lange, Predigen als Beruf, hg. v. R. Schloz, Stuttgart 1976, 13.
[12] Grethlein, Anm. 3, 140.
[13] Ebd., 138.
[14] Ebd.
[15] Vgl. auch R. Schmidt-Rost, Kommunikation des Evangeliums, in: PThI 20 (2000), 88ff.
[16] Vgl. L. Mödl u.a (Hg.), Das Evangelium ist eine Kraft Gottes. Die Predigt in den kulturellen Räumen der Gesellschaft, FG für R. Zerfaß, München 1999.
[17] J. Neijenhuis/W. Ratzmann (Hg.), Der Gottesdienst zwischen Abbildern und Leitbildern, Leipzig 2000.
[18] Vgl. z. B. K. Danzeglocke (Hg.), Der Gottesdienst und seine Elemente, Düsseldorf 2001.
[19] Vgl. J. Cornelius-Bundschuh, Die Kirche des Wortes, Göttingen 2001.
[20] Grethlein, Anm.3, 139.
[21] Vgl. die Zeitschriften: medium; nach deren Einstellung 1983: medien praktisch.
[22] Vgl. die Reihe »Leiten – Lenken – Gestalten« im Gütersloher Verlagshaus, hg. v. A. Jäger.
[23] Vgl. D. Gebhard, Menschenfreundliche Diakonie, Neukirchen-Vluyn ²2002.
[24] W. Kurz gründete 1989 ein Institut für Logotherapie und Existenzanalyse in Tübingen und Wien.
[25] Vgl. z. B. I. Karle, Der Pfarrberuf als Profession, Gütersloh ²2002.
[26] Vgl. K. E. Nipkow, Bildung in einer pluralen Welt, 2 Bde., Gütersloh 1998
[27] Grethlein, Anm. 3, 141.

**Bestellung von Einzelheften:**
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 152.

**Bestell-Telefon:**
Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

| **Jahrgang 2001** | |
|---|---|
| Zukunft der Gemeindeleitung | 1/2001 |
| Das Böse | 2/2001 |
| Buße | 3/2001 |
| kinderlos | 4/2001 |
| Welche Kirche braucht die Stadt? | 5/2001 |
| erschaffen | 6/2001 |

| **Jahrgang 2002** | |
|---|---|
| Segen und Fluch | 1/2002 |
| Für wen haltet ihr mich? | 2/2002 |
| Weltkirche | 3/2002 |
| Leibsorge | 4/2002 |
| Gewalt | 5/2002 |
| Freundschaft | 6/2002 |

Veerle Draulans

# Kommunikationsfähig und klug

## *Erwartungen von Frauen an Personen im kirchlichen Leitungsdienst*

**Die gegenwärtige Theoriebildung zur Kunst des Leitens akzentuiert die Wichtigkeit von kommunikativen und gruppenverbindenden Fähigkeiten. Auch Frauen in einer flämischen Untersuchung teilen dieselbe Meinung. Beide fordern die kirchliche Leitungskultur heraus.**

● Empathisch zuhören, kommunikationsfähig, sachverständig, klug ... Diese Wörter fassen zusammen, was 124 römisch-katholische flämische Frauen von Personen im Leitungsdienst von Glaubensgemeinschaften erwarten. Gerade in Bezug auf kommunikative Fertigkeiten liegt die Messlatte der Erwartungen besonders hoch. Gefragt nach Eigenschaften, Charakterzügen und Kompetenzen, die eine Person zu einer guten Leiterin/einem guten Leiter machen, nennen drei von vier aller Befragten Hörbereitschaft und Kommunikationsfähigkeit. Auffällig ist auch das geringe Interesse, das an der Weihe besteht. In diesem Artikel prüfe ich anhand von empirischen Daten den Kern einiger Theorien in Bezug auf (gender und) religiöse Leitung.

Auffällig ist zunächst die Femininisierung der Glaubensgemeinschaften. Die Zahlen über die Anteilnahme von Frauen am römisch-katholischen Kirchengeschehen in einigen westeuropäischen Ländern der vergangenen Jahrzehnte sprechen Bände. In den Niederlanden sind 60 % aller in Pfarreien ehrenamtlich Tätigen Frauen. Auch bei neuen Katholiken[1] in den Niederlanden, Belgien und Frankreich zeigt sich dieselbe Tendenz: Zwei von drei sind Frauen. Untersuchungen über diakonische Aktivitäten in deutschen Kirchen melden, dass Frauen ca. 80 % der Berufstätigen in diakonischen Organisationen stellen und 65-70 % der Ehrenamtlichen in diakonischer Arbeit.[2]

Die starke Anwesenheit von Frauen auf den untersten Sprossen der römisch-katholischen hierarchischen Leiter lässt sich also nicht leugnen. Dabei kommen zu den Zahlen noch inhaltliche Aspekte: Von vielen pastoralen Aufgaben heißt es, dass sie Haltungen und Einstellungen voraussetzen, die stark mit Weiblichkeit assoziiert werden wie etwa Kommunikationsfähigkeit, menschliche Nähe, Gefühl für Emotionen, Interesse an Symbolik und Ästhetik.

Genug Gründe also, die Erwartungen gläubiger Frauen hinsichtlich religiöser Leitung zu untersuchen. Ich habe dazu zwei Befragungen durchgeführt. Im November 2001 organisierten die drei großen flämischen katholischen Frauenbewegungen[3] eine zweitägige Zusammenkunft mit dem Thema »Frau, glaube an deine Kraft«.

65 Frauen im Alter von durchschnittlich 51,1 Jahren füllten dabei den von mir verfassten Fragebogen aus. Im Mai 2002 wurde zu Anfang eines Studientages derselbe Fragebogen von 59 Ordensschwestern ausgefüllt. Ihr durchschnittliches Alter war 65 Jahre.

## »Gender-lect«

● Die Befragten legen, wie gesagt, großen Wert auf kommunikative Fähigkeiten: »offen sein für Reaktion und Widerwort«, »verhandeln können«, »im Team arbeiten können«, »von anderen lernen wollen«, »Einheit in Verschiedenheit fördern können«, »verschiedene Meinungen respektieren« usw.

Kommunikation und Hörbereitschaft implizieren »Sprache«. Sprache ist seit einiger Zeit eines der wichtigen Themen feministischer Theologie, bzw. allgemein der Frauen- und Genderstudien.[4] Implizit oder explizit setzen dabei viele voraus, dass Männer ein anderes Sprachspiel verwenden als Frauen und dass dies in der römisch-katholischen Kirche durch den Ausschluss der Frauen aus dem Amt zu einem besonders stark männlich gefärbten Sprachspiel führt.

Gibt es jedoch so etwas wie »Gender-lect«, in Analogie zu Dialekt? Sprechen ist eine sehr vitale Aktivität, mit dem Atmen vergleichbar und wesentlich mit Emotionen, mit Abstraktionsvermögen, mit der Art der Wahrnehmung usw. verbunden. Sprache wird gelernt. Durch Erziehung in Familie und Schule lernen Kinder Konversationsregeln, die für Jungen und Mädchen unter-schiedlich sind.

Jungen und Männer lernen einen eher wetteifernden Sprechstil, ausgerichtet auf Profilierung, Informationsweitergabe und Öffentlichkeit. Mädchen und Frauen lernen einen eher kooperativen Sprechstil, ausgerichtet auf Zusammenarbeit, Zusammengehörigkeit und Privatsphäre.

Bedeutet dies, dass Männer und Frauen verschiedene, deutlich zu unterscheidende Sprachen sprechen? Wer diese Frage ohne weiteres mit »ja« beantwortet, scheint zu vergessen, dass es »die« Frauen genauso wenig gibt wie »die« Männer. Feministische Theorien richten seit den 80er-Jahren große Aufmerksamkeit auf die Unterschiede unter Frauen, z.B. in Bezug auf ihr Alter, ihre ethnische Zugehörigkeit, ihre weltanschauliche Überzeugung, ihre Klasse oder sexuelle Vorliebe. Die Kommunikation wird, und zwar in großem Maß, durch diese Unterschiede gefärbt. Sprache ist ein guter Indikator sozialer

*»wetteifernder oder kooperativer Sprachstil«*

Strukturen und kultureller Werte, aber auch für die Rolle und den Status der Gesprächspartner. Aufgrund der Rolle und des Status der jeweiligen Gesprächspartner kann man Macht und Autorität besser einschätzen, als rein auf der Basis des biologischen Geschlechts. So hat etwa eine Ärztin in einem Gespräch mehr Macht als ihr männlicher Patient. Doch darf man den oben angemerkten Unterschied der Sprach-Sozialisationsprozesse nicht aus den Augen verlieren, denn diese haben zur Folge, dass sich Männern und Frauen in Kommunikationsprozesse zum Teil auf verschiedene Wiese einbringen.

Was bedeuten diese Unterschiede in der Kommunikation für das Denken über religiöse Leitung? Meine Untersuchung zeigt, dass 53,2 % der Frauen aus den Bewegungen und 41,1 % der Ordensschwestern davon überzeugt sind, dass es das aktuelle kirchliche Sprachspiel Frauen erschwert, sich zu guten religiösen Leiterinnen zu entwickeln. Der Unterschied in den Prozentzahlen zwischen beiden Gruppen kann mögli-

cherweise durch die Tatsache erklärt werden, dass Ordensschwestern öfter als Frauen aus den Bewegungen selbst liturgisch gestaltend tätig sind. Manche schaffen dabei einen Freiraum für eine eigene liturgische Sprache, während andere den Respekt vor der Tradition für wichtiger halten als die Sprachdiskussion und sich eher an feste Modelle halten wie z.B. den Gebrauch der Psalmen.

## Unterschiedlicher Leitungsstil?

● 77,8 % der Frauen aus den Bewegungen gegenüber 43,8 % der Ordensfrauen meinen, dass Frauen mehr Zeit für Kommunikation verwenden als Männer. 69,6 % der Bewegungsfrauen gegenüber 51 % der Ordensfrauen sind davon überzeugt, dass Männer hierarchische Verhältnisse wichtiger finden als Frauen. Fast zwei von drei Frauen finden, dass Männer und Frauen einen unterschiedlichen Leitungsstil haben (68,8 % der Frauen aus den Bewegungen, 62,1 % der Ordensfrauen).

Die wissenschaftliche Forschung liefert keine eindeutige Antwort auf die Frage, ob es einen eigenen »weiblichen« Leitungsstil gibt. Verteidiger einer maximalistischen Sicht, die die Unterschiede betonen, debattieren mit sog. »Minimalisten«.[5]

Qualitative Interviews unter Leitungspersonen sowie Forschung aufgrund einer Beobachtungsmethode, bei der das Handeln und das zeitliche Engagement weiblicher Leitender analysiert werden, bestätigen letztlich einen unterschiedlichen Leitungsstil und charakterisieren weibliche Leitung folgendermaßen: Frauen in Leitungsfunktionen wünschen Klarheit über die Werte und die Überzeugung, die sie vertreten, sie wollen Mitarbeiter positiv ermutigen, ihnen Feedback geben und sie in Erscheinung treten lassen. Sie verbringen viel Zeit mit Hören, Kommunikation und Sorge für die Gemeinschaft und ihre Umgebung. Sie beschreiben ihre Posi-

*»Netz starker Kommunikationsverbindungen«*

tion nicht in einem hierarchischen Top-down-Schema, sondern als eine inter-relationale Struktur, einem Netz vergleichbar mit starken Kommunikationsverbindungen.

Das aktuelle kulturelle Klima in der westlichen Gesellschaft scheint diesem Diskurs zu folgen. Sowohl in wissenschaftlicher Literatur als auch in allgemein verständlichen Publikationen bezeichnet man Kommunikation, Hörbereitschaft, Sorge für den Zusammenhalt, nicht-hierarchisches Arbeiten usw. als die so genannte »weibliche« Komponente von Leitung.

In der empirischen Forschung bestätigen vor allem die Frauen aus den Bewegungen solche Behauptungen. Ihr spezifischer Kontext bietet eine mögliche Erklärung dafür: Frauen aus sozialen Bewegungen haben durch Familie, Berufsarbeit (und soziale Arbeit) mehr Kontakte zu Männern als Ordensfrauen, was ihre Vergleichsbasis erweitert.

## Der Kontext des Leitens

● In den letzten Jahren verschob sich das Forschungsinteresse immer mehr vom Individuum der Leitungsperson zum Kontext des Leitens.[6] Dabei wurde deutlich, in welchem Maß die spezifische Organisationsstruktur, die Zusammenstellung der Gruppe und die Arbeit der Organisation die Möglichkeiten des Leitens beeinflussen.

Bereits die Gruppenzusammenstellung schafft Möglichkeiten oder Behinderungen für die Leitenden. Ist es eine uniform zusammengestellte Gruppe, in der alle Gruppenmitglieder die gleichen allgemeinen Merkmale haben wie Rasse oder Geschlecht, oder ist die Gruppe ungleich zusammengestellt? In Gruppen, in denen die Mitglieder zu mehr als 65 % die gleichen Merkmale aufweisen, entwickeln sich dominante Umgangsformen und ein Umgangsstil, in dem Menschen einer Minderheit funktionieren müssen. Einzelne Mitglieder der Minderheit werden von der dominanten Gruppe als Personen betrachtet, die auf symbolische Weise die Stereotypen, die man der ganzen Gruppe der Minderheit zuschreibt, repräsentieren. Ihre individuellen Persönlichkeitsmerkmale werden viel weniger beachtet. Viele Frauen in leitenden Funktionen arbeiten in einer solchen Situation. Für ihre männlichen Mitarbeiter, Kollegen oder Untergebenen repräsentieren sie auf symbolische Weise »die Gruppe der Frauen«. Die englische Sprache nennt sie daher »token« – »Symbolfigur«.[7]

## Autorität in Glaubensgemeinschaften

● Prozesse wie tokenism und die Dynamik, die sich durch das Verhältnis der Geschlechterbeziehungen in der Gruppenzusammenstellung entwickelt, spielen sich auch in Glaubens- und Kirchengemeinschaften ab. Die spezifischen Fragen im Hinblick auf gender und religiöse Leitung – wie die Diskussion über die Zulassung von Frauen zum Priester- oder Diakonatsamt – kommen da noch dazu. Beispiele aus den protestantischen kirchlichen Organisationen zeigen, dass die formale Zulassung von Frauen zum Amt nicht alle Probleme löst. Pfarrerinnen kennen ähnliche Erfahrungen: Sie stoßen gegen unsichtbare Barrieren, die es erschweren, zu höchsten Führungspositionen in einer als männlich erfahrenen Kirchenkultur vorzustoßen.[8]

Aber auch ohne formale Zulassung zum geweihten Amt bekleiden viele Frauen in Glaubensgemeinschaften eine unbezahlte oder bezahlte Leitungsfunktion. Beachtet man die Femi-

*»unsichtbare Barrieren«*

nisierung der Glaubensgemeinschaften, die ich bereits dargestellt habe, dann folgt hieraus sozusagen automatisch die Frage nach der Autorität dieser weiblichen Leitenden.

Der niederländische Autor Andries Baart beschreibt das, was er die »wankende Autorität neuer pastoraler Leiter« nennt.[9] Welche Form von Autorität genießen Menschen, die heute in den Kirchen Leitung ausüben? Baarts Überlegungen sind aus einer gender-Perspektive, die der Autor leider in seinem Artikel nicht bedenkt, zu ergänzen.

Traditionelle Autorität stützt sich, so Baart, auf »blindes Vertrauen und selbstverständlichen Gehorsam«, auf der Grundlage von in einer Kultur vorhandenen (unsichtbaren) Konventionen und Gewohnheiten. In einem solchen System erhalten Menschen fast automatisch ihre Positionen und Rollen zugeteilt. Charismatische Autorität hat ein ganz anderes Fundament: Es liegt vor allem in den Möglichkeiten und besonderen Fähigkeiten einer bestimmten Person. Nicht eine globale Tradition, sondern die spezifische Ausstrahlung einer charismatischen Leitungsperson verleihen ihm oder ihr Autorität. Klassische Beispiele sind M. L. King, Mutter Teresa, Gandhi: nicht zufällig Menschen mit einer starken persönlichen Spiritualität. Von ganz anderer Ordnung ist die legal-rationale Autorität, die auf einer gut funktionierenden, geltenden Rechtsordnung ruht. Autorität beruht hier auf Anweisung

oder Entscheidung auf der Basis bestimmter Regeln. So wird z.B. jemand gemäß bestimmter Regeln zum/r Vorsitzenden eines Pfarrverbandes oder einer Klostergemeinschaft gewählt. Eine vierte Form von Autorität ist die funktionale Autorität: Sie baut auf Fachkenntnis und spezifischer Kompetenz auf, die der Autoritätsträger entwickelt: ein guter Chorleiter, ein guter Textschreiber für die Jugendliturgie, ein fundierter Ethiker in gesellschaftlichen Diskussionen ... Als fünfte und letzte Form der Autorität benennt A. Baart die Allgegenwärtigkeit als Autorität. Er meint hiermit die Achtung, die Ehrenamtliche erhalten wegen ihrer starken Anwesenheit.

## Weihe als Autoritätsgrund?

● Was bedeutet dies alles in Konfrontation mit den Zahlen? In der niederländischen katholischen Kirche ist der Prozentsatz von Kirchgängern, die ehrenamtlich aktiv an der Arbeit der Pfarrei teilnehmen, sehr hoch: von 100 % in manchen großstädtischen Pfarreien, 83 % im nördlichen Bistum Groningen bis zu 41 % im südlichen Bistum Roermond. Wie bereits gesagt, sind fast 60 % dieser Ehrenamtlichen Frauen.

Nun halten erstaunlich wenige der von mir befragten Frauen die Weihe als Basis der Autorität für wichtig. Nur 23 % der Frauen aus den Bewegungen und 22,8 % der Ordensfrauen meinen, dass die Weihe für die Autorität der Leitenden in den Kirchen wichtig sei. 17 % der Bewegungsfrauen bzw. 27,6 % der Ordensfrauen sagen, dass Glaubensgemeinschaften geweihte Leitungspersonen brauchen, um gut funktionieren zu können. Etwas mehr als eine von drei Frauen aus den Bewegungen (36,5 %) bzw. eine von vier Ordensfrauen (24,6 %) meint, dass die Weihe zu viel Abstand zu den Laien schafft. Das folgende Schema liefert eine Übersicht der verschiedenen Antworten.

## Verletzliche Autorität?

● Bemerkenswert ist weiter, dass die befragten Frauen professionelle Kenntnisse, erworben durch Ausbildung und Training, als Autoritätsbasis weniger wichtig finden. Mit welcher Form von Autorität können die vielen Ehrenamtlichen, die in der Kirche Leitung ausüben, nun rechnen? A. Baart hält ihre Autorität für sehr verletzlich. Denn Kompetenz bedeutet für Ehrenamtliche oft (nur) Erfahrungswissen, wobei biographische Erfahrungen und die Stütze durch die lokale Glaubensgemeinschaft von Bedeutung sind. Um diese Unterstützung zu erhalten, haben Ehrenamtliche in leitenden Positionen oft einen Leitungsstil, der die Anerkennung durch die Ge-

Ein guter Leiter oder eine gute Leiterin in Kirchen oder Glaubensgemeinschaften führt seine oder ihre Autorität zurück auf:

| | Soz. Bewegungen | Ordensfrauen |
|---|---|---|
| - Betroffenheit durch das Evangelium | 70,3 % | 76,3 % |
| - Persönlichkeit oder Charakter | 60,3 % | 33,9 % |
| - Ausbildung und Training als Vorbereitung auf die Aufgabe | 38,1 % | 43,6 % |
| - professionelle Ausbildung | 25,4 % | 12,5 % |
| - Sendung oder Weihe durch die Kirche | 14,0 % | 20,0 % |
| - Position im Ganzen der Hierarchie | 8,4 % | 5,4 % |

meinschaft sichert. Die Kehrseite ist eine (zu) starke Abhängigkeit von dieser Wertschätzung, möglicherweise zum Nachteil der inhaltlichen Dimensionen der Leitung. Aber ist eine solche Form von Autorität auf die Dauer tragfähig?

Bildung und Entwicklung der Fachkenntnisse sind absolut unentbehrlich. Glaubensgemeinschaften ist meiner Meinung nach mit einer amateurhaften Arbeitsweise nicht gedient. Ich meine, dass man es wagen muss, die Idee eines Qualitätsetiketts, z.B. in der Liturgie, zu erwägen. Warum hat man in Kirchen Angst vor Termini aus dem Betriebsleben wie »Qualität«? (Wohl stellt sich sofort die Frage: Wer bestimmt, was die Norm für das »Bemühen um Qualität« ist? Wird dazu die Stimme von Frauen gehört, wenn sie nicht oder nur unzureichend in den Beschlussgremien vertreten sind? Untersuchungen zeigen, dass für eine tatsächliche kulturelle Wende oder Mentalitätsveränderung mindestens 35 % Frauenanteil Voraussetzung ist.)

## Integration, Organisation, Zielentwicklung

● Man kann Leiten auch aus einem anderen Blickwinkel betrachten und zwar, indem das organisationssoziologische LIGA-Modell, in Anlehnung an T. Parsons, auf die Kirche übertragen wird.[11] Dieses Modell eignet sich ausgezeichnet für eine systematische Analyse des Funktionierens von kirchlichen Organisationen. Die Grundidee besteht darin, dass man im Funktionieren einer Organisation vier verschiedene Dimensionen unterscheiden kann.

Ein erstes Element, die Identität, umfasst die latenten und nicht-thematisierten Auffassungen über die Organisations-Identität (Latency). Die Integrationsdimension stellt ausdrücklich die Frage, was eine Gemeinschaft zusammenhält (Integration). Eine dritte Dimension verweist auf die Wichtigkeit konkreter Ziele, Programme, Projekte und die Notwendigkeit der Ausrichtung auf ein Ziel (Goals Attainment). Schließlich verwies Parsons auf die – vorhandene oder nicht vorhandene – Bereitschaft, sich gesellschaftlichen

*»Menschen motivieren und eine Gruppe zusammenhalten«*

Forderungen und Normen anzupassen (Adaptation). Diese letzte Dimension kann man auch übersetzen mit Interesse an der Qualität, an der Finanzverwaltung, am Optimieren professioneller Kompetenz usw.

Leitung hat theoretisch mit jeder dieser vier Dimensionen etwas zu tun. Es ist jedoch keineswegs selbstverständlich, dass jeder Leitende sich aktiv jeder dieser vier Dimensionen widmet oder für sie kompetent ist.

In welchem Maß erwarten nun die Befragten solche Sachkompetenz von Leitenden? Die Integrations-Dimension wird deutlich am stärksten betont: 95,2 % der Frauen aus den Bewegungen bzw. 92,6 % der Ordensfrauen bestätigen, dass gute Leiter/innen Menschen zu Einsatz motivieren und eine Gruppe zusammenhalten können. Gut mit anderen zu kooperieren und Vertrauen zu erwecken, wird als Basisforderung für gutes Leiten von 93 % der Bewegungsfrauen und 85 % der Ordensfrauen bestätigt.

Offenbar halten die Befragten Organisationstalent und praktischen Verstand für wichtiger (85,7 % Bewegungsfrauen – 81,4 % Ordensfrauen) als Zielentwicklung. In beiden Gruppen meinen 78 %, dass gute Leitung Optionen voraussetzt, während der Satz: »Von einem guten Leiter erwarte ich vor allem Zielentwicklung«, von 70,4 % der Frauen aus den Bewegungen und 72,4 % der Ordensfrauen bestätigt wird.

Ich möchte schließlich auf einige auffallende Unterschiede in den Antworten der beiden Gruppen verweisen. 67,7 % der Frauen aus den Bewegungen bzw. 93,1 % der Ordensfrauen meinen, dass gute religiöse Leitung ein starkes persönliches spirituelles Leben der Leitenden voraussetzt.

Bemerkenswert ist auch der unterschiedliche Standpunkt einer Minderheitengruppe: 17,7 % der Frauen aus den Bewegungen meinen, dass permanente Verfügbarkeit eine Voraussetzung für gute Leitung in Kirche und Glaubensgemeinschaften ist, während 32,1 % der Ordensfrauen dies für nötig halten.

Auch die Aussage: »Gut leiten bedeutet, dass man einen gewissen Abstand und eine gewisse Reserviertheit gegenüber den Menschen einhält«, wird deutlich unterschiedlich bewertet: 16,1 % der Bewegungsfrauen stimmen dem zu gegenüber 34 % der Ordensfrauen.

## Schlussbetrachtung

● Angesichts der starken Anwesenheit von Frauen in den Glaubensgemeinschaften verdient ihre Auffassung von Leitung Aufmerksamkeit. Sowohl Theorien über gender und Leitung als auch Daten aus der dargestellten Untersuchung bestätigen das große Interesse, das Frauen für kommunikative und gruppenverbindende Fähigkeiten haben. »Gute Leiter können hören, nicht nur das hören, was andere sagen, sondern auch, was sie meinen.« Sie sind Menschen, die »Raum schaffen können, um andere leben zu lassen.« Solche Aussagen, von Befragten niedergeschrieben als offener Kommentar zu meiner Untersuchung, interpretiere ich als einen dringenden Aufruf, in Bildungsprogrammen von Kirchen und Glaubensgemeinschaften »Übungsschulen sokratischer Mäeutik« einzurichten.

A. d. Niederländischen von Gabriele Merks-Leinen, M.A.

[1] So genannte »neue Katholiken« sind Erwachsenen, die neu Mitglied der katholischen Kirchengemeinschaft werden wollen und nach einer Vorbereitungszeit getauft werden. In Belgien und Frankreich sind es meistens Menschen ohne spezifischen religiösen Hintergrund, in den Niederlanden kommen 50 % von ihnen aus protestantischem Hintergrund.

[2] A.C.M. Witteman-Devilee/ J.A.M. Helderman/M.M.J. van Hemert, Kerk metterdaad, Hilversum, 1989; S. Hellemans, Nieuwe katholieken en de overgang naar een nieuw katholicisme, in: Ders. u.a. (Hg.), Nieuwe katholieken, Tielt, 2000, 189; H. Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 389-390.

[3] Kristelijke Arbeidersvrouwenbeweging, Katholiek Vormingswerk voor Landelijke Vrouwen und Markant – netwerk van eigentijdse ondernemende vrouwen.

[4] N. Delbecque, De genderdimensie in talige communicatie, in: Onze Alma Mater. Leuvense Perspectieven (2001) 3, 329-367.

[5] Vgl. zu dieser Thematik die ausführliche Übersicht in: V. Draulans, Glazen Plafond: realiteit of mythe? Een genderanalyse van leidinggeven, in: Ethische Perspectiven 11 (2001) 225-236.

[6] Vgl. zur Theoriebildung über Leiten: K. Klenke, Women and Leadership. A contextual Perspective, New York 1996, 55-86.

[7] Vgl. R.M. Kanter, Men and Women of the Corporation, New York 1977; KASKI, Vrouw en beleid. Belemmeringen en stimulansen voor de doorstroom van vrouwen naar beleidsbepalende functies in de kerkelijke organisatie. Kaski-rapport no 482, Nijmegen 2001.

[8] KASKI, 63-64. Pfarrerinnen in den Niederlanden: Doopsgezinden, Remonstranten und Lutheraner: 33% ; Hervormde Kerken: 18% ; Gereformeerde kerken: 14%.

[9] A.J. Baart, Het wankele gezag van de nieuwe pastorale leiders, in: Ders./ B. Höfte (Hg.), Betrokken hemel, betrokken aarde. Naar een praktische theologie van lokale kerkopbouw, Baarn 1994, 62-63.

[10] Vrijwilligerswerk verschilt per bisdom, in: Eén-twee-een 23 (1995) 176; L. Spruit, Omvang van de vrijwilligersarbeid in roomskatholieke parochies (Kaski-memorandum), Den Haag 1995.

[11] Vgl. ausführlich: J.A. van der Ven, Ecclesiologie in context, Kampen 1993, 135-440.

## Das dritte Subjekt

### Paulo Suess
### Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt

*Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des »dritten Subjekts«*

Zeugnisse, Analysen, Perspektiven
Theologie interkulturell 12
Frankfurt/M.: IKO-Verlag 2001
275 Seiten, 22,80 Eur-D/ 23,50 Eur-A / 39,80 sFr

Seit 1966 als Priester und Theologe in Brasilien tätig, zählt Paulo Suess zu den unermüdlichen Brückenbauern zwischen Europa und Lateinamerika, der so genannten Ersten und Dritten Welt. In seinem Engagement lebt er konsequent die von ihm mitformulierte Option für die und mit den Armen und Anderen. Bei Reisen durch die ganze Welt erhebt er für sie ihre Stimme, um sie der Verbannung auf die Schattenseite des Globus zu entreißen. Eine Möglichkeit dazu hatte ihm die Frankfurter Universität geboten, die Paulo Suess für das Wintersemester 1998/99 zu einer Gastprofessur einlud. Der vorliegende Band dokumentiert – teilweise überarbeitet und aktualisiert – diese Vorlesungsreihe.

In den insgesamt zehn Kapiteln dieses Buches geht es P. Suess darum, in einer kritischen Sichtung des bisherigen Weges der Befreiungstheologie und -pastoral in Lateinamerika und der Karibik Perspektiven für die Zukunft zu gewinnen. Allzu große Euphorie in dieser Hinsicht ist derzeit nicht angesagt. Wird doch seit längerem diesem theologischen und pastoralen Konzept der Garaus zu machen versucht. Ein weiteres Mal ist die Kirche bzw. sind zumindest einflussreiche Kreise der Kirche auf dem dortigen Kontinent und in Rom dabei, die Armen und Bedrängten im Stich zu lassen. Der Bekehrung, die sich nach dem Konzil die dortige Kirche vorgenommen hatte und die sie eindrücklich in Wort und Tat bekräftigte, einhergehend mit dem offenen Eingeständnis ihrer historischen Schuld und ihrer Absage an jegliche Liaison mit den Mächten der Gewalt und Ungerechtigkeit, scheint weithin zugunsten einer Taktik des Kompromisses eine Absage erteilt worden zu sein.

Wer demgegenüber um der Sache des Evangeliums willen am Anliegen der Befreiungstheologie und -pastoral festzuhalten gewillt ist, braucht deswegen längst nicht alles, was unter diesem Vorzeichen in der Vergangenheit gelaufen ist, gut zu heißen. Auch hier ist eine kritische Revision unabdingbar, die P. Suess in vorbildlicher Weise leistet. Darüber hinaus ist es unabdingbar, sich der veränderten Situation mit ihren neuen Herausforderungen (Stichwort »Globalisierung«) zu vergewissern. Bei all deren Übermächtigkeit sieht P. Suess keinen Anlass, der Resignation das letzte Wort zu lassen. Er nimmt vielmehr eine Reihe von Initiativen wahr, die sich den vorherrschenden Entwicklungstendenzen widersetzen und sie mit alternativen ökonomischen, politischen u.a. Ansätzen und Konzepten unterlaufen. Suess fasst sie in der Kategorie des »dritten Subjekts« zusammen. Dieses Subjekt ist nicht mit jenem revolutionären Subjekt der Arbeiterklasse gleich zu setzen. »Historisch gesehen«, so diagnostiziert Suess, »stehen wir vor dem Dilemma einer kaum organisierbaren Masse von Ausgeschlossenen, einer an Veränderungen nicht interessierten Elite von Globalisierungsgewinnern und einer nahezu sprachlos gewordenen Arbeiterschaft. Unerwartet zeigen neue Subjekte – das ›dritte Subjekt‹ –, die sich weigern, ihre Utopie von Freiheit und Gleichheit auf korporativen Wohlstand im Konsumparadies herabzustufen, wie politischer Handlungsspielraum doch auch unter den neuen Bedingungen einer globalisierten Welt zurückgewonnen werden kann.« (244) Als diese Subjekte identifiziert er »die indianischen Völker und die Afroamerikaner, die Straßenbewohner und die Kleinbau-

ern, die Ohnelandbewegung und die Basisgemeinden« (263), durchaus heterogene Gruppen mit unterschiedlichen kulturellen und politischen Horizonten, jedoch verbunden im gemeinsamen kämpferischen Traum vom »guten Leben«. Genau hier sieht Paulo Suess auch Ansätze einer kraftvollen, da an die engagierte Praxis und ihre Subjekte zurückgebundenen befreiungstheologischen Reflexion – eben als Reflexion einer von bedrohten sozialen Gruppen betriebenen Befreiungspraxis unter Maßgabe jenes Gottes, der ein »Leben in Fülle« für alle vorgesehen hat. P. Suess schreibt nicht zuletzt auch an die Adresse europäischer Theologie: »Jede dieser Gruppen, die gemeinsam das dritte Subjekt konstituieren, ist in ihrem Lebensprojekt, in ihrer Befreiungspraxis und in ihrer theologischen Reflexion auf die kritische Solidarität der anderen angewiesen. Im Meer der Ausbeutung kann keine Einzelgruppe auf einer friedlichen Insel theologischer Autonomie leben ... Auch europäische Theologie muss zur fundamentalen Befreiungstheologie werden, weil auch hierzulande Erlösung vom Bösen mit ganzheitlicher Befreiung zusammenläuft ... Bei der Konstruktion eines ganzen Lebens ist Lateinamerika auf Voraussetzungen angewiesen, die es alleine nicht garantieren kann.« (263f)

**Norbert Mette**, Dortmund

## Kommunikative Theologie

Matthias Scharer / Bernd J. Hilberath
**Kommunikative Theologie**
*Eine Grundlegung*

Reihe Kommunikative Theologie Bd. 1
Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2002
kart., 224 Seiten, 18,80 Eur-D / 19,40 Eur-A / 32,70 sFr

Dass sich die Kirche als Gemeinschaft – »Communio« – versteht und dass Offenbarung nicht allein die Übermittlung von »Wahrheiten«, sondern die Selbstoffenbarung Gottes meint, das sind mittlerweile »alte Hüte«. Umso verwunderlicher, dass dieser Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanums weder im kirchlichen noch im theologischen Betrieb große Veränderungen gebracht hat. Ist der Inhalt tatsächlich von der Form unabhängig?

Der Innsbrucker Religionspädagoge und der Tübinger Dogmatiker verneinen dies und stellen einen neuen Entwurf des theologischen wie des kirchlichen Arbeitens vor, eine »kommunikative Theologie«, die selbst aus der Praxis gewachsen ist: aus einem Universitätslehrgang an der Theologischen Fakultät Innsbruck. Christen werden als Subjekte der Theologie und der Kirche ernst genommen und »Gemeinschaft« ist mehr als ein Totschlagargument, um Konflikte unter den Teppich zu kehren. Das Anliegen dahinter: lebensnahe »Theologie im Prozess« (123) zu entwickeln, indem die Erfahrung Einzelner, die aktuelle Gemeinschaft und die christliche Tradition als gleichberechtigte Orte der Theologie ernst genommen werden.

Um das spannungsgeladene Dreieck von Gott, Ich und Wir in einen entsprechenden kommunikativen Prozess umzusetzen, greifen die Autoren auf die Prinzipien und Methoden der Themenzentrierten Interaktion (TZI) zurück. Dabei geht es nicht bloß um eine Methode, sondern vielmehr um Grundhaltungen und Grundregeln, die innerkirchliche wie theologische Diskurse wesentlich verbessern, indem eine »Praxis theologischer Aufmerksamkeit und Anteilnahme« (123) entwickelt wird. Die besondere Stärke von TZI ist es, dass die fruchtbare Spannung von individueller Eigenverantwortung, wechselseitiger Bezogenheit in der Gruppe und wesentliche Ausrichtung auf ein Thema durchgehalten werden. Indem die Gottesrede als Rede an mich/uns ernst genommen wird, wird sie aus der Abstrak-

tion von Lehrsätzen gelöst und wird doch nicht auf Gruppenprozesse und Einzelerfahrungen reduziert.

Diese Grundsätze theologisch gewendeter TZI-Dynamik werden gegen Ende didaktisch aufgeschlüsselt und so für die Praxis der Pastoral- und Bildungsarbeit fruchtbar gemacht. Dabei ist klar, dass ein Buch über Kommunikationsprozesse die persönliche Erfahrung nicht ersetzen kann. Es kann hier also nicht mehr geschehen, als ein vielversprechendes Paradigma vorzustellen, das wesentlich im eigenen Tun erworben sein will. Nach der Lektüre bleibt die Herausforderung, sich auf den Weg zu machen und Theologie nicht nur als Prozess zu verstehen, sondern auch zu betreiben. Der Universitätslehrgang »Kommunikative Theologie« der Theologischen Fakultät Innsbruck ist dazu eine Möglichkeit.

Ein Wermutstropfen bleibt: Das Buch ist wohl in Eile fertig gestellt worden und schlecht lektoriert. Es ist daher zu hoffen, dass es bald eine korrigierte zweite Auflage gibt. Denn davon abgesehen werden TheologInnen wie PraktikerInnen dieses Buch mit großem Gewinn lesen.

**Gunter Prüller-Jagenteufel**, Wien

## Dimension der Theologie

Maria Elisabeth Aigner
**Dient Gott der Wissenschaft?**
*Praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie*

Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd.12
Münster: Lit-Verlag 2002
kart., 272 Seiten, 25,90 Eur-D / 26,70 Eur-A

»Dient Gott der Wissenschaft?« Diese Frage lässt aufhorchen, provoziert vielleicht und führt ins Zentrum der Frage nach der Ausrichtung und dem Sinn von wissenschaftlicher Theologie. Maria Elisabeth Aigner hat sich in ihrer Dissertation an dieses sowohl heikle als auch komplexe Thema herangetraut und es ebenso engagiert wie reflektiert bearbeitet. Ausgehend von den aktuellen Diskussionen um die theologische Wissenschaft an staatlichen Fakultäten sowohl von kirchlicher wie auch von staatlicher Seite nimmt sie die Herausforderung an, über den Stellenwert und die Bedeutung von Theologie in Kirche und Gesellschaft nachzudenken und danach zu fragen, inwiefern sie »den Menschen zu ihrem Heil und ihrer Befreiung« (S. 15) dient und wie sie dies zukünftig stärker als bisher tun könnte. Die Arbeit hat damit sowohl eine deskriptive Seite, die die gegenwärtigen Strukturen des Theologie-Treibens analysiert, als auch einen normativen Aspekt, der einen eigenen Beitrag zu einer veränderten Praxis theologischer Wissenschaft leistet. Der Fokus der Untersuchung liegt auf der Alltagspraxis der akademischen Wissenschaft an den theologischen Fakultäten, da die Arbeit der Grundeinsicht folgt, dass eine diakonische Orientierung nach »innen« eine unabdingbare Voraussetzung für eine entsprechende Wirkung nach »außen« ist. Im Blick sind dabei insbesondere die Subjekte theologischer Forschung und Lehre, denen Theologie allererst dienen muss, wenn sie denn »den Menschen und deren Lebensmöglichkeiten« (S.21) dienen soll – diese These zur Funktion von Theologie liegt der gesamten Arbeit zugrunde. Als Promovendin und Angehörige des wissenschaftlichen »Mittelbaus« nimmt Aigner dabei die Rolle einer »teilnehmenden Beobachterin« (S.19) ein.

Das erste Kapitel widmet sich den heutigen Rahmenbedingungen wissenschaftlicher Theologie in ihren gesellschaftlichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Bezügen und analysiert präzise die gegenwärtigen Anfragen und Probleme, aber auch die spezifischen Chancen der Theologie. Im gesellschaftlichen Diskurs kann – und sollte! – die wissenschaftliche Theologie eine

wichtige Stimme sein, indem sie beispielsweise neue Solidaritätsstrukturen oder das christliche Potenzial zur Distanzierung gegenüber der Ökonomisierung des Lebens stark macht. Ebenso hat sie gegenüber der Kirche und gegenüber dem Wissenschaftsbetrieb wesentliche Aufgaben.

In einem zweiten Schritt lenkt Aigner den Blick auf die theologischen Fakultäten und die Bedingungen des Forschens, Lehrens und Lernens dort. Sie zeigt strukturelle Desiderate auf, wie beispielsweise die mangelnde Reflexion des Zusammenhangs von Wissen und Macht, problematische Kommunikationsprozesse zwischen Lehrenden und Lernenden oder den geringen Stellenwert didaktischer Kompetenzen. Hinzu kommen die institutionellen Bedingungen der Organisation »Theologische Fakultät« in ihren problematischen Auswirkungen insbesondere auf Frauen. Die Autorin verbindet hier subjektive Einsichten mit Forschungserkenntnissen und bringt damit oft nur unpräzise und intuitiv empfundene Erfahrungen an theologischen Fakultäten intersubjektiv nachvollziehbar auf den Punkt.

Dass in der Reflexion dieser Verhältnisse eine genuine Aufgabe der Praktischen Theologie liegt und insbesondere die Pastoralpsychologie als »Dimension« und damit »Ressource« (S.176) der Praktischen Theologie dazu Wesentliches beitragen kann, zeigt dann das dritte Kapitel auf. Dabei werden grundlegende Überlegungen zum Selbstverständnis der Praktischen Theologie auf dem Hintergrund ihrer Entstehungsgeschichte angestellt, wobei insbesondere ihre Selbstverortung zwischen Theorie und Praxis und ihre notwendige Kontextualität eingehend reflektiert werden. Daneben scheint mir die Verhältnisbestimmung von Pastoralpsychologie und Praktischer Theologie in ihrer Parallelität zum Verhältnis von Praktischer Theologie und den anderen theologischen Disziplinen von besonderem Interesse auch über die Fragestellung der Arbeit hinaus.

Diese Analyse der Situation wissenschaftlicher Theologie wird dann im viertel Kapitel in unterschiedlicher Hinsicht gedeutet: Zum einen erweist sich die Situation theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten als paradigmatisch für das Verhältnis von Kirche und postmoderner Gesellschaft – in der Situation der Pluralisierung müssen sowohl die Theologie als auch die Kirche ihre Stimme kommunikativ gegenüber konkurrierenden Interpretationen einbringen. Zum anderen kann Aigner die theologischen Fakultäten als »paradigmatische Orte der Pastoral« (S.191) aufzeigen, an denen sich zentrale Probleme der pastoralen Orte verdichten. Entwickeln die theologischen Fakultäten Lösungen der Grundprobleme (als diese werden Pluralität, Tradition und das Verhältnis von Theorie und Praxis bestimmt), können sich diese als äußerst produktiv für Kirche und Gesellschaft erweisen.

Im letzten Kapitel liegt der Fokus dann deutlich auf dem konstruktiven Aspekt. Hier werden – vom systemischen Denken inspiriert – die Auswirkungen beschrieben, die eine diakonische Orientierung der Theologie hätte. Wesentliche Stichworte sind hier Selbstkontextualisierung (durchaus als Selbstbescheidung verstanden), Perspektivenwechsel, der allererst Identität ermöglicht, und Transzendenzbezug, den festzuhalten und öffentlich zu kommunizieren eine grundlegende Aufgabe der Theologie darstellt. In einem zweiten Durchgang werden Visionen eines Wissenschaftsbetriebes entwickelt, der sich diakonisch versteht und diese Dimension gestaltet, so dass die Praxis der theologischen Fakultäten tatsächlich »aus Liebe und um der Liebe willen« (aus dem vorangestellten Motto der Arbeit nach Christa Wolf) geschieht.

Diese kurze inhaltliche Skizze zeigt bereits den weiten Horizont der Arbeit von Maria Elisa-

beth Aigner an. Besonders reizvoll erscheint mir, dass die Arbeit geradezu dazu herausfordert, neben einer stringenten »Hauptlinie« diverse »Nebenlinien« zu verfolgen und aus diesen produktive Erkenntnisse für vielfältige Themen zu ziehen. Bemerkenswert finde ich dabei die ebenso präzise wie gut lesbare Schreibweise, die zusammen mit dem persönlichen Engagement der Autorin das Buch auch noch zu einem Lesevergnügen macht. Seine Dissertation so zu schreiben, dürfte bereits etwas von der diakonischen Dimension wissenschaftlicher Theologie realisieren!

**Uta Pohl-Patalong**, Hamburg

## DIAKONIA – Filmtipp

### Hurricane

USA 1999, 145 Min.
Regie: Norman Jewison; Buch: Armyan Bernstein, Dan Gordon nach Büchern von Rubin Carter sowie Sam Chaiton und Terry Swinton; Kamera: Roger Deakins; Musik: Christopher Young; DarstellerInnen: Denzel Washington, Debbie Morgan, Vicellous Reon Shannon, Deborah Kara Unger, Liev Shreiber, John Hannah, Dan Hedaya.
Weitere Informationen unter www.imdb.com

»Here comes the story of the Hurricane ...« Mitte der siebziger Jahre ertönt der Refrain erstmals im Radio. Welch erschütternde Leidensgeschichte Bob Dylans Hit besingt, führt »Hurricane« eindrucksvoll vor Augen. Hollywoods Erfolgsregisseur Norman Jewison ist eine bewegende Illustration und Interpretation der Liedverse für das Kino gelungen. Sie verdeutlicht zudem den Fortgang der wahren Geschichte bis zum guten Ausgang im Jahr 1988 bzw. 1994.

»Hurricane« nennt man den farbigen Mittelgewichtler Rubin Carter wegen seiner überfallsartigen Attacken im Boxring. Die ersten Schwarzweiß-Sequenzen des Films geben davon Zeugnis. Parallel dazu und in farbigen Bildern ist der Boxer in einer Gefängniszelle zu sehen. Er tippt seine Biographie und verteidigt sein Manuskript.

Einblicken in Carters Kindheit und Jugend folgen Sequenzen, die dessen Rückkehr vom Militärdienst, Familienleben und den vorläufigen Höhepunkt der Boxkarriere schlaglichtartig beleuchten. Schließlich werden die Ereignisse gezeigt, die zur dreimal lebenslänglichen Haftstrafe des Weltklasseboxers führen: Rubin Carter soll angeblich drei weiße Menschen in einer Bar erschossen haben. Die Ermittlungen leitet ein Polizeibeamter, dessen Vorurteile und Rassenhass Carter seit Kindertagen begleiten.

Ein zweiter Erzählstrang macht mit der Geschichte eines Jungen namens Lesra Martin vertraut. Dessen Talente entdecken drei kanadische Erzieher. Sie laden den Farbigen nach Toronto ein und fördern ihn. Lesra verlässt seine Ursprungsfamilie, lernt Lesen und Schreiben. Sein erstes selbst erworbenes Buch ist »Die 16. Runde – vom Herausforderer Nr. 1 zur Nummer 45472«.

In Carters Schilderungen findet sich Lesra wieder. Zunächst schreibt er dem Inhaftierten, dann besucht er ihn im Gefängnis. Zunehmend zeigt der Film die Geschichte einer Freundschaft, die von gegenseitiger Achtung und Fürsorge geprägt ist. Nachdem etliche Revisionsanträge Carters gescheitert sind, zieht sich der Lebendig-Begrabene zurück. Doch Lesra lässt seinen »Freund und Bruder auf ewig« nicht los; gemeinsam mit den Kanadiern rollt er den Justizfall noch einmal auf. Die vier finden Beweise für die Unschuld des Inhaftierten und erreichen schließlich, dass Rubin Carter wieder freigelassen wird.

»Hurricane«, so das Fazit der Katholischen Filmkommission für Deutschland nach der Berlinale 2000, zeigt das Schicksal des Boxers Rubin ›Hurricane‹ Carter, »der in den 60er-Jahren zu

Unrecht eines dreifachen Mordes bezichtigt wurde und mehr als zwei Jahrzehnte unschuldig im Gefängnis saß. Der mit konventionellen erzählerischen Mitteln stilsicher inszenierte Film versteht sich nicht als Sportlerporträt, sondern reflektiert anhand eines prominenten Falls die Rassenproblematik in den Vereinigten Staaten. Ein parteinehmender, ›politisch korrekter‹ Film, der vor allem durch die außerordentliche Leistung des Hauptdarstellers besticht.«

Norman Jewisons Film legt drei weitere Lesarten nahe: »The administration of justice is the firmest pillar of government.« (G. Washington) Man entdeckt die nahezu wörtlich zitierte Phrase im Tympanon des Gerichtsgebäudes, unter dessen Dach schließlich Carters Freilassung bewirkt wird. Zuvor jedoch muss man mit ansehen, wie in »God's own country« Recht und Gerechtigkeit mit Füßen getreten werden.

»Er hoffte auf Rechtsspruch – doch siehe da: Rechtsbruch, und auf Gerechtigkeit – doch siehe da: Der Rechtlose schreit.« »Hurricane« verleiht den Schlussworten des Weinberglieds (Jes 5,1-7) eine ebenso moderne wie bedrückende Gestalt. Er bezeugt die bleibende Aktualität und Lebensrelevanz der alttestamentlichen Grundbotschaft, insbesondere des prophetischen Engagements für Menschenrechte und mitmenschliche Gerechtigkeit.

»Ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.« (Mt 25,36c) Als Christ kommt man nicht umhin, »Hurricane« vor dieser Folie zu interpretieren. Die filmische Erzählung, in die mehrmals kleine Bibelzitate eingestreut sind, drängt diese Perspektive erfreulicherweise nicht allzu sehr auf. Dennoch lässt sich Jewisons Film ohne weiteres als Reinterpretation des jesuanischen Diktums verstehen. In Carter ist einer der »geringsten Brüder« zu entdecken, von denen in der Perikope des Matthäus-Evangeliums die Rede ist. Überdies scheint sich angesichts von »Hurricane« zu bewahrheiten, dass die Reflexe biblischer Figuren und christlicher Lebenshaltungen in säkular ausgerichteten Spielfilmen lebensnaher und motivierender wirken (können) als deren Inszenierungen in expliziten Bibelfilmen. Kurzum: »Hurricane« zeigt in überzeugender Weise, was Nachfolge Jesu Christi, was Handeln im Geist Jesu Christi heute erfordert und bewirken kann.

»Sometimes you don't pick a book, it's a book that picks you.« Was einer der Erzieher auf der Heimfahrt vom Bücherbasar artikuliert, erinnert an »Tolle, lege!«, an den Aufruf, den Augustinus in den »Confessiones« zitiert. Auch in »Hurricane« geht es um eine Lebenswende, um eine Berufungsgeschichte. Sie geht mit der Entwicklung des jungen Lesra Martin vom Analphabeten zum US-Strafverteidiger einher. All das, so Lesra, verdanke er insbesondere der Begegnung mit Rubin Carter. Nachdem dieser, aller Hoffnung beraubt, aus Selbstschutz jeglichen Kontakt mit der Außenwelt verweigert, schickt ihm Lesra sein Highschool-Zeugnis. Mit dem Zeichen des Dankes erreicht der Junge das verschlossene Herz des Inhaftierten, und die Geschichte nimmt ihren unverhofft positiven Lauf.

»Hurricane« ist sicher kein filmisches Meisterwerk. Doch zählt er, nicht zuletzt aufgrund der schauspielerischen Leistung von Denzel Washington, zu denjenigen Filmen, die mit einer guten, hier zudem: wahren Geschichte ein Massenpublikum zu fesseln vermögen. Da »Hurricane« en passant mit Erfahrungen und Deutungen der biblischen Botschaft sowie mit Figurationen und Themen (jüdisch-)christlicher Tradition vertraut macht, drängt sich der Film für eine ausgiebigere Besprechung und Reflexion geradezu auf – z.B. im Rahmen von Firmkatechese und Jugendpastoral.

**Thomas Kroll**, Berlin

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Martina Blasberg-Kuhnke** ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

**Marie-Louise Gubler**, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechet. Institut der Universität Luzern.

**Leo Karrer** ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

**Norbert Mette** ist Professor für Katholische Theologie an der Universität Dortmund.

**Gerhard Nachtwei**, Dr. theol., ist Propst in Dessau/Magdeburg.

**Veronika Prüller-Jagenteufel**, Dr. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und arbeitet freiberuflich.

**Markus Schlagnitweit**, Dr. rer. soc., ist Hochschulseelsorger in Linz.

**Peter F. Schmid** ist Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

**Franz Weber** ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

**Christine Rod MC**, Mag. theol., war Pastoralassistentin und ist Gemeindeberaterin.

**Renate Falk-Fritschi**, kaufmännische Angestellte und Sozialarbeiterin HFS, ist zurzeit Projektleiterin eines Arbeitsprojektes im Bürobereich für ausgesteuerte Sozialhilfebezügerinnen und -bezüger..

**Reinhart Kögerler** ist seit 1981 Professor für theoretische Physik an der Universität Bielefeld (Spezialgebiet Theorie der Elementarteilchen).

**Józef Niewiadomski** ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

**Nora Bösch**, Mag. theol, ist Mitarbeiterin im Katholischen Bildungswerk Vorarlberg. Sie war bei der Konzeption der Exerzitien im Alltag in der Diözese Feldkirch beteiligt und begleitet jährlich Gruppen auf diesem Weg.

**Helga Kohler-Spiegel**, Dr. theol., ist Professorin für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Feldkirch (Österreich).

**Reinhard Feiter**, Dr. theol., ist Privatdozent für Pastoraltheologie in Bonn sowie als Priester Mitarbeiter in einem Verbund von drei Pfarreien in Aachen.

**Hermann Steinkamp** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

**Urs Baumann**, Dr. theol. habil., ist außerplanmäßiger Professor für Ökumenische Theologie und Akademischer Rat am Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

**Alfred Kirchmayr**, Dr. theol. und Dr. phil. (Psychologie/Soziologie), ist Psychoanalytiker in freier Praxis in Wien sowie Fachhochschullehrer, Wissenschaftsjournalist und Witzlandschaftspfleger.

**Reinhard Schmidt-Rost**, Dr. theol. und Dipl. Psych., ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn.

**Veerle Draulans** ist Associate Professor am Fachbereich Praktische Theologie und Sozialethik der Theologischen Fakultät Tilburg, Niederlande, und am Fachbereich Genderstudien, Fakultät Soziale Wissenschaften, K.U.-Leuven, Belgien.

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · März 2003 · Heft 2*

*Medieninhaber und Herausgeber*
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

*Redaktion:*
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

*Anschrift der Redaktion:*
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

*Jahresabonnement* € 59,40, sFr 99,-; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 47,40, sFr 79,-; *Einzelheft* € 12,-, sFr 21,20;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9431 St.Stefan im Lavanttal, Am Gewerbepark 14.

Leo Karrer

# Sehnsucht nach dem Priesterlichen?

**Der gesellschaftliche Megatrend Spiritualität lässt neu danach fragen, wie die Dimension des Priesterlichen im Christentum zu platzieren sei. In der Diesseitsverlorenheit heutiger Menschen braucht es jedenfalls Brückenbauer.**

## Widersprüchliche Tendenzen

● Mancher Leser, manche Leserin wird vermutlich überrascht auf die Thematik des Priesterlichen reagieren. Vielleicht verbindet man damit konservative Priesterbilder, sakrale Frömmigkeit und magische Rituale, esoterische Religiosität, Gottesnähe durch Weihe, besondere Berufung und Auserwählung etc. – angeblich »verblichene« und für aktuelle Fragestellungen tabu gewordene Begriffe.

Heute beschäftigen uns doch vielmehr Fragen um Gemeindeleitung infolge des grassierenden Priestermangels, die neuen pastoralen Dienste und in diesem Zusammenhang die funktionalen Aspekte und Kompetenzen der kirchlichen Ämter, eine möglichst zeitgemäße Verkündigung und verständliche Liturgie, Ordination der Frauen und Zölibat, Mitsprache der Laien, Gemeindeberatung, Supervision und Evaluation usw. Das sind wichtige Fragen, um die Zukunft der Kirche und ihrer pastoralen Instrumente möglichst zu sichern.

Schließen sich die vergangene und die moderne Sehweise gegenseitig aus? Oder gibt es inzwischen wieder Zeichen einer Re-Sakralisierung, die die ernüchternde Phase nach dem II. Vatikanischen Konzil und der kritischen Diskussion und Suche nach neuen Wegen in der Seelsorge ausgleichen möchte? Ist die funktionale Betrachtungsweise mit der Akzentsetzung auf kirchliche Strukturfragen so ermüdend geworden, dass man wieder nach ganzheitlicher und erlebnisdichterer Religiosität verlangt?

## Unübersehbare Zeichen

● Vor Jahren sagte mir ein erfahrener Psychotherapeut aus Bern, dass die Leute heute weniger mit Schuldgefühlen wegen Einzelverfehlung in die Beratung kämen; vielmehr wären es diffuse Schuldgefühle infolge des Versagens gegenüber einem Lebenskonzept oder der Bewahrung der Schöpfung oder partnerschaftlicher Offenheit, gegenüber ganzheitlicher Orientierung ... Für dieses dunkle Schuldbewusstsein gebe es

aber leider keine Lossprechung. – Hat der Wunsch nach Verzeihung und Versöhnung mit der Sehnsucht nach dem Priesterlichen zu tun?

Der Reiz oder die Anziehungskraft des Magischen, moderner Hexenkulte, esoterischer Bewusstseinserweiterung durch transpersonale Erfahrungen, okkulter und spiritistischer Praktiken sind als Tatsachen nicht zu übersehen. Viel schwieriger ist es, sie angemessen zu analysieren. Die Menschen hungern scheinbar nach der Verkörperung von geistigen Wesen und dies möglichst unmittelbar erlebnismäßig. So führen Orte, Berge, Musik, Liebe, aber auch Quellen, Steine, Bäume usw. zu Erlebnissen und zu Kräften, die sozusagen religiöse Erfahrungen materialisieren. Das Interesse an Schamanismus wird auch von Theologinnen signalisiert, auch wenn der Begriff schnell einer Unschärfe verfällt.

Gleichzeitig nehmen die Suchbewegungen nach »sakralen« Zeichen und Symbolhandlungen, wie z.B. Handauflegung, Tanz, Heilungsgottesdienste, Meditationen, Wallfahrten, Gestaltung neuer Rituale, und nach erlebbaren Formen des Religiösen zu. Die Geschehnisse am

*»religiöse Sprachlosigkeit«*

11. September 2001, der Amoklauf von Erfurt oder der in Zug haben deutlich gemacht, dass Menschen Kirchen aufsuchen und religiöse Riten suchen, um ihrer Sprachlosigkeit Ausdruck zu verleihen.

Auch der Kirchenbau weicht vom Geist der Funktionalität der 60er- und 70er-Jahre wieder ab. So stand der Evangelische Kirchbautag im November 2002 in Leipzig unter dem vielsagenden Motto: »Sehnsucht nach heiligen Räumen«. Das ästhetische Empfinden ist scheinbar gewachsen, dass religiöse Bauten nach profanen Stilvorgaben für Gebet und Gottesdienste nur begrenzt zweckdienlich sind.

So verbindet sich mit der Sehnsucht nach dem Priesterlichen oder nach sakralen Formen des religiösen Erlebens ein Gemisch von vielen Einflüssen, Ursachen, Reaktionen, Träumen und religiöser Heimatsuche. Ihnen wird man im Einzelnen vielleicht bald mit Skepsis begegnen müssen. Aber vorerst gilt es zu versuchen, sie zu verstehen.

## Nichts Neues

● In allen Religionen hat der Priester, als Mann oder als Frau, im religiösen Kult die Aufgabe, zwischen den Gottheiten und dem menschlichen Bereich zu vermitteln. Kirchengeschichtlich ist eine zunehmende Sazerdotalisierung festzustellen mit dem Zölibat als Distanz zur Sexualität und entsprechender Nähe zum Heiligen und mit der Kompetenz der Gnaden-Vermittlung.

Ursprünglich war dies nicht so. Jesus hat sich und seine Sendung kaum »priesterlich« verstanden. Wenn die frühe Christenheit das Heilswerk Christi in priesterlichen Vorstellungen zu begreifen versuchte, so geschah dies von der Glaubensüberzeugung her, dass Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und Mensch sei (vgl. 1 Tim 2,5). Deshalb bedürfen die Christen auch keiner priesterlich-kultischen Vermittlung mehr. Sie alle haben unmittelbaren Zugang zu Gott, denn sie alle sind eine »heilige Priesterschaft» und zum priesterlichen Dienst berufen (1 Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6).

Aber schon Cyprian von Carthago (+258) bezieht das Priestertum (Sacerdotium) auf den Kult bzw. auf den Altar. Der Priester wiederholte das Opfer Christi. Nach der Völkerwanderung stand unter dem Einfluss der iroschottischen Mönche bzw. der religiösen Kultur bei den Germanen die Gnade und deren Vermittlung im Mit-

telpunkt, weniger die feiernde Erinnerung an die geschenkten Heilsgeheimnisse. Dies führte immer deutlicher zu jenem Opferpriester, der durch die sakramentale Weihe unverlierbar die Konsekrationsvollmacht übertragen erhielt. Das Bewusstsein vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen geriet in der katholischen Kirche – obwohl die Reformation sie ausdrücklich hervorgehoben hatte – in Vergessenheit.

Das gegenreformatorische Konzil von Trient definierte das amtliche Priestertum von der Liturgie her und verteidigte seine Existenz »kraft göttlicher Anordnung«. Die Sakralisierung des

*»Konsekrationsvollmacht«*

Amtes unter Betonung des Opfer-Priestertums und des Zölibats als Lebensform fand ihren Ausdruck im Catechismus Romanus (1566), wo zu lesen steht, dass das Amt des Priesters ein solches sei, »dass man sich kein höheres ausdenken kann, daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten« (II, 7.2). Die Vertreter des Heiligen wurden dabei auch strukturell zu den Mächtigen. Von solchen bewussten oder weniger bewussten Vorstellungen sind wir nach wie vor geprägt. Das spürt man auch im pfarreilichen Alltag, wo schon seit Jahrzehnten Erfahrungen mit den neuen pastoralen Diensten gemacht werden. Oft hat der Geweihte, der Geist-liche einen sym-

*»symbolischer Platzvorteil«*

bolischen Platzvorteil, selbst wenn »Laien« sehr gute pastorale Arbeit verrichten und in der Aufgabe der Gemeindeleitung akzeptiert sind. Die priesterliche oder mystische Dimension ist oft stärker als die Funktion und nachweisbare Kompetenz.

Dies verrät sich indirekt auch dann, wenn man gegenüber »Laientheologen« seitens kirchlicher Behörden »toleranter« oder »kühler« reagiert als bei Priestertheologen, denen man schneller verübelt, wenn sie sich im Kreis der Geweihten nicht linientreu verhalten. Von diesen erwartet man mehr.

Im praktischen Alltag tut man gut daran, nicht beleidigt oder polemisch zu reagieren, sondern es wahrzunehmen, ohne solchen Trends auf den Leim zu gehen. Es könnte vielmehr sein, dass sich mit der Sehnsucht nach dem Priesterlichen etwas meldet, was in den vergangenen Jahrzehnten zu behende übersehen worden ist. Verliert die Kirche gar etwas Entscheidendes, wenn sie das Priesterliche vergisst? Ist das Priesterliche eine Grundkonstante von Religion, ein Symbol der Sorge um das unterschlagene Ganze oder um erlebbare Mystik?

## Nüchterne Gegenwart?

- Das Priesterliche hatte nicht nur religions- und christentumsgeschichtlich eine prägende Bedeutung. Die aktuellen Hinweise auf Resakralisierungen in der Gesellschaft und Reklerikalisierungen in der Kirche sind vom geistesgeschichtlichen Kontext her zu verstehen. Alternative Subkulturen passen durchaus in das Paradigma der so genannten Post-Moderne. Sie wirken als Refugien und Schutzräume, die einen Ausgleich zum rationellen Fuktionieren bieten, ohne dass dadurch das gesamte politische, ökonomische und mediale System ins Wanken geriete. Es geht um etwas Atmosphärisches, um ein Klima der Geborgenheit inmitten eines profanen, geschäftigen und undurchsichtigen und doch massiv bestimmenden Umfelds mit seinen Verunsicherungen und Irritationen.

Die Gesellschaft und insbesondere die so genannte Geschäftswelt haben die Ästhetik des Sakralen und womöglich Priesterlichen den Kirchen schon längst abgeschaut und z.T. übernommen. Die sakralen Räume haben Konkurrenz erhalten: Konsum-Tempel, Bankgebäude (mit ihren »Kirchenschiffen« und »Altarräumen« und »Tabernakeln«), Museumsneubauten,

*»Es läuft bestens ohne Kirchen.«*

bauten, Olympia-Stadien, Bahnhöfe, Ausstellungs-Pavillons etc. Die Advents- und Weihnachtszeit mit ihrer Licht-Symbolik, ihrem Kontrast zwischen Stille und lärmigem Stress, mit ihrer Gefühlskraft der Erwartungen und der eigenen Wunschwelt haben im Ablauf und Inhalt die christliche Bedeutung dieser »heiligen Zeit« und der »heiligen Nacht« unkorrigierbar enteignet. Es läuft auch bestens ohne Kirchen. »Père Noël« und »Santa Claus« haben das Kind in der Krippe beerbt.

Ritualberatung macht der Kirche bei ihrem »besten Produkt« – dem Reichtum ihrer Rituale, Bräuche, Segnungen, Sakramente und Sakramentalien – Konkurrenz. Bestattungsunternehmer in Fribourg (Schweiz) haben den Pfarrern gedroht, dass sie die Beerdigungen demnächst selbst übernehmen würden; sie könnten es besser und schöner …

Und wenn man via Fernsehen Misswahlen verfolgt, Show-Sendungen und Konzerte, Sportveranstaltungen und Olympiaden bis hin zu den Fußball-Weltmeisterschaften, dann begegnen wir oft der säkularen Perfektion sakral gestalteter Feiern und priesterlicher Rituale. Das Erlebnis selber wird zum Inhalt, schafft sich selber den Sinn. Aber kann es auf die Dauer tragen, wenn die Bedeutung der Inhalte nicht zum Tragen kommt? Verfällt der Ästhetizismus nicht geradezu geräuschlos seiner gemütlichen Verkitschung?

## Zu kühl gewordene Kirche?

● In Erinnerung geblieben ist mir eine Ansprache des hochverdienten Kardinals Julius Döpfner bei der Würzburger Synode in den frühen 70er-Jahren. Er sprach damals von der Talsohle, in der sich die Kirche befände. Er konstatierte eine tiefe Krise der Kirche – auf gefährlich niedrigem Stand. Im Rückblick erscheint uns heute dieser niedrige Talgrund von damals fast wie ein kirchliches »Maiensäss«, eine Alm auf Berg- bzw. Voralpenniveau.

Für dieses »Gefälle« innerhalb der Kirche und zwischen Kirchen und Gesellschaft gibt es natürlich viele Ursachen, die hier nicht analysiert werden können. Hat es aber vielleicht auch damit zu tun, dass eine gute Kultur des Priesterlichen vermisst wird? Aber dann wäre doch zu klären, was das Priesterliche sei und, gegebenenfalls, inwiefern es eine Dimension des Religiösen in sich birgt, die dann auch im Christentum Platz haben sollte.

Mancher Bildersturm war wohl nötig. Letztlich war es auch eine Form der Suche nach unmittelbarer Gottesnähe ohne die ablenkenden Zwischeninstanzen und störenden pastoralen Instrumentarien, die sakrale Distanz schafften. Aber diese notwendige Kur führte auch zu der schon angesprochenen funktionalen Versachlichung ehemals heiliger Symbole, Räume, Zeiten,

*»funktionale Versachlichung«*

Bücher und Geräte sowie geweihter Personen. Das Priesterliche hat durch Professionalisierung und Differenzierung der pastoralen Dienste und Ämter sein ursprünglich selbstverständlich das ganze kirchliche Leben vereinigendes Profil eingebüßt.

Ordination (Weihe) und Jurisdiktion fallen erneut auseinander. Die Spannung zwischen Ein-

heitsdienst und zunehmend geforderter Partizipation einer mitarbeitswilligen Basis führen zu innerkirchlichen Konflikten und zu einem Entscheidungsstau, so dass dadurch die Christenfreude nicht gerade gefördert wird. Vielmehr verbreiten sich Phantasie-Windstille und Resignation, die eher lähmen statt Christen-Mut zu entfachen.

Eine starke Rückbesinnung auf das Prophetische und Diakonische hat das Kultische z.T. abgewertet und die frühere sakrale Prägung vernachlässigt. Sehr viel Gewicht wird vor Ort zwar auf funktionale Kompetenz und kommunikative Mobilität gelegt wie z.B. durch Kommunikationskurse, Supervision, Management-Ausbildung, Evaluation, Kundenorientierung, Organi-

*»Kirche verliert die Erotik ihrer Sendung.«*

sationsberatung ... Aber kann sich darin die Antwort der Kirche erschöpfen, wenn den Menschen zusehends die Frage im Herzen brennt, wovon sich ihre Seele ernähren kann? Eine statisch wirkende und nur pragmatisch reagierende Kirche verliert die Erotik ihrer Sendung, weil sie die Nähe zum Leben mit seinen kreativen wie zerstörerischen Anteilen aus dem Auge verliert.

Wo geht es in unserem kirchlichen und theologischen Alltag um Gemeinschaft und versöhnende Kommunikation, um Transzendenz, Freiheit und Gewissen, soziale Verantwortung und Selbstentfaltung, demokratische Kultur, um Gerechtigkeit und (nicht nur) Frieden, um Lebenswerte und um eine Kultur der Dankbarkeit und der Freude, um Verantwortung, Mystik und Beten, Aszese der Entfaltung (statt der Ab-Tötung) und dergleichen mehr? Wo haben die Frage nach Gott, die Not mit der Gottesfrage, aber auch die Freude an Gott ihren Raum, ihre Ausdrucksformen und ihre Sprache? – In diesem Horizont sind nicht zuerst die Instrumentenfrage der Kirche und die notwendigen Strukturprobleme das erste und primär erschöpfende Thema, sondern die Erfahrungen der Menschen und die Frage nach Gott.

Ob hinter der diffus wirkenden Sehnsucht nach dem Priesterlichen nicht letztlich Enttäuschungen und Erwartungen in diesem Horizont inkognito ihr Wesen und Unwesen treiben?

## Pontifikale Erfahrungen der Gottesnähe?

● Beunruhigen muss schon die Frage, ob wir allzu viel Kraft in die Kirche und die Zukunftssicherung ihrer pastoralen Instrumente verlegt haben und darob fast etwas aus dem Auge verloren haben, dass es nicht zuerst um Kirche geht, sondern mit der Kirche um Gott und Mensch. Dafür suchen manche vielleicht vermittelnde Instanzen, Wege, neue Sprache und Symbole, Rituale, letztlich Menschen, die sich gleichsam als Brückenbauer zwischen Mensch und Gott erweisen und sich darin bewähren.

Im Lateinischen wird Priester mit Pontifex übersetzt; dies bedeutete ursprünglich Brückenbauer. Die Menschen wollen wohl oft Brückenbauer, ein Gegenüber, das Gottesnähe durchscheinen oder ahnen lässt, wo eventuell für mich

*»über die eigene Begrenztheit hinaus«*

etwas ausgerichtet wird, das ich mir selbst nicht aus eigener Macht zusprechen kann: Liebe, Annahme, Versöhnung, Verzeihen ... über die eigene Begrenztheit hinaus. Sie suchen so etwas wie den Priester als »transzendentalen Arzt« (Novalis). Es geht um den pontifikalen Dienst,

der göttliche und menschliche Sphäre in einem Menschen verdichtet, der durchlässt und freigibt, eben Hinweis ist für den weiteren Weg der eigenen Glaubensbiographie, der mitgeht, aber nicht aufhält und an sich bindet. Nach Menschen, die etwas von diesem göttlichen Funken ahnen lassen, ist gesucht.

Natürlich wird es sich dann in der Praxis erweisen, was echte Gottessuche war und wo Stellvertretungssucht und -anmaßung eine Rolle spielten. Das Priesterliche ist nicht definitorisch vor allen Missverständnissen zu schützen, sondern nur im Wagnis und mit sensibler innerer Aufmerksamkeit vor Missbrauch und Miss-Verständnissen zu retten. – Ob nun sakrale Formen die von Gott erwartete und letztlich geschenkte Geborgenheit retten, bleibt allemal fraglich.

Sakralität reduziert den christlichen Glauben auf religiöse Sonderbereiche, die vom alltäglichen Leben und der profanen Realität abgehoben werden durch heilige Zeiten, durch geheiligte Räume, durch geweihte Personen ... Letztlich bleiben Gott und Mensch, Religiosität und Profanität getrennt. Ob für die Sehnsucht nach dem Priesterlichen nicht der sakramentale Zugang ein tieferes Verständnis dafür weckt, dass Gott und Mensch, Glaube und Wirklichkeit, Glaubenssinn und Realitätssinn zusammengehören?

Die Welt und das Leben sind die Orte und pontifikalen Wege, die zur Verheißung werden, dass das konkrete menschliche Dasein letztlich von Gott besorgtes Dasein ist. Die Menschen dürfen ihre Wege, Abwege und Umwege in Hoffnung gehen. Dafür bedürfen sie der pontifikalen Wegbegleitung, die den Horizont dafür öffnet, dass jede Erfahrung und jede Begegnung und jedes sakramentale Geschehen zum Zeichen für die Nähe Gottes werden kann.

Die Suche danach verrät sich wohl hinter dem, was als neue Empfänglichkeit für das Religiöse empfunden wird. Wenn die Menschen den Himmel oder den Zugang zum Heiligen verschlossen meinen, dann sind sie auf sich zurückverwiesen. Sie bleiben bezüglich Lebenssinn und religiöser Suche erst recht auf sich selbst angewiesen. Auf die Dauer führt dies zur kostspieligen Langeweile und zur tückischen Verschlossenheit. Die ausweglose Verdichtung der Diesseitigkeit kann nach erlösendem und befreiendem »Brückenbau« rufen und zwar zu jener Welt, die uns letztlich Geheimnis bleibt.

[1] Neue Lust am Sakralen. Architekten und Theologen auf der Suche nach »heiligen Räumen«, in: Herder Korrespondenz 56 (12, 2002) 632-636.

## Gratulation

Am Montag, dem 28. April 2003, hat Pfarrer Bernhard Honsel (Ibbenbüren) das Verdienstkreuz am Bande des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland überreicht bekommen. Gewürdigt wird mit dieser Ordensverleihung das langjährige und vorbildliche, weit über die Region hinaus bekannt gewordene Engagement von Bernhard Honsel in Caritas und Pastoral.

Bernhard Honsel gehörte der Redaktion dieser Zeitschrift von 1976 bis 1994 an und hat durch sein aktives Mitwirken, das auch in zahlreichen Beiträgen aus seiner Hand seinen Niederschlag fand, zur Gestaltung des besonderen Profils von DIAKONIA beigetragen.

Die jetzige Redaktion gratuliert dem Ordensträger ganz herzlich und wünscht weiterhin alles Gute und Gottes Segen.

Forum I

# Hat Priesterliches im Christentum Platz?

## *Fünf theologische Stellungnahmen*

**Stellung und Deutung des Priesterlichen bzw. der Priester sind in christlicher Theologie umstritten. Die folgenden Statements von Theologen und Theologinnen zeigen die Unterschiedlichkeit der Zugänge wie auch das gemeinsame Anliegen, sich gerade in Verständnis und Gestaltung des Priestertums an Christus auszurichten.**

● »Hat das Priesterliche, das eine grundlegende Dimension des Religiösen zu sein scheint, im Christentum Platz? Und wenn ja, wie?« Diese Frage stellte DIAKONIA fünf Theologinnen und Theologen mit der Bitte um eine kurze, pointierte Stellungnahme. Zudem fand sich in den mitgeschickten Überlegungen der Redaktion die Frage: »Wie könnte eine gute Kultur des Priesterlichen im Christentum aussehen?«

Die Anworten auf diese Fragen kommen von Maria Jepsen, lutherische Bischöfin, Bernd Jochen Hilberath, römisch-katholischer Dogmatiker und Laie, Angela Berlis, alt-katholische Priesterin und feministische Theologin, Josef Freitag, römisch-katholischer Dogmatiker und Priester, sowie Adolf Holl, Publizist und ehemaliger römisch-katholischer Priester.

Maria Jepsen

### Einander Priester sein!

● Folgt man der Definition der Theologischen Realenzyklopädie, dann sind Priester »Religionsführer, die sich vornehmlich durch besondere Kraft (Charisma, Gnade ...) und ihre Mittleraufgabe zwischen Gottheit und Mensch als Kultvorsteher von der Masse der Anhänger unterscheiden« (TRE 27, S.379). Ihre herausgehobene Funktion haben sie durch Geburt oder Weihe. Aufgrund ihrer besonderen Nähe zur Gottheit, ihres ausgezeichneten Wissens von den göttlichen Dingen und ihres ausgesonderten Charakters verkörpern sie das Priesterliche. Im protestantischen Christentum wird diese Dimension nicht von begabten Einzelpersonen repräsentiert, sondern von der ganzen Gemeinde. Evangelische Christinnen und Christen sind demnach

einander Priesterinnen und Priester und vermitteln sich das Priesterliche gegenseitig.

Diese Auffassung geht zurück auf die neutestamentliche Umdeutung des Priesterbegriffs von Ex 19,6. Die Aufgaben des Priesters, nämlich Leitung des Gottesdienstes, Bereitung des Opfers und Auslegung des göttlichen Willens, übernehmen im Urchristentum die Gemeindeglieder selbst. Da man sich vom Jerusalemer Kult absetzen wollte, taucht der Priesterbegriff bei Paulus und in den anderen Briefen gar nicht auf. Eine christliche Rezeption des Priesterlichen findet sich im Hebräerbrief, der den Begriff konsequent auf Christus überträgt und alle priesterlichen Aufgaben in Christus erfüllt sieht: Christus ist der einzige Hohepriester, sein Opfer leistet Sühne für alle Menschen und eröffnet ein für alle Mal den Zugang zu Gott. Neben die Christozentrik des Hebräerbriefes tritt die Paränese des 1. Petrusbriefes, die in Kap. 2,5.9 die Gemeinde als heilige Priesterschaft bezeichnet und zusammen mit Off 1,6 (u.a. 5,10; 20,6) den lutherischen Begriff des allgemeinen Priestertums vorbereitet.

Luther hat die biblische Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen oder aller Getauften in den Mittelpunkt seiner Auffassung gestellt. Danach beschreibt der Begriff keine besondere

*»Alle Menschen haben in gleicher Weise Zugang zu Gott.«*

Weihe oder charakterliche Auszeichnung oder geistliche Vollmacht, nicht einmal etwas, was zum Christsein eines Einzelnen noch hinzu käme. Sondern das Priestersein bestimmt den Christen und die Christin im Blick auf seine bzw. ihre Beziehung zu Gott und auf die Beziehung zu den Menschen.

Der Begriff bedeutet erstens, dass alle Menschen in gleicher Weise Zugang zu Gott haben und keiner – auch kein Pastor und keine Pastorin – ein besonderes Wissen oder eine besondere Nähe zu Gott hat. Durch Taufe und Glaube ist jeder Christin und jedem Christen die Priesterwürde gegeben. Daher kann er/sie die Gemeinschaft mit Gott ohne Vermittlung suchen und sich im Gebet direkt an Gott wenden.

Der Begriff betont zweitens, dass alle Christinnen und Christen zum Priesterdienst am Nächsten beauftragt sind, d.h. Fürbitte zu halten, seelsorgerliche und diakonische Hilfe zu geben und »einander Priester zu sein« (Hans-Martin Barth).

Die evangelischen Geistlichen werden durch die Gemeinde berufen. Die Gemeinde delegiert ihre pastoralen Aufgaben an sie, damit Gottesdienst und Seelsorge in geordneter Weise stattfinden. Theologisch kommt im Pfarramt das »extra nos« des Glaubens zum Ausdruck: So wie

*»das ›extra nos‹ des Glaubens«*

sich niemand den Segen selber geben kann, so kann man sich auch Gottes Wort und Sakrament nicht selber zusprechen. Das Pfarramt grenzt daher das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht ein, sondern ist eine Form seiner Realisierung. In Luthers Worten: »Alle Christen sind Priester, aber nicht alle Pfarrer« (WA 31 I,211).

Wenn demnach Priesterwürde und Priesterdienst allen gemeinsam sind, kann die Dimension des Priesterlichen nur an Bedeutung gewinnen, indem sich die christliche Gemeinde als ganze auf diese Funktion besinnt. Dies heißt für mich konkret:

1. Zusammen mit den gewählten Pastorinnen und Pastoren sollten sich Christinnen und Christen um die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft der Gottesdienste bemühen. Wir sollten sie so feiern und gestalten, dass sie die Herzen und Sinne für Gott öffnen, damit seine Güte

in Wort und Sakrament erfahrbar wird und die Menschen in der Tiefe ihrer Seele von seinem Evangelium berührt und befreit werden. Der Gottesdienst als priesterliches Erbe birgt mit seinen alten und lebenssatten Ritualen einen reichen Schatz an Glaubensweisheit und Lebenshilfe, einen Schatz, den wir viel phantasievoller und fröhlicher bergen sollten.

2. Nicht nur in den Gemeinden, auch in den Familien sollten wir das Priesterliche neu entdecken: Im Abendgebet oder Tischgebet kann man den direkten Zugang zu Gott finden und der oft verschütteten religiösen Sehnsucht ein Stück weit begegnen. Es geht darum, dass wir neu lernen »fromm« zu sein, dass wir unser Leben mit Gott in Beziehung halten und es von seiner Zusage aus immer wieder neu empfangen und gestalten. Die Erinnerung daran, dass wir alle von Christus zum Priestersein berufen sind, kann sehr motivierend sein.

3. Was wir im Kleinen praktizieren, das hat Auswirkung im Großen. Jedes Gebet verändert, jede Fürbitte hat eine Wirkung. Sie weitet den Blick von der bzw. dem Einzelnen über Gott zum Nächsten, damit auch das Dritte möglich wird: einander Priesterinnen und Priester zu sein und in Nächstenliebe und Diakonie für die da zu sein und einzutreten, die unserer Hilfe bedürfen.

Bernd Jochen Hilberath

## Mit Gott in Verbindung bringen

● Der Vorschlag, auf das Wort »Priester« zu verzichten, kann nicht damit rechnen, als rechtgläubig aufgenommen zu werden. Was die einen als theologisch korrekt ansähen, käme anderen wie Ausverkauf vor. Freilich: Ist Theologie in der Lage, über das Priesterliche in der Kirche so zu sprechen, dass Bischöfe wie »einfache« Gläubige das verstehen und als für ihren Glauben förderlich einschätzen können?

In ihrer biblisch-dogmatischen Handreichung von 1969 zum »priesterlichen Amt« unterschieden die deutschen Bischöfe einen dreifachen Sprachgebrauch von »priesterlich«. Damit kann bezeichnet werden: (1) das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden; (2) das geistliche Amt (»in der ursprünglich weiten Bedeutung«). Für den »kultisch-sacerdotalen Bereich im engeren Sinn« steht (3) »priesterlich-sacerdotal«. Wenn wir berücksichtigen, dass daneben und vor allem (!) auch vom Hohenpriester Jesus Christus die Rede ist, wird die Aufgabe zur Unterscheidung der Geister noch dringender.

Seit dem 3. Jahrhundert werden Bischöfe als »Hohepriester« bezeichnet und beginnt das, was wir die Sacerdotalisierung des kirchlichen Amtes nennen. Damit ist ein Amtsverständnis gemeint, das ganz von der Liturgie und den kultischen Funktionen her entwickelt wird. Zugleich etabliert sich in der Kirche die Trennung von Klerus und Laien. Nicht selten wurde dadurch verdunkelt, dass es dem neutestamentlichen Zeugnis zufolge nur noch einen Mittler zwischen Gott und den Menschen gibt: Jesus Christus.

Priestersein heißt: sein Leben zugunsten des Lebens anderer hinzugeben. Was Menschen füreinander tun können (z.B. Pater Maximilian Kolbe – in der Nachfolge Jesu!), hat bei Jesus eine theologische, eine die Gottesbeziehung und das ewige Leben betreffende Dimension: In ihm opfert sich Gott selbst, damit menschliches Leben

eine endgültige Perspektive erhält. Dabei bringt Jesus nicht nur sein Leben als ein Opfer dar (englisch: sacrifice), er wird auch selbst zum Opfer (victim), was erst die ganze Dramatik der Menschenbeziehung Gottes und der Gottesbeziehung des Menschen anschaulich macht. Gott schenkt dem Menschen eine neue, bleibende Chance zum Leben – ein für alle Mal und bedingungslos. Nicht weil die Menschen ihn durch irgendwelche Opfer gnädig gestimmt hätten, nein – sie haben sich ja sogar an ihm ausgetobt

*»Seitdem braucht es keinen Mittler mehr.«*

und ihn zum Sündenbock machen wollen. Er hat sich freiwillig zu dem Bock gemacht, der die Sünden aus unserer Mitte herausschafft, der die Spirale der Schuldzuweisung durchbricht.

Seitdem braucht es keinen Mittler mehr. Er hat uns endgültig mit Gott in Verbindung gebracht.

Wenn »priesterlich« heißt: bei Gott dafür eintreten, dass dieser dem Menschen gnädig ist, dann kann es im neuen Bund zwischen Gott und den Menschen keinen weiteren Mittler geben. Es braucht ihn nicht. Was es braucht, ist die Verkündigung dieser einmaligen und endgültigen Versöhnungstat und ihre Bezeugung durch ein entsprechendes Leben. Was ist daran priesterlich?

Wenn evangelische Theologie vom »allgemeinen Priestertum« spricht, betont sie die Gottunmittelbarkeit eines jeden Christenmenschen. Dann kann es auch heißen, dass wir einander Priester seien. Auch katholische Theologie sagt, dass uns in jedem Menschen Christus begegnet und jeder Mitmensch etwas mit unserer Gotteserfahrung zu tun hat. Weil Gott in Jesus Christus und durch seinen heiligenden Geist die Menschenwelt angenommen hat, können Menschen einander mit Gott in Verbindung bringen. Das ist die analoge, das heißt: dem Dienst Jesu Christi entsprechende Verwendung von »priesterlich«. Unser Opfer ist das »Lobopfer«, die Danksagung für Gottes große Taten (1 Petr 2,9), und das Lebensopfer, der Einsatz füreinander.

Dass geweihte (ordinierte) Amtsträger wegen ihres Dienstes in einer herausgehobenen, öffentlich erkennbaren Weise dem entsprechen sollen, ist die (berechtigte) Erwartung der (Christen) Menschen. Das wäre aber nur ein gradmäßiger Unterschied zum gemeinsamen Priestertum. Davon soll sich das »Priestertum des Dienstes« jedoch »dem Wesen nach« unterscheiden. Diese Formulierung in Lumen gentium 10 ist missverständlich und suggeriert die zumindest hier unangebrachte Alternative von Wesen und Funktion. Das Wesen Jesu Christi war seine Funktion, sein Dasein für andere.

Entsprechend besteht der gesuchte Unterschied in einer wesentlich vom gemeinsamen Lob- und Lebensopfer verschiedenen Funktion: Der, den wir traditionellerweise Priester nennen,

*»einander mit Gott in Verbindung bringen«*

soll in der Gemeinde und dieser als ganzer gegenüber die Unableitbarkeit und Bedingungslosigkeit der Heilszuwendung Gottes verkünden und symbolisch repräsentieren.

Es ist nicht Aufgabe des »Priesters«, uns mit Gott in Verbindung zu bringen, damit wir heil werden (das tut allein Gott in Jesus Christus und seinem heilenden Geist). Es ist vielmehr seine Aufgabe, uns mit dem Wort und der sakramentalen Zuwendung Gottes in Verbindung zu bringen, zu bezeugen, dass wir uns definitiv auf Gott verlassen können, der sich in Christus und durch seinen Geist mit uns verbunden hat.

Angela Berlis

## Vermittler oder Geburtshelferin

● Bei der vierten Ökumenischen Frauensynode, die im vergangenen Februar in den Niederlanden stattfand, gab es einen Workshop zum Thema »Feministisch leiten«. Am Anfang des Workshops erläuterte die Leiterin verschiedene Aspekte von Leitung. Dabei griff sie zurück auf die überlieferten Bilder »Hirte«, »Priester«, »Lehrer«, »Prophet« und »Patriarch«.

Interessant fand ich, dass sie dabei vor allem vom Zusammenspiel der verschiedenen Aspekte ausging. Während der Hirte Geborgenheit und Sicherheit bietet, der Propet wachrüttelt, der Lehrer die eigene Geschichte mit der »großen« (biblischen) Geschichte verbindet und der Patriarch die Richtung bestimmt und als treibende innerliche Kraft lenkt, ist der Priester derjenige, der die Verbindung zwischen Gott und Mensch herzustellen hilft. Es ist die Aufgabe des Priesters, Menschen in Kontakt zu bringen mit ihrem tiefsten Existenzgrund. Die Funktion des Patriarchen beschrieb die Workshopleiterin als die treibende Kraft in einem selbst, die unsichtbar sei. Die anderen vier rufen bei ihrem Gegenüber jeweils verschiedene Reaktionen hervor: Ein Hirte ist geliebt, ein Lehrer wird respektiert, ein Prophet kann andere mitreißen, macht aber auch Angst und ruft Ärger hervor, der Priester strahlt Autorität aus.

Mit diesen, zugegeben etwas pauschalen, Einteilungen vor Augen bekamen wir Teilnehmerinnen nun den Auftrag, Menschen zu nennen, die wir selbst als inspirierende Leitungspersönlichkeiten wahrnehmen. Dabei sollten wir ihnen eine oder mehrere dieser Qualitäten zuordnen. Was folgte, war eine Aufzählung verschiedener mehr oder weniger bekannter Frauen und Männer aus Gesellschaft, Politik und Kirche, unter ihnen Nelson Mandela, Billy Graham, Chung Hyung Kyung und Catharina Halkes. Die Workshopleiterin erklärte uns, dass Frauen in den Kirchen bevorzugt auf bestimmte Aspekte festgelegt würden, in der (römisch-)katholischen Kirche vor allem auf ihre versorgende und begleitende Rolle als Hirtin, in den protestantischen Kirchen wegen der starken Betonung des »Wortes« zusätzlich auch auf die lehrende Funktion.

Ich fand den Workshop aus verschiedenen Gründen sehr interessant: Zum einen war es reizvoll, diese Funktionen (ausgenommen vielleicht die Prophetin) einmal nicht automatisch auf

*»Frau im Hirtenamt«*

Männer zu beziehen, sondern sich zum Beispiel eine Frau im Hirtenamt vorzustellen. Als Konsequenz dieser Einsicht formulierten wir als Workshop am Ende eine Empfehlung für die Frauensynode, darauf zu achten, dass alle Funktionen in der Kirche auch von Frauen wahrgenommen werden.

Eine weitere Beobachtung: Die Teilnehmerinnen an einer Frauensynode sind in unterschiedlichem Ausmaß kirchlich engagiert; manche haben innerlich bereits Abschied genommen von »der« Kirche, beteiligen sich jedoch noch in der religiösen Frauenbewegung. Doch haben sich alle ohne Murren mit den traditionellen Begriffen auseinandergesetzt, zu meinem Erstaunen wurde sogar der Begriff »Patriarch« ohne weiteres akzeptiert. Dies zeigt, dass solche Bilder Menschen von heute noch immer anzusprechen vermögen, selbst in einem ansonsten schon recht säkularisierten Kontext.

So spannend dieses Denkspiel auch war, so war es doch auch ernüchternd, festzustellen,

dass kaum jemand mit dem priesterlichen Aspekt identifiziert wurde.

Woran liegt das, fragte ich mich? Meine Antwort ist: In unserer Kultur und unserem Denken ist das Priesterliche klerikal und männlich besetzt. Auch mir, seit sechs Jahren selbst Priesterin in der alt-katholischen Kirche, fallen als erstes problematische Aspekte ein, wenn ich über das Priesterliche nachdenke. Ich erinnere mich an einen älteren, sehr verschlossen aussehenden Mann im Kollarhemd, den ich einmal auf dem Kölner Bahnhof stehen sah. Er hatte eine sehr klerikale Ausstrahlung. Dieses Bild ist mir seit meiner eigenen Seminarzeit (ich habe in Bonn studiert) beigeblieben. Über lange Jahre identifizierte ich das Tragen eines Kollars mit einem bestimmten Priesterbild, das mir nicht anstand. Erst vielfältige Kontakte mit anglikanischen Geistlichen beiderlei Geschlechts haben hier mein eingebranntes Bild korrigiert.

Klerikalismus braucht nicht unbedingt in schwarzer Gewandung aufzutreten. Während das Klerikale auf die Festigung und Überhöhung der eigenen Position oder Funktion angelegt ist, geht es beim Priesterlichen um Zugänglichkeit und darum, die eigene Funktion in den Dienst des oder der anderen zu stellen. Wo das Priesterliche mit dem Klerikalen gleich gesetzt wird, wird es davon überschattet und verliert seine Funktion. Das Priesterliche hat da seinen Platz, wo ein Mensch durch ein Gespräch oder durch

*»Beim Priesterlichen geht es um Zugänglichkeit.«*

bestimmte Rituale zur Begegnung mit dem kommt, was ihn oder sie selbst übersteigt und dabei zutiefst zu sich selbst und dem Göttlichen findet. Der Priester ist dabei nicht der Mittler, sondern eher Vermittler oder Geburtshelferin. Er/sie hilft dem anderen Menschen, Grenzen zu überschreiten oder die Welt aus einem anderen Blickwinkel zu sehen.

Erst im Laufe der Jahre habe ich gelernt, das Priesterliche auch in Frauen zu erkennen. Wenn einem nur Männer im Amt des Priesters begegnen, führt dies fast zwangsläufig dazu, dass man dies unbewusst als das Normale erfährt. Ich weiß noch, wie unwohl mir noch in den 80er-Jahren war, wenn jemand die weibliche Form »Priesterin« benutzte. Das Denken damals war noch so orientiert, dass jede/r unweigerlich sofort an heidnische Kulte dachte. Und das hatten wir als Christinnen und Christen ja gerade überwunden, wurde suggeriert. Inzwischen ist mir klar geworden, dass dies eine ideologische Falle ist.

Heute ist das Wort »Priesterin« Teil meines täglichen Wortschatzes. Es ist mehr, als dass ich mich einfach daran gewöhnt habe. Damit einher

*»in der Gegenwart Gottes wandeln«*

ging auch die Akzeptanz, dass in Frauen das Priesterliche aufscheint und Gestalt annehmen kann. Seit ich dies zu sehen gelernt habe, entdecke ich immer wieder Menschen in der Gegenwart und in der Vergangenheit, die das Priesterliche leben oder gelebt haben. Das Priesterliche scheint da auf, wo ein Mensch in der Gegenwart Gottes wandelt und andere dazu anregt, sich ebenfalls in diese Gegenwart zu begeben (oder sich ihrer bewusst zu werden). Ich will es nochmals wiederholen: Der Priester oder die Priesterin ist kein/e Mittler/in, sondern Vermittler/in und Geburtshelfer/in.

Dass es in der alt-katholischen Kirche seit einigen Jahren Priester und Priesterinnen gibt, hat bei mir dazu geführt, dass die Vorstellung vom priesterlichen Gottesvolk mehr Kontur gewinnen konnte. Denn alle sind wir dazu berufen, Gott einander zu vermitteln.

Menschen brauchen keine Mittlerpersonen, um zu Gott oder zu Christus zu kommen. Aber manchmal muss ihnen geholfen werden, auf den Weg zu kommen, um die Verbindung zum Göttlichen zu legen; manchmal muss es solche priesterlichen Menschen geben, die ihnen (in Wort

*»die Zusage Gottes«*

und Sakrament) erzählen und zeigen, dass die Zusage Gottes auch ihnen gilt. Dies ist nicht bevormundend oder paternalistisch gemeint, so als wisse der Priester, die Priesterin schon von vorneherein, wo es langgehe.

Der Kirchenvaters Johannes Chrysostomus spricht davon, dass der Priester Christus seinen Mund und seine Hand leiht. Oft werden solche Vergleiche nur auf die Feier der Eucharistie und das Handeln des Priesters »in persona Christi«bezogen. Aber das ist zu kurz gedacht. Das Priesterliche hat mit Nachfolge Christi zu tun, die das ganze Leben umfasst. In den letzten Jahren ist mir zunehmend wichtig geworden, dass Christus im Neuen Testament auch als »Sophia«, als Weisheit Gottes, gesehen wird.

Bei dem Workshop während der niederländischen Frauensynode war mir aufgefallen, dass kaum jemand mit dem priesterlichen Aspekt identifiziert wurde. Das mag seinen Grund nicht nur in dem vermännlichten und klerikalisierten Priesterbild haben, sondern auch darin, dass Frauen vermehrt einen direkten Zugang zum Göttlichen reklamieren, der keine Vermittlung braucht. Bei näherem Hinsehen fällt aber auch auf, dass bei mehreren Personen auf deren Affinität zum heiligen Geist verwiesen wurde. Vielleicht ist dies doch auch ein Hinweis auf einen

*»eine Leihgabe«*

wichtigen Aspekt im Priesterlichen: dass wir das Priesterliche immer nur als Gabe des Geistes empfangen können.

Bei der Weihe kommt dies im Gebet um den heiligen Geist zum Ausdruck. Das Priesterliche ist sozusagen eine Leihgabe an die, die sich in den Windhauch Gottes stellen. Ein priesterlicher Mensch lebt aus der Gegenwart der heiligen ruach, er/sie ist ein geistesgegenwärtiger Mensch.

Josef Freitag

## Thesen zum »Priesterlichen«

● 1. Im Christentum geht es nicht um Religion, Religiöses oder Gott im allgemeinen, sondern um den in der Zuwendung Jesu zu den Menschen »mitgeteilten«, erkannten und angenommenen Vater und Gott Jesu Christi. In ihm geht Gott zugleich auf als der, der Jesus zu seinem Volk gesandt hat, und ebenso wird dieser Jesus von Nazaret in seinem Tun, in seinen Worten (An-spruch) und in seinem Geschick, kurz: wird Jesus selbst in seiner Person als Messias, d.h. der von seinem Vater Gesandte, mit Gottes Geist Gesalbte erkannt und angenommen. Gott und Jesus Christus sind im christlichen Glauben, d.h. in der christlichen Prägung von »Religion«, miteinander und ineinander (in Gegenseitigkeit) verschränkt. Durch diese Verschränkung von Gott und diesem Menschen Jesus Christus, die für das Christentum konstitutiv ist, unterscheidet es sich von jeder anderen Religion. Anders gesagt: Durch diese Verschränkung spezifiziert und be-

stimmt der christliche Glaube sein Gottes- und Menschenverständnis, sein Welt- und Wirklichkeitsverständnis.

2. Daher bleibt im Christentum Gott wohl zugänglich wie auch in anderen Religionen, z.B. über die Natur (als deren Schöpfer), über Nachfragen und Nachdenken (philosophische Gotteserkenntnis, Sinnfrage), über das Verhältnis zum Nächsten (Liebe), aber adäquat, als er selbst, wie er ist, wird er wegen seiner Verschränkung mit Jesus Christus nur durch und in Jesus Christus zugänglich. Anders gesagt: Ohne Jesus Christus ist er nur der abstrakte, gar nicht der wirkliche, konkrete, personale Gott. Er kann

*»der wirkliche, konkrete, personale Gott«*

sich selbst gar nicht anders vermitteln und zugänglich machen als in Jesus Christus, weil er dann nicht sich selbst zugänglich machte. (Geschieht das, geschieht es immer im Heiligen Geist.)

3. Diese personale Vermittlung Gottes in Jesus Christus ist für den christlich bestimmten Gottesglauben schlechterdings unabdingbar und unhintergehbar. Deshalb muss die Vermittlung des Gottes Jesu Christi, d.h. das Christwerden (zum christlichen Glauben Kommen), aber auch alle weitere Gotteserfahrung oder Erfahrung des Gottes Jesu Christi wenigstens im Endeffekt und Grund – nicht im Anlass und am Anfang – sich auch auf Jesus Christus beziehen und durch ihn und in ihm zu Gott »vermittelt« sein, weil anders es nicht um den Gott Jesu Christi und der Christen geht.

4. Daher ist dieser Christusbezug im Gottesbezug und die Personalität der Vermittlung des Gottesbezuges aus theologischen, christologischen und anthropologischen Gründen (Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden, der Mensch ist Person) für den christlichen Gottesglauben unabdingbar. In diesem Gefüge von Gott, Christus und Mensch erschließt sich, was im christlichen Glauben Priester heißt (und erst vom Priester her etwa mögliches »Priesterliches«). Es erschließt sich nicht aus allgemei-

*»Gefüge von Gott, Christus und Mensch«*

nen religionsgeschichtlichen (oder funktionalen) Parallelen oder Entwicklungs»gesetzen« bzw. »-modellen«, sondern allein aus der Stellung und Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben.

5. Urwirklichkeit und Urbild alles »Priesterlichen«, welches in (oder aus) verschiedenen Religionen in Variationen und Abschattungen bekannt ist, ist die Person Jesu Christi, d.h. Jesus von Nazaret als der Sohn Gottes selbst, der Gott-Mensch. An ihm hat jeder Priester und alles »Priesterliche« (seit ihm) sein Maß, sein Kriterium und seine kritische Instanz. Ohne ihn (oder gar gegen ihn) ist nach christlichem Glauben nichts und niemand Priester; ohne (oder gar gegen) ihn wird alles »Priesterliche« (in welcher Variante oder Funktion auch immer) anmaßend, irreführend, ja ver-führerisch.

6. Tatsächlich verwendet das NT für die Dienste in und an der Gemeinde nicht sazerdotale, nicht kultisch bestimmte, sondern aus anderen, besonders öffentlich bekannten Aufgaben- und Dienstzusammenhängen vertraute Begriffe; die »Ausnahme« macht der Hebräerbrief, der Christi Bedeutung von seiner Überbietung und endgültigen Vollendung des Versöhnungshandelns des alttestamentlichen Hohenpriesters her beschreibt (Hebr 4,18-10,18), und schon Paulus dort, wo er den Gottesbezug seines Wirkens in kultischer Sprache artikuliert (z.B. Röm 15,16; 12,1; nach den meisten auch 3, 25).

7. Dieser eine und einzige Priester Jesus Christus, der Mittler des Neuen Bundes, der endgültigen Verbundenheit oder Gemeinschaft des Menschen und aller Menschen mit Gott, seinem Vater, erfüllt als Mittler dieses endgültigen Bundes in Personaleinheit nicht nur die Aufgabe des

*»der eine und einzige Priester Jesus Christus«*

Hohenpriesters (Versöhnung mit Gott), sondern auch die des Propheten (als Kurzhinweis nur Dt 18,18: »Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.«), der den Willen Gottes endgültig auslegt und zwar in seinem Wort und in seinem Geschick, kurz: in und durch seine Person, und die Rolle des Königs oder Hirten, des Davidssohnes, der Israel end-gültig sammelt und das eschatologische Volk Gottes aus allen Völkern zusammenführt, konstituiert und leitet. Das Priestersein Jesu Christi bedeutet so zum einen das spezifische Versöhnungs- oder Heiligungshandeln Jesu Christi, umfasst aber auch in weiterem Sinn sein Verkündigen und sein verbindend-verbindliches Sammeln, Einen und Leiten des einen und ganzen Volkes Gottes.

8. Weil und insofern diese Sendung Christi in der Christusgemeinschaft der Kirche weitergeht und ihr konkret übertragen ist, umfasst das Priestertum des Volkes Gottes und im Volk Got-

*»Einheit der drei Ämter Christi«*

tes den spezifischen Versöhnungs- und Heiligungsauftrag wie auch die Einheit und Ganzheit aller drei Ämter Christi, nämlich die Einheit in Gegenseitigkeit von Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungs-(Einigungs-)auftrag. Er ist in der Kirche von Christus (her) spezifisch und personal den Aposteln, ihren Nachfolgern und den von ihnen bestellten und unter Handauflegung und unter Gebet der Gemeinde »Ordinierten«, d.h. in ihre Aufgabe »Ein-gewiesenen«, übertragen. Von Christus her ist die Einheit des Amtes und die Verschiedenheit seiner kirchlichen, in den personalen Trägern ausdifferenzierten Vollmachten und Stufen (in der Einheit des apostolischen Kollegiums) gleichursprünglich. Die Ausdifferenzierung kann erst in der geschichtlichen Entwicklung zu Tage treten.

9. Immer ist und bleibt solches Priestertum, sei es der Kirche insgesamt, also aller Christen als Glieder der Kirche, das Priestertum aller Getauften, wie auch das Priestertum der ausdrücklich in ihren Dienst »Ein-gewiesenen«/Ordinierten Teilhabe am einen und einzigen Priestertum Christi und daher dessen Darstellung und »Repräsentierung«. Darin sind beide kirchlichen Grundgestalten des Priesterseins eins und unterschieden zugleich.

10. Wegen seines Ursprungs und daher seiner Teilhabe am Priestersein Christi ist alles Priestersein von seiner Person unablösbar und kann nur Personen zuteil werden. Erst als solche personale Wirklichkeit und Wirksamkeit wird und

*»Die Funktion wirkt nur personal.«*

wirkt der Priester auch funktional oder »priesterlich«. Wie in Christus ist die Funktion und das Funktionale von der Person nicht abzulösen, ohne Wirklichkeit und Wirksamkeit des Priesterlichen aufzuheben. Die Funktion wirkt nur personal. Das ist in der Wirklichkeit und Wirksamkeit Christi selbst begründet und ablesbar. Jede Isolierung und Funktionalisierung eines »Priesterlichen« leistet nur magischem oder esoterischem Denken Vorschub. Die Personalität

der Vermittlung muss erhalten bleiben, weil sie der Würde des »Vermittelnden« und der »Vermittelten« und der »Vermittlung« entspricht, nämlich der personalen (Bundes-)Gemeinschaft von Gott und Mensch in Jesus Christus. Bloß Funktionales ist theologisch, anthropologisch und christologisch ungenügend, abgesehen davon, dass es der Sehnsucht des Menschen nicht gerecht wird.

11. Jede Einschränkung oder Engführung auf Kult oder Liturgie verfälscht das Priestertum Jesu Christi (damit ebenso das allgemeine wie das besondere Priestertum). Die Verschränkung oder perichoretische Einheit mit Verkündigung/Zeugnis und (umfassender) Gemeinschaft muss erhalten werden und sichtbar bleiben.

12. Dann ist auch von vornherein (durch Personalität wie Verschränkung der drei Ämter) der Verdacht eines magischen Restes abgewehrt (wenn die sazerdotale Dimension nicht isoliert wird). Im personalen Tun der Priester wird nicht etwas oder jemand »beschworen«, sondern interpersonal im Namen Jesu angerufen und so die personale Freiheit des Adressaten angesprochen, zur Entscheidung und Geltung und so zur Wirkung gebracht.

13. So wenig wie Jesus Christus die Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott (seinem Vater) aufhebt, sondern erst wirklich ermöglicht und »vermittelt« (in seiner Person), so wenig hebt das Priestertum die Unmittelbarkeit der Glaubenden zu Gott auf, sondern ermöglicht und vermittelt

### »Unmittelbarkeit der Glaubenden zu Gott«

sie vielmehr und zwar auf Gottes eigene Weise im Sinne seiner Initiative. Das zeigen unübersehbar die Sakramente: Die Taufe stellt den Täufling in das je eigene Gottesverhältnis, indem sie »im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes« gespendet wird, also als Gottes unmittelbares Handeln. Thomas von Aquin beschreibt sie als »deputatio ad cultum«, als Befähigung zum Gottesdienst. In der Eucharistie empfängt der Gläubige Christus selbst, der Priester handelt »in persona Christi« (et Ecclesiae). In der Beichte wird Gottes Vergebung zugesprochen, usw. Der Priester vermittelt Gottunmittelbarkeit, weil Gott sich »vermittelt« hat in Jesus Christus und nur in dieser Vermittlung als er selbst zugänglich wird.

14. Nicht etwas »Priesterliches«, sondern der an Christus rückgebundene Priester »verhindert«, dass Gottunmittelbarkeit zu erreichen den »religiös Musikalischen«, den »Virtuosen«, den besonders Begabten oder Besseren vorbehalten bleibt, sondern von Gott her jedem geschenkt wird, der sich auf Gottes eigene »Vermittlung« einlässt. Der Priester als Person steht dafür, dass es nicht Gott gegenüber »Eliten« gibt, sondern ihm alle gleich unmittelbar werden, was eine unterschiedliche Intensität und Ausgestaltung der Begegnung nicht aufheben muss. Jede

### »religiöses Leistungsdenken«

Ablösung eines funktional Priesterlichen ohne konstitutive Rückbindung an die Vermittlung Jesu Christi, d.h. ohne Ordination, führt nur wieder in religiöses Leistungsdenken seitens der Glaubenden (es gebe religiös Begabtere oder Bessere), wirft die Glaubenden einzeln auf sich zurück (statt sie hineinzunehmen in den »Leib« Christi und dessen Gottesverhältnis) und endet im besten Fall in Sondergruppen und Esoterik.

15. Eine Kultur des Priesterlichen ist für mich ein seltsamer Gedanke... Das vermutlich Gemeinte, das ich um klerikaler Missverständnisse willen nie so nennen würde, kann ich mir nur als Christusverbundenheit, Christusentsprechung, Christusförmigkeit, kurz: als Christwer-

den vorstellen (für beide Grundgestalten des Priesterseins).

16. Priester und Macht: Wo Menschen miteinander zu tun bekommen, wo sie gar eine Gemeinschaft bilden (wollen), ist gegenseitige Beeinflussung, also Macht, unvermeidbar und unumgänglich. Es gibt kein Miteinander von Menschen ohne Macht, ohne personale und ohne strukturbedingte Macht. Auch Totaldemokratisierung hebt Macht nicht auf. Man kann nur kritisch fragen und darauf achten: Welche Macht wird ausgeübt, wie und von wem? Die Macht der Priester oder der Kirche ist im Kern keine andere Macht als die Macht Jesu Christi. Alle Ausprägungen kirchlicher Macht sind davon abgeleitet und daher von dorther auch kritisierbar. Solche Kritik ist heute in unseren Breiten öffentlich überall möglich. Sie ist überdies leicht(er) geworden, weil die Kirche keinen Monopolanspruch auf Gottesvermittlung mehr erhebt und verteidigt, sondern sich als Dienstunternehmen in der Jesusinitiative Gottes versteht und von daher nicht stärker ängstigen und sanktionieren kann als Jesus selbst. Als drittes liefert die Kirche und jeder Priester durch ihren/seinen konstitutiven Christusbezug den Maßstab der Kritik gleich mit.

Der Machtfrage kann der Mensch nicht ausweichen. Seit Christus und angesichts seines Geschicks und seiner Folgegeschichte stellt sich die Machtfrage in christusgeschärfter Form. Doch hat Christus selbst auf seinen An-spruch und seine Vollmacht, die er von der des Kaisers

*»Der Machtfrage kann der Mensch nicht ausweichen.«*

unterschied, nicht verzichtet, sondern vorgezogen, die Reaktionen der Menschen darauf am eigenen Leibe auszuleiden – um dieser Menschen willen. Seit Paulus weiß die Kirche, wissen die Priester und wissen die Gläubigen, dass sie den Schatz nur in sehr irdischen Gefäßen bewahren, weitergeben und servieren können. Aber sollten sie deswegen darauf zugunsten von etwas »Priesterlichem« verzichten?

## Adolf Holl
## Im Verschwinden begriffen

● Um (nicht nur von mir) oftmals Gesagtes zu wiederholen: Das Priesterliche gehört, biblisch gesprochen, zum Goldenen Kalb Aarons, das von Moses abgelehnt wird und auch von den Propheten, in deren Tradition wiederum der historische Jesus steht, mit seiner Kritik am Tempelbetrieb und am hiereús, der das Opferwesen verwaltet. Dass Jesus von Nazaret nicht im Sinn hatte, eine Priesterkirche zu stiften, ist bibelwissenschaftlicher Konsens.

Ebenso unbestreitbar ist die Tatsache, dass bereits um 75 n. Chr. herum (mit dem 1. Klemensbrief) Jesus als Hoher Priester und Bischof apostrophiert wird, mit Einschärfung des Respekts seitens der christlichen Gemeinden gegenüber ihren Vorstehern. Dieses ordnungstheologische Konstrukt blieb in der Catholica siegreich, bis zu Luther, und der christliche Kult übernahm die Priesterdienstlichkeit sozusagen direkt vom alten Ägypten, ohne blutige Opfer immerhin.

Weiters ist festzustellen, dass (in religionswissenschaftlicher Sicht) Priesterdienst und Königsgewalt rund um den Globus ein Dual von Tempel und Palast, Thron und Altar installierten, seit ca. 8000 v. Chr., das politisch und kulturell

den Gang der Dinge bestimmte, innerhalb und außerhalb des Christentums. Mit der Enthauptung Karls I. von England (1649) begann das

### »Relikt aus archaischen Zeiten«

Endspiel der sakralen Mächte, mit den entsprechenden Konsequenzen für die Geltung des Priesterlichen im christlichen Bereich, sodass die Ordnung des Melchisedech heute nur noch in der Orthodoxie, unter den christlichen Orientalen und in der römisch-katholischen Kirche einigermaßen intakt geblieben ist. Damit wird das hochpriesterliche Papsttum Roms tendenziell zum Relikt aus archaischen Zeiten – aureatisiert zwar, aber ohne kenntlichen Bezug zu den heutigen Lebenswelten in säkularisierten Gesellschaften.

Eindeutig ist diese Situation keineswegs. Als ich vor mehr als dreißig Jahren entdecken musste, dass ich gegen den Willen des Nazareners Priester geworden war, bekam ich nicht nur ein Problem mit der so genannten Amtskirche. Mir wurde auch zunehmend klar, dass der jesuanische Affekt gegen Weihrauch, Bilderdienst und Prozessionswesen so ziemlich alles vom Tisch wischt, was wir Kultur nennen. Arnold Schönberg hat das erkannt, als er in seiner Oper »Moses und Aron« (Uraufführung Zürich 1957) den Moses lediglich auf einem Ton singen ließ, während Aaron Orchester auf seiner Seite hat.

### »gegen den Willen des Nazareners Priester geworden«

Das biblische Arrangement, das Moses und Aaron zu strukturell verfeindeten Brüdern macht, konnte und wollte Schönberg nicht pazifieren. Seine Oper blieb unvollendet.

Auch die »Reform« der Missarum Solemnia durch das Zweite Vatikanische Konzil, inklusive der Verabschiedung des Lateinischen und der Installierung des Volksaltars, stellte sich im Nachhinein nicht nur als resolute Putzaktion, sondern auch als kulturelle Schnödigkeit heraus (»Concilium«, Februar 1980). Der katholische Priester alten Zuschnitts verwandelte sich phänomenologisch in einen (eher gemütlichen) Moderator, der nicht aus Ägypten kommt, sondern aus dem Fernsehen. Wenn dann Frauen sagen, das können wir auch, ist ihnen kulturgeschichtlich nicht zu widersprechen. Dass Kardinal Schönborn sein erzbischöfliches Priesterseminar kürzlich zusperren musste, illustriert diesen Sachverhalt.

Dazu kommt, dass der einzige heute weltweit wahrnehmbare christliche Vitalisierungsschub, mit Zuwächsen in dreistelliger Millionenhöhe, charismatisch-pfingstlerisch und nicht kodiert ist. Die katholischen Movimenti, wie auch immer von päpstlicher Seite gefördert und

### »ein Plätzchen auf dem Berg Athos«

der altpriesterlichen Tradition verpflichtet, wirken dagegen epigonal und nostalgisch, auch wenn sie gelegentlich einen Massen-Event auf die Beine stellen, mit dem Pontifex Maximus als bejubeltem Ehrengast. Die Gebrechlichkeit des gegenwärtigen Papstes hat, zumindest in meinen Augen, eine starke Signalwirkung. Das Priesterliche ist im Verschwinden begriffen. Ob es fürderhin noch ein Plätzchen im Christentum besetzt halten darf, gar soll, und in welcher Art und Weise, wird sich möglicherweise in hundert Jahren auf dem Berg Athos feststellen lassen. Wenn es dann noch einen Mönchspriester geben sollte, der die Liturgie aus der Zeit Basilius des Großen zelebrieren kann, bliebe ein kulturelles Erbe erster Güte halbwegs gesichert. Frauen ist der Zutritt auf den Berg Athos allerdings nicht gestattet.

Karl-Heinz Ohlig

# Priester und Priestertum in der Religionsgeschichte

**Priestertum ist mitnichten eine Konstante der Religionsgeschichte. Gerade in den Weltreligionen zeigen sich auch priesterlose Ansätze. Sie können als erste Schritte in eine universal-religiöse Epoche gedeutet werden, in der die Verbindung zum Göttlichen nicht mehr an Priester delegiert wird.**

● Der Begriff Priester stammt aus der Christentumsgeschichte. Dort hat er im Lauf der Zeit eine Bedeutung angenommen, die seiner sprachlichen Herkunft widerspricht. In einer Reihe moderner europäischer Sprachen leitet sich das Wort Priester etymologisch von dem griechischen Begriff presby´teros (Komparativ: »Älterer«, meist übersetzt: »Ältester«) ab, so im Deutschen, im Französischen (prêtre), Englischen (priest) oder im Italienischen (presbiterato = Priestertum). Die frühen christlichen Gemeinden kannten noch kein Amt der Gemeindeleitung, ebenso wenig auch wichtige späte Schriften des Neuen Testaments, wie das um 80 n. Chr. geschriebene »bruderschaftliche« Matthäus- oder das vor 100 verfasste Johannesevangelium.

In einigen anderen Spätschriften aber werden »Älteste der Gemeinde« als Gemeindeleiter benannt[1], gleichbedeutend mit dem aus der hellenistischen Stadtverwaltung übernommenen Begriff epískopos (»Aufseher«).[2] In den Gemeinden, in deren Kontext diese Schriften entstanden sind, hatte sich offensichtlich ein Leitungsamt ausgebildet, für dessen konkrete Gestaltung man sich an den Strukturen der jüdischen Synagogengemeinden orientierte, die von »Ältesten« geleitet wurden. Dieses kollegiale Leitungsamt, aus dem sich erst in nachneutestamentlicher Zeit der »monarchische Episkopat«, ein Vorrang des Episkopos (Bischofs) innerhalb – bald oberhalb – des Kollegiums, entwickelte, wurde zunächst durchaus profan verstanden, gewann aber im Lauf der altkirchlichen Geschichte, schon seit dem zweiten Jahrhundert, eine zunehmend sakrale Bedeutung, weil kultische Vorstellungen aus dem Alten Testament und aus hellenistischen Religionen mit ihm verbunden wurden.

Diese Entwicklung wurde endgültig etabliert durch die rechtliche Gleichstellung des kirchlichen Amtes mit dem »heidnischen« Priestertum im Gefolge der »Konstantinischen Wende«. Aufgrund dieser Begriffsgeschichte wird seitdem in der Kirche presbyter im Sinne des griechischen hiereús (heiliger oder mit Heiligem befasster Mann) oder des lateinischen sacerdos (ein mit Heiligem beschäftigter oder Heiliges ver-

richtender Mann) aufgefasst. So hat der Begriff »Priester« – gegen seine sprachliche und geschichtliche Herkunft – im Lauf der Zeit eine sakrale Bedeutung gewonnen; heute bezeichnet er in vielen christlichen Konfessionen, so z.B. in den katholischen, orthodoxen oder anglikanischen Kirchen, die wichtigste Stufe des kirchlichen Amtes (zwischen Diakon und Bischof) oder auch das gesamte Amt; von daher wurde er in der Religionswissenschaft zum terminus technicus für Kultfunktionäre in der gesamten Religionsgeschichte.

Religionswissenschaftlich bezeichnet »Priester« eine (kultisch) heilige Gestalt und einen Mittler zwischen der Gemeinschaft, die er vertritt, und der Welt des Numinosen bzw. zu Göttern oder Gott. Die vermittelnde Funktion wird vor allem im Kult ausgeübt, kann sich aber auch im Orakelwesen oder in ekstatischen Praktiken vollziehen.

## Kult und Inspiration[3]

● Das Priestertum hat sich geschichtlich aus zwei Wurzeln entwickelt: In der Hauptlinie ist es als beruflich spezialisierte Weiterführung der ursprünglichen Kultausübung durch jeden Mann oder jede Frau (des Jägers oder der Sammlerin im Paläo- und Mesolithikum) bzw. des Familienoberhauptes anzusehen; deren Funktion lebt oft im häuslichen Kult in vielen späteren, entwickelteren Religionen noch weiter. Mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung ging die kultische Kompetenz auf die jeweiligen Leiter der größeren sozialen Einheiten über: Sippenführer oder Könige waren zugleich Priester für ihre Gemeinschaften.

In den meisten Hochkulturen war der König zugleich oberster Priester (Sakralkönigtum), in dessen Namen eine oft zahlreiche Priesterschaft am Hof (Hofpriester) und auch in den anderen Heiligtümern des Landes den alltäglichen Kult vollzog. Diese Bindung an die Herrscher führte oft zu Spannungen, wenn das Priestertum mehr gesellschaftliche Macht und Selbständigkeit gewinnen konnte. In vielen Kulturen aber konnte sich das Priestertum auch von seiner Bindung an das Königtum lösen und wurde eine selbständige Größe, so z.B. schon das jüdische Priestertum der exilischen und nachexilischen Zeit, das nicht mehr an das davidische Königtum gebunden war.

Eine zweite Wurzel ist in den noch in die prähistorische Zeit zurückreichenden »inspirierten« Gestalten zu sehen, die aufgrund spezifischer Begabung eine besondere Affinität zum Numinosen besaßen: Zauberer und Medizinmänner beeinflussten durch rituelle Praktiken

*»eine besondere Affinität zum Numinosen«*

Wetter und Gesundheit; sie wurden in dieser Hinsicht zu »Mittlern von Heil«. Oft bedienten sie sich der Ekstase oder Trance, die aber auch eigene Gestaltformen hervorbrachte (z.B. »Propheten«, Schamanen usf.).

Ekstatiker konnten gelegentlich unvermittelt in einen Zustand verfallen, in dem sie sich vom Numinosen, einem Geist oder einer Gottheit überwältigt und inspiriert fühlten. Meist aber benutzten sie bestimmte Techniken, durch die eine Ekstase herbeigeführt wurde: Rhythmische Bewegungen oder Tänze, oft zu Trommeln oder Gesängen, Rauschgetränke, heiße Dämpfe (Delphi) u.ä. führten – gelegentlich auch nach körperlicher Vorbereitung (fasten, dürsten) – dazu, dass sie und ihre Zuhörer meinten, ein Geist oder Gott spreche aus ihnen.

Beide, der Ekstatiker und der Kultpriester (»Ritualtechniker«) unterscheiden sich deutlich: »Der eine handelt aus reiner, oft augenblicksbe-

zogener Intuition, der andere aus dem ›Können‹ und ›Wissen‹ einer angelernten und rational-bewusst angewandten Praxis.«[4] Wenn auch die kultische Linie das Priestertum stärker prägte, findet sich in ihm auch ein Weiterleben der ekstatischen Tradition.

## Gesellschaftliche Differenzierung[5]

● Über längste Zeiten der Religionsgeschichte gab es kein Priestertum. Der Kontakt mit dem Numinosen ereignete sich, wenn sich Jäger und Sammler, einzeln oder in ihrer Gruppe, an Hand einer positiven oder negativen Erfahrung mit übermenschlichen »Mächten« konfrontiert sahen (»Augenblickserfahrungen«); bald aber wurden in den kleinen Clans bestimmte Phänomene – Orte, Zeiten, Lebenszäsuren (die in den »rites de passage« bewältigt wurden) – zu einer sozial vermittelten religiösen Welt zusammengefügt, mit der man nur mittels eines rituellen Regelsystems umgehen konnte; dies geschah aber ohne Priester.

Priestertum als eigener Berufsstand lässt sich erst in höher entwickelten Gesellschafts- und Religionsformen (in einigen Kulturen schon seit dem Neolithikum, überall in den frühen Hochkulturen ab 3000 v. Chr.) nachweisen, die aufgrund immer komplexer werdender gesellschaftlicher, theologischer und kultischer Anforderungen die Entstehung eines Spezialistentums für den Umgang mit dem Göttlichen notwendig machten. Hierfür war bestimmend, dass jetzt die meisten Menschen sesshaft wurden, Ackerbau und Viehzucht betrieben und in Dörfern und Städten lebten. Weil nicht mehr alle mit der Nahrungsbeschaffung befasst waren, konnten sich verschiedene Handwerke sowie eine gesellschaftliche Differenzierung entwickeln. Auch für die wachsenden Kultbedürfnisse wurde jetzt eine institutionelle Spezialisierung im Priestertum geschaffen.

Der »Sitz im Leben« für die Ausbildung eines Priestertums ist also die sich seit dem Neolithikum ausbildende gesellschaftliche Differenzierung und zugleich die zunehmende Komplizierung der religiösen Vorstellungswelt. Historische wie sachliche Basis des Priestertums ist die ursprüngliche rituelle (»priesterliche«) Kompetenz jedes Menschen und besonders der Gemeinschaften, die später von »Spezialisten« übernommen wurde.

Priester sind dann die Kenner der heiligen Riten, die nur sie richtig vollziehen können, und auch der zahlreichen Mythen, die sich um Gottheiten ranken, ihre Funktionen umschreiben so-

*»Kenntnis der tieferen Zusammenhänge von Gott und Welt«*

wie die Sinndeutung für Welt und Mensch bieten. Sie besitzen somit »heiliges Wissen«, das primär die sakralen und rituellen Erfordernisse betrifft, oft aber auch ausgeweitet wird auf die Kenntnis der tieferen Zusammenhänge von Gott und Welt, so z.B. die Brahmanen in der späten vedischen Zeit oder der Klerus im christlichen Mittelalter oder – in traditioneller katholischer Auffassung – z.T. bis heute.

Zahlenmäßig dominierend sind in der Religionsgeschichte männliche Priester; viele Religionen kennen auch Priesterinnen, die meist, aber nicht immer, weiblichen Gottheiten zugeordnet waren und teilweise hohes Ansehen genossen. Der Zugang zum Priestertum ist unterschiedlich geregelt. Er kann auf Eigeninitiative und einer folgenden faktischen Anerkennung oder auf einer Auswahl (»Berufung«) beruhen, bei schon differenzierteren Hierarchien durch

Aufstieg aus den unteren Hilfsdiensten; in vielen Religionen ist das Priestertum erblich.

## Die priesterlichen Funktionen

● Die meisten Formen priesterlichen Handelns bildeten sich schon früh aus und sind in den wesentlichen Aspekten in allen Religionen vergleichbar. Der wichtigste Bereich ist der Opferkult, bei dem Pflanzen, z.B. Ernteerträge, oder Tiere dargebracht wurden. Manche Opfer, z.B. Erstlingsopfer, konnten aber auch oft noch lange von Nichtpriestern vollzogen werden. Weit in die Vorgeschichte zurück weisen die Menschenopfer – oft auch in Zusammenhang mit Bestattungen –, die im Zuge der Höherentwicklung von Kulturen durch Ersatzopfer, z.B. Tonstatuetten (so z.B. in China oder Ägypten), oder auch »theoretisch« überwunden wurden (ein legendarisches Beispiel hierfür ist die Verhinderung des Isaakopfers durch Jahwe in Gen 22,1-14).

Daneben ist das Sprechen oder Singen von Gebeten eine wichtige Form des Kultes, die meist auch die Darbringung von Opfern begleitete. In der Religionsgeschichte sind zahlreiche Gebete auch schriftlich überliefert; sie bezeugen unterschiedlichste Vorstellungen, von magisch-primitiven und ethisch archaischen Texten bis hin zu theologisch und ethisch differenzierten Gebeten. Hierbei konnten diese frei formuliert oder – meist – in überliefertem Formelgut vorgetragen werden; Litaneien scheinen schon früh eine Rolle gespielt zu haben. Über Gebete hinaus werden oft auch Mythen rezitiert über das Handeln der Götter, die Schöpfung und Erhaltung der Welt sowie die eschatologischen Perspektiven auf der Basis vorgegebener, autoritativer Erzählungen.

Daneben spielen auch Dramatisierungen von Mythen eine Rolle, z.B. der Hieros Gamos (die rituelle »heilige Hochzeit«) zu Beginn der Zeit der Aussaat in den frühen altorientalischen Hochreligionen, Nachvollzug der Schöpfungsmythen oder von Mythen, die mit der Vereinigung mit der Gottheit zu tun haben, wie z.B. in den antiken Mysterienkulten. Des Weiteren sind Priester für Segnungen von Menschen, Tieren, Feldern und Pflanzen, auch von Häusern, Stadtmauern usf. und für das Hüten von heiligen Orten oder Tempeln zuständig.

Priester kennen und bewahren also die wichtigsten Mythen und ihre schriftlichen Fassungen, geben ihr Wissen weiter und interpretieren das Glaubensgut. Hierbei lassen sich meist traditionelle Haltungen beobachten: Ritus ist auf

*»Nachvollzug der Schöpfungsmythen«*

Wiederholung angelegt. Dennoch bilden sie oft lebendige Traditionen aus, die neue geistes- oder religionsgeschichtliche Umbrüche aufgreifen, und entwickeln das Glaubensgut weiter, gelegentlich auf einem beeindruckenden Niveau, wie etwa die theologischen Texte der priesterschriftlichen Quelle des Alten Testaments (vgl. Gen 1) zeigen. Oft aber werden daneben, so auch in den alttestamentlichen priesterlichen Reinheitsgeboten, altertümliche Ritualgesetze weiterhin in den Mittelpunkt gestellt.

Schon früh bildeten sich Priesterhierarchien. Diese ergaben sich zum einen aus dem unterschiedlichen Rang der einem Priester oder einer Priesterin zugeordneten Gottheit innerhalb des Pantheons, dann aber auch durch die bald erfolgte Ausweitung der kultischen Handlungen zu großen und langdauernden, bisweilen gigantischen Feiern. So wurden Hilfsdienste, z.B. beim Schlachten von Tieren, das nicht selten untergeordneten Rängen überlassen wurde, erforderlich; Sängerinnen und Sänger, Tänzerinnen und Tän-

zer sowie eine Fülle weiterer Kultfunktionäre begleiteten den Kult, vor allem an den Königshöfen oder an Haupttempeln, die oft eine sehr große Zahl von Angestellten hatten. Allein am Reichstempel Karnak in Ägypten waren im 12. Jahrhundert v. Chr. 80.000 Menschen für die Kultfeiern angestellt; so viele werden es ansonsten selten gewesen sein, aber auch in anderen Kul-

*»Früh bildeten sich Priesterhierarchien.«*

turen und Epochen beschäftigten die zentralen Heiligtümer große Zahlen von Kultbediensteten, die in straffe Hierarchien gegliedert waren.

In der Religionsgeschichte findet sich nicht selten ein Priestertum, das nur zeitweise oder auch nebenamtlich ausgeübt wurde. Immer aber lässt sich, entsprechend den damaligen stabilen gesellschaftlichen Strukturen, die Tendenz erkennen, das Priestertum als eine lebenslange Aufgabe wahrzunehmen.

Oft nehmen Priester noch weitere Aufgaben wahr. In den meisten Religionen sind, neben den »offiziellen« Kulten, auch noch magische Auffassungen, ein primitiver Geisterglauben usf. verbreitet. Hier können Priester auch die daraus resultierenden Bedürfnisse erfüllen: Bei bestimmten Gelegenheiten wenden sie magische Sprüche oder Praktiken an, wehren böse Geister ab, vertreiben sie (vgl. die Exorzismen

*»auch zeitweise oder nebenamtlich, aber lebenslang«*

bis heute) oder wahrsagen, indem sie bestimmte Vorzeichen oder sonstige Phänomene deuten. Wenn das gesellschaftliche Ansehen der Priester wuchs, konnten sie auch in Rechtsstreitigkeiten als Richter oder in der Politik als Berater, Hofpriester auch zur Verwaltung herangezogen werden.

## Tabus und Privilegien

● In der Begegnung mit dem Heiligen bildete sich schon in den frühesten Phasen der Religionsgeschichte eine Fülle von Tabus aus, deren Einhaltung die wichtigste religiöse Pflicht war (vgl. in der altrömischen Religion religio als Einhaltung der Ritualregeln und Tabus). Sie sollten das Heilige vor Profanierung und Gefährdung schützen. So ist es nicht verwunderlich, dass hiervon in besonderer Weise die Priester und Priesterinnen betroffen sind. Dabei sind sie die Einzigen, die einen Zugang zum Sakralbereich haben – noch lange wurde auch im Christentum der heiligste Bereich von einer Ikonostase oder einem Lettner abgeschirmt, von anderen sakralen Verboten noch ganz abgesehen.

Als Vermittler eignet dem Priester eine numinose Potenz oder »Kraft«; hierauf beruht seine gesellschaftlich akzeptierte Eignung und sie ist notwendig für den Umgang mit dem Göttlichen. Diese »Kraft« verlangt von ihm das Einhalten besonderer Tabu-Regeln: Priester müssen oft, bei

*»Dem Priester eignet eine numinose Potenz.«*

den kultischen Handlungen oder auch im Alltag, eine besondere Amtstracht tragen, von Körperbemalung, rituellem Federschmuck über sonstige sakrale Kopfbedeckungen bis zur kompletten Bekleidung.

Ihre sakralen Funktionen verlangen von ihnen das Einhalten bestimmter Tabus, durch die ihre numinose Potenz gesteigert wird. Die Religionsgeschichte kennt eine Fülle solcher Regelungen: sehr häufig sind Nahrungstabus, in denen generell im Zusammenhang mit Kulthandlungen ein Fasten oder auch die Vermeidung bestimmter Speisen gefordert wird. Darüber hinaus können Reinigungsrituale, Kasteiungen und

– vor allem – Sexualtabus verlangt sein. Oft findet sich die Forderung nach ritueller Reinheit, also nach geschlechtlicher Enthaltsamkeit im Zusammenhang mit Kultfeiern; seltener gibt es eine von Priesterinnen (z.B. den römischen Vestalinnen) oder Priestern (z.B. in der katholischen Kirche seit dem 12. Jahrhundert) geforderte völlige Enthaltsamkeit bzw. Ehelosigkeit. Diese Tabus konnten einerseits das Ansehen der Priester steigern, aber auch zu ihrem weitreichenden Rückzug aus dem profanen Leben führen, so dass eine priesterliche Kastenbildung begünstigt wurde.

Auch für die Gesellschaft sind Priester durch Tabus geschützt, die ihnen oft eine hohe Stellung und zahlreiche Privilegien einbringen; letztere können aber auch zu einer Inflationierung von Priestertümern und dann in der Folge zu gesellschaftlicher Missachtung führen. Die Amtsübernahme wird durch »Weihen« eingeleitet; die hierbei zu beobachtende Buntheit der rituellen Ausgestaltung, der Gebete und Zeremonien soll aber immer symbolisch verdeutlichen, dass der Priester von jetzt an eine numinose »Kraft« besitzt, aus der profanen in eine sakrale Welt eintritt und zur Gottheit hin vermitteln kann.

## Von den Hoch- zu den Weltreligionen

Das Priestertum kennt, nach den rudimentären Anfängen im Neolithikum, die reichhaltigste Entfaltung in den frühen Hochreligionen, in denen sich meist Priesterhierarchien und -kasten sowie eine Fülle von Hilfsfunktionen (Sänger, Tänzer usf.) ausbildeten.

Opferkult, Riten und Macht der Priester konnten in späten Phasen einer Hochreligion derart in den Vordergrund treten und bestimmend werden, dass sich Gegenbewegungen bildeten. Diese reichen von einer radikalen Kultkritik – Gott will Gerechtigkeit, nicht Opfer (Amos 5,11-15; 21-25: »Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie ... ich habe kein Gefallen an euren Gaben«, Amos 5,21a.22b) – bis zu einer grundsätzlichen Überwindung von Opferkult und Priestertum mit der Ausbildung universaler religiöser Konzepte.

Der Überdruss an der ausufernden Religionspraxis sowie an Priestern, Ekstatikern, Mantikern führte im Hellenismus dazu, dass philosophische Schulen, wenigstens für Gebildete, an

*»Emanzipation von Kult und Priestertum ...«*

ihre Stellen traten und eine (unkultische) religiöse Sinngebung boten. Weil aber keine grundsätzliche Trennung von der Volksreligion vollzogen wurde, wurden sie später wieder von Opferkult, Theurgie und Priestertum überwuchert.

Ähnlich verlief die vedische Religionsgeschichte. Die bis auf die Spitze getriebene Betonung des Opfers und der Macht der Brahmanen wurde in der letzten Literaturgattung der Veden, in den Upanishaden, durch einen Heilsweg, der sich – ohne Priester – spirituell zwischen dem Einzelnen und dem unpersönlichen Allgott vollzog, innerlich entmächtigt. Wegen der fehlenden grundsätzlichen Distanzierung des neuen universalen Konzepts von der »priesterlichen« (vedischen) Vergangenheit konnten aber im späteren Hinduismus alle traditionellen Motive wieder aufleben, die Emanzipation von Kult und Priestertum blieb eine Sache von Eliten.

Der auf der Basis der Upanishadenlehren entstehende Buddhismus ging einen Schritt weiter; er vollzog den Bruch zur Volksreligion und bestritt die Geltung der Veden mit ihren Opfersprüchen und -ritualen sowie das Brahmanentum. Er etablierte eine »priesterlose« Religion.

Dies gilt aber nur für den strengeren Buddhismus, während in späteren Varianten wiederum Mönche eine priesterähnliche Bedeutung gewinnen konnten. Vergleichbar verlief auch die Geschichte der in China entstandenen universalen religiösen Theorien des Konfuzianismus und

## »... blieb eine Sache von Eliten«

Taoismus, die keinerlei Priestertum kannten und doch in ihrer späteren Geschichte in die priesterlichen Traditionen der chinesischen Reichsreligion eingebettet wurden.

Im babylonischen Exil (6. Jh. v. Chr.) erzwangen die politischen Verhältnisse – Zerstörung des Tempels, Leben im »unreinen Land« – eine Epoche ohne Opferkult, in der eine neue Gottesdienstform, der Synagogengottesdienst als Wortgottesdienst, entstand, gleichzeitig aber auch die Macht der priesterlichen Ritualgesetzgebung wuchs; in der nachexilischen Zeit wurde der Tempel wieder aufgebaut und die Priester übernahmen zugleich auch politische Funktionen. Erst mit der neuerlichen Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. und der Zerstreuung in die Diaspora wurde aus dem Judentum eine Religion ohne Priestertum.

Auch das Christentum begann als eine (priesterlose) Laienbewegung und löste sich innerlich von Opferkult und Ritualgesetz. Diese Anfänge aber wurden bald in einer zunehmenden Sakralisierung überformt, sodass das kirchliche Amt dann priesterlich aufgefasst wurde. Dagegen bildeten sich immer wieder Gegenbewegungen, so z.B. das Mönchtum – lange Zeit eine Laienbewegung –, die hoch- und spätmittelalterliche Armutsbewegung, die reformatorische Kritik am Priestertum oder, gegenwärtig, das Hinauswachsen weiter Bevölkerungskreise über sakrale Notwendigkeiten – wohl Ursache des mangelnden »Priesternachwuchses«.

Der Islam ist von Anfang an eine Laienreligion, in der jeder Einzelne unvermittelt vor Gott steht, so sehr, dass diese Religion trotz großer Gebetsversammlungen und Wallfahrten im Grunde keine Gemeinschaftsgottesdienste kennt. Lediglich in der Schia können die Rechtsgelehrten eine priesterähnliche Stellung erreichen.

Alle kult- und priestertumskritischen Bewegungen lokalisieren die Vermittlung zu Gott hin wieder in der Verantwortung jedes Menschen, ohne ein für diese Fragen zuständiges »Spezialistentum«. Sie greifen damit, religionsgeschichtlich, auf die Modelle der frühen, vorspezialisierten Gesellschaften zurück, begründen sie aber – nach der langen hochkulturellen Geschichte und priesterlichen Tradition – auf einer neuen, grundsätzlichen Ebene.

Ein Überblick über die gesamte Religionsgeschichte zeigt, dass Priestertümer vor allem ein Kennzeichen früher Hochkulturen und Hochreligionen sind. Die Weltreligionen aber zeigen alle in ihren Ursprüngen die Tendenz, ohne Priestertum und Kult auszukommen. Dennoch aber wurden – und werden – sie in ihrer Geschichte immer noch von hochreligiösen Anschauungen, Praktiken und Institutionen geprägt. Viele ihrer Mitglieder »brauchen« wohl die Delegation ihrer religiösen Belange an Priester; der Schritt in die universal-religiöse Epoche ist auch lange Zeit nach ihren Anfängen noch nicht vollzogen.

[1] Apg 20,17; Ti 1,6; 1 Tim 4,14; 5,17.19; 1 Petr 5,1.

[2] Vgl. Apg 20,28; Ti 1,7; wahrsch. auch 1 Tim 3,1.

[3] Vgl. u.a. Kurt Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960, bes. 156–165.

[4] K. Goldammer, a.a.O. 157.

[5] Vgl. u.a. Karl-Heinz Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002 (vgl. die entsprechenden Kapitel).

Peter F. Schmid

# Gottesvermittler

## *Das Bedürfnis nach »dem Priester« als Herausforderung an die Seelsorge*

**Priester genießen seit alters her als Mittelspersonen zwischen Himmel und Erde eine herausragende Stellung. Warum fällt es uns 2000 Jahre, nachdem in Jesus Christus dieses Priestertum allen Christen zugesprochen wurde, noch immer so schwer, auf das zu verzichten, was wir den Gottesvermittlern zuschreiben?**

● »Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei.« (Mt 27,51) Mit einem Schlag, so will der Verfasser des Matthäusevangeliums seinen aus dem Judentum kommenden Leserinnen und Lesern damit sagen, war die bislang heilige Ordnung von Gott selbst aufgehoben. Die Trennung vom Allerheiligsten des Tempels (Ex 26,31-33), in das sonst nur der Hohepriester einmal im Jahr hatte hineingehen dürfen, war beseitigt: Mit dem Tod und der Auferweckung Jesu steht jeder und jede in gleicher Unmittelbarkeit zu Gott.

2000 Jahre später hat das Volk Gottes, bildlich gesprochen, immer noch nicht diese Abgrenzung durchschritten. Das Bedürfnis nach dem Priester, der das für uns tut, der für uns vor Gott hintritt, scheint nicht nur ungebrochen zu sein, sondern sogar eine Renaissance zu erfahren.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie besser verstanden werden kann, warum wir uns so schwer tun, auf den Vermittlungsdienst sazerdotal verstandener Priester aller Art zu verzichten. Dazu ist zunächst ein kurzer Blick in die Geschichte nötig.

### Mittler zwischen Himmel und Erde

● In religionsgeschichtlicher Perspektive sind Priester und Priesterinnen bei aller kulturellen Verschiedenheit seit alters her Experten für den praktischen Umgang mit religiösen Riten, zum Beispiel mit Opferhandlungen. Als Ritualspezialisten dienen sie der Unterstützung, Sicherung und Kontinuität bestimmter Lebensformen, indem sie als Fachleute den Umgang mit unsichtbaren geistigen Mächten bzw. »dem Himmel« beherrschen. In diesem Sinn wurden sie stets als Mittler zwischen Himmel und Erde, Göttern und Menschen verstanden. Sie stellen als Kultpersonen die Verbindung zwischen Überirdischem und Irdischem her. Deshalb gelten sie als etwas Besonderes.

Mit dieser Sonderstellung wurde, wenig überraschend, zumeist bald auch eine politische

Machtposition verbunden, die nicht selten zu einer strukturellen Verschmelzung der religiös-kultischen Kompetenz mit der gesellschaftlichen Macht führte. Die Vorrangstellung in der Sozialordnung verstärkte ihrerseits wiederum die herausragende Bedeutung, die diesen numinosen Personen kraft ihres Amtes zukam. Durch den Zusammenschluss zu Berufsgruppen kam es in höher entwickelten Kulturen zu hierarchisch geordneten und beamteten Priesterschaften, oft in viele Klassen aufgeteilt und mit einem Oberpriester an der Spitze.

In vielen Fällen sind »Priester« dabei die traditionellen Gegenspieler zu den »Propheten«. Die Ersteren sorgen für Ordnung (vgl. »ordo«), die Letzteren sind für das charismatische Moment im religiösen Leben zuständig – ein Gegensatz, der sich deutlich und wiederholt in beiden Testamenten der Bibel findet.

Im Unterschied zum selbst ermächtigten Magier oder zum durch Ekstasefähigkeit ausgezeichneten Schamanen wirken Priester nicht in eigenem Namen, sondern beziehen ihre Kompetenz und besondere soziologische Stellung, bisweilen als eine eigene Kaste, aus ihrer Herkunft

*»etwas ganz Besonderes«*

aus Priesterfamilien bzw. dem Priesterstand, ihrer Beauftragung durch höhere Mächte und ihrer Anerkennung durch die Gesellschaft in Form einer Weihe oder amtlichen Bestellung. Durch den Initiationsritus bzw. den Weiheakt werden die Priester, zeitlich befristet oder permanent, über andere Mitglieder der gesellschaftlichen Gruppe in den Bereich des Sakralen hinausgehoben und damit von ihnen getrennt. Oft ist ihr Sonderstatus mit tabugesetzlichen Regelungen verknüpft, die ihre Reinheit sicherstellen sollen.[1]

Priester sind also nicht nur etwas ganz Besonderes, sie sind auch etwas Anderes. Das steckt tief im Bewusstsein der Menschen, wie viele weit verbreitete Überzeugungen zum Ausdruck bringen: So werden sie (ob ihrer Wandlungsgewalt) als über den Engeln stehend angesehen, und der Volksmund weiß, dass man sich für einen Primizsegen ein Paar Sohlen durchlaufen soll.

## Alle sind Priester

● Jesus und die von seinem heiligen Geist Beseelten haben mit diesem Priestertum, bei aller Vorbereitung durch die Theologie innerhalb des Judentums, radikal gebrochen. Jesus hat sich selbst und sein Wirken nicht als priesterlich verstanden; er ist mit den Priestern sogar in einen für ihn tödlichen Konflikt geraten. Die Urkirche verwendete keine der traditionellen kultisch-priesterlichen Begriffe (»hiereús, sacerdos«), sondern gebrauchte gesellschaftliche Funktionsbezeichnungen (wie »episkopos« = »Aufseher« oder »presbyteros« = »Ältester, Vorsteher«).

Dieser Bruch geschah bewusst. Das spezifisch Priesterliche, die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde, ist nach dem Verständnis des Neuen Testaments jedem Menschen möglich: Alle haben Zugang zu Gott; es bedarf keiner weiteren Vermittler, die in der Mitte zwischen Gott und Mensch stehen. Der einzige Mittler, der wahre Hohepriester (Hebr 5,5), ist der Mensch Jesus Christus (1 Tim 2,5). Sein Tod am Kreuz ist Vollendung aller Opfer und damit Ende allen Priestertums im herkömmlichen Sinn.

Das Volk Gottes ist selbst ein »priesterliches«, weil es in und mit Christus zur Vermittlung zwischen Gott und den Menschen berufen ist. Durch das Selbstverständnis Israels als Gottesvolk und »Königreich von Priestern« und das damit verbundene gemeinsame Priestertum be-

reits vorgezeichnet (Ex 19,6) – kommt nun das Priestersein allen zu: Als »Heilige«, ja als »heilige Priesterschaft« (1 Petr 2,4-10), haben aufgrund der Taufe alle Anteil an Christus; alle sind Berufene. Diese Priesterweihe findet bei der Taufe statt (CIC 204). Im christlichen Gottesdienst wird das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen ausgeübt (CIC 836). Das II. Vatikanum stellt es, nachdem es aus gegenreformatorischer Absicht in der katholischen Kirche lange ein stiefmütterliches Dasein geführt hatte, schließlich in die Mitte seiner Ekklesiologie (z.B. LG 9-11). (Davon zu unterscheiden ist das amtliche Priestertum, das – zusätzlich – Ordnungsfunktion in der Gemeinde hat [daher »ordo« und »ordinatio«]. Ein solches amtliches Priestertum hat Jesus nicht beansprucht und nicht besessen).

Was die längste Zeit für wenige Außergewöhnliche galt, gilt also nun für alle: Alle sind Priester. Denn alle haben direkt Zugang zu Gott. Es bedarf keiner Gottesvermittler mehr, um mit Gott in Beziehung zu treten. Das ist ein so unglaublich radikaler Anspruch, dass er nicht durchzuhalten war.

## Priestertum und Amt

● Es scheint nämlich so zu sein, dass wir trotz Christentum und Aufklärung, ja trotz Postmoderne und Konstruktivismus nicht darauf verzichten können. Alle Entmythologisierung, Entmystifizierung und Entsakralisierung scheint im Letzten daran wenig geändert zu haben.

Das ist zu allererst an der Kirchengeschichte abzulesen: Der radikale Bruch mit der traditionellen religiösen Vergangenheit des Menschen kam schon bald ins Wanken und nach und nach kamen viele sazerdotal-priesterliche Züge in die Ämter der Christengemeinden. Trotz mancher Gegenbewegungen – stellvertretend für viele sei die Reformation erwähnt – wurde das traditionell Priesterliche mehr und mehr mitbestimmend für das Verständnis der Priester der Kirche. Sie wurden als ein eigener Stand betrachtet, kirchlich und gesellschaftlich privilegiert, durch besondere Riten zu besonderen Dingen bevollmächtigt. Dazu kam die enge, unauflösliche Verbindung von Amt und Person: Man wird in der katholischen Kirche ein für allemal Priester und nicht nur für eine bestimmte Aufgabe.

Die in der Kirchengeschichte zu beobachtende Sazerdotalisierung mit dem später dazu kommenden Pflichtzölibat, der auf besondere Weise in das System einbindet, und mit der Verwaltung der Heilsmittel, die in ihren Händen

*» unauflösliche Verbindung von Amt und Person «*

konzentriert lag, machte aus den Presbytern und Episkopen schließlich wieder die aus dem Volk, den Laien, Herausgehobenen, deren Bezeichnung als Klerus und damit als eigener Stand anzeigt, dass nunmehr sie als die Berufenen gesehen werden.[2]

Die De-facto-Reduzierung des priesterlichen Dienstes auf »Wandlung« und »Sündenvergebung«, die gerade in Zeiten des Priestermangels verstärkt feststellbar ist, macht ebenfalls eine Verengung zum Sazerdotalen deutlich: In der Konzentration des priesterlichen Spezifikums auf Konsekrieren und Absolvieren zeigt sich, dass das vorchristliche Priesterbild das heutige nachhaltig überformt hat.[3]

## Sehnsucht nach Heilsvermittlern

● Auch heute noch wird an den Priestern der Kirche das Bedürfnis nach jener Vermittlerrolle

zum »Himmel« festgemacht, das religionsgeschichtlich die Priester immer auszeichnete.

Gegenwärtig scheint es in der westlichen Welt sogar insgesamt zu einer Resakralisierung zu kommen. Eine große Sehnsucht nach Transzendenz wird sichtbar. In unserer neobarocken Welt – einer Welt der Unübersichtlichkeit, radikalen Pluralität an Meinungen, Lebensweisen und Lebensentwürfen – stellt sich wieder vermehrt die Frage: Wo ist Sicherheit zu finden? Wo gibt es einen Weg da »hinaus«? Wie kommt der Mensch an Transzendenz heran? Immer noch bewegt die Menschen die Grundfrage: Wie finden wir Zugang zum Göttlichen? Daher sind Menschen gefragt, die mit dem Heiligen beschäftigt sind, überirdisch autorisiert, des Mittelns zum Himmel fähig.

Dieses Bedürfnis nach dem traditionellen Priester ist zunächst innerhalb der Kirche selbst zu finden. Auch wenn der Titel eines »Hochwürdens« selten geworden ist (»Exzellenz« und »Eminenz« sind noch verbreiteter zu finden), Priester werden wegen ihrer vermeintlich größeren Nähe zu Gott aufgesucht. So wollen die Menschen etwa in Krisen, dass ein Priester kommt; dann suchen sie für gewöhnlich nicht einen Theologen auf oder einen Pastoralassistenten

*»dass ein Priester kommt«*

bzw. -referenten, sondern rufen nach einem Priester. Andere Seelsorger, etwa Laientheologinnen und -theologen, können ein Lied davon singen: Sie mögen noch so gebildet, erfahren und kompetent im zwischenmenschlichen Umgang sein, sie haben es schwer und müssen sich im besten Fall Vertrauen hart erarbeiten und es unter Beweis stellen. Priestern wird dieses Vertrauen oft von vornherein entgegengebracht. (Andererseits ist es auch für Priester alles andere als leicht, als die Menschen wahrgenommen zu werden, die sie sind, wenn sie automatisch in eine Rolle gedrängt und nur mehr in dieser wahrgenommen werden.)

Auch die im Jahr 2002 erfolgte Priesterinnenweihe und die Diskussion dazu passen in dieses Bild. Welche Motive sonst auch immer dafür ausschlaggebend gewesen sein mögen, hier steckt offenbar auch ein Verständnis von »Priestersein« dahinter, das von einer ordinatio absoluta ohne konkreten Bezug zu einer Gemeinde ausgeht, mit einem recht traditionellen Amtsverständnis und einer problematischen Sakramententheologie.[4] Aber auch die prinzipiellen Gegner einer Frauenordination tun gut daran, ihre Motive einmal darauf hin zu hinterfragen, auf welchem theologischen Verständnis von Priestertum die Überzeugung von der Weiheunfähigkeit der Frau basiert.

Priester, die diesem »Anforderungsprofil« entsprechen, müssen in jeder Hinsicht etwas Besonderes sein. Von ihnen wird ein außergewöhnliches, »heiligmäßiges« Leben erwartet.

*»anderen und sich selbst entfremdet«*

Wer dazu zählt, für den gelten strengere Kriterien, die sowohl vom Durchschnittsmenschen wie von der kirchlichen Autorität angelegt werden.

So stellen etwa der besondere geforderte Gehorsam und die damit gegebene Abhängigkeit ein Element des Außergewöhnlichen dar. Durch sie entsteht eine spezielle Bindung an die Vorgesetzten und die Institution. Die Kehrseite davon ist Machtausübung, und so kommt es, dass gerade in diesen Zusammenhängen so oft Dienst als Herrschaft missverstanden und missbraucht wird.

Vor allem aber die Sexualität spielt eine wichtige Rolle. Die Ehelosigkeit – die ja bei uns automatisch mit der Vorstellung von »Reinheit«

verbunden ist, weil Sexualität nach wie vor eher als etwas Animalisches und Schmutziges gilt – schafft immer noch einen gewissen Nimbus. Je mehr Distanz jemand zur Sexualität hat, desto mehr Nähe wird ihm zum Heiligen zugebilligt. Diese Einstellung übersieht allerdings, dass Sexualität untrennbar und wesentlich mit dem Menschsein verbunden ist. Deshalb billigt die landläufige Einstellung, dass Sexualität als solche etwas Unheiliges und Unreines sei, zwangsweise solchen Menschen Nähe zu Gott zu, die anderen und sich selbst entfremdet sind.

Mit dem Pflichtzölibat und den damit zusammenhängenden Phantasien steht auch eine oft zu beobachtende eigentümliche Beziehungsdynamik von Frauen zu Priestern in Verbindung: Sie fühlen sich von den Priestern angezogen, weil man sich in sie »ungefährlich« verlieben kann – Zölibatäre dürfen das Verliebtsein ja nicht erwidern.

Für viele Betroffene bedeuten solche Anforderungen von der Heiligkeit bis zur Enthaltsamkeit eine große Überforderung, die mit einem enormen psychischen Druck und entsprechenden Versagensängsten und Schuldgefühlen ver-

*»Die Ansprüche können nicht durchgehalten werden.«*

bunden ist. Oder sie führen zu einem Doppelleben und einer Doppelmoral, weil es notwendig erscheint, nach außen den Schein zu wahren, wenngleich tatsächlich die Ansprüche nicht durchgehalten werden können.

Andererseits sind die Zuschreibungen für viele verlockend, weshalb die solcherart »Privilegierten« davon oft ebenso ungern Abschied nehmen, wie es diejenigen tun, die sich dadurch zum Teil selbst entmündigen, aber gleichzeitig nicht wirklich die Verantwortung übernehmen müssen.

## Auch außerhalb der Kirche

● Aber nicht nur am katholischen Priester werden die erwähnten Bedürfnisse festgemacht. Auch außerhalb finden sich zahlreiche Erscheinungsweisen dessen, was als typisch für das Bedürfnis nach dem Priesterlichen gelten muss. Mit dem Autoritätsverlust der Kirchen und ihrer Priester suchte sich die Grundsehnsucht, sich an einen »Heiligeren« wenden zu können, vermehrt andere Adressaten. »Das Priesterliche« wird so in der Praxis heute oft Personen außerhalb der Kirche zugeschrieben.

In Zeiten, in denen Astrologie, Esoterik, Spiritismus, Magie, Schamanismus usw. boomen, allgemein »das Spirituelle« verstärkt nachgefragt wird, Druiden, Gurus, allerlei Therapeuten und Lebensberater Hochkonjunktur haben, feiern religionsgeschichtlich uralte Vorstellungen fröhli-

*»Druiden, Gurus, Therapeuten«*

che Urständ. Sie sind oft mit magischen Vorstellungen, Praktiken und Riten verbunden, die an die Stelle personaler Auseinandersetzung treten. Maskottchen dienen als Schutzgeister, Rituale sollen Einfluss sichern, Horoskope die Zukunft voraussehen lassen: Moderne Magier und Schamanen finden ein breites Betätigungsfeld.

Die verwirrenden Folgen der Globalisierung in der Information und Kommunikation, der schwindende Einfluss ideologischer Systeme, die Loslösung von religiösen Bindungen, die Individualisierung und die damit verbundene Isolierung – all das bringt die Sehnsucht nach Geborgenheit und Zugehörigkeit mit sich.[5]

Das vorchristlich-heidnische bzw. alttestamentliche, sazerdotal-hiereutische Priestertum prägt dabei das Denken vieler. Es scheint, als ginge es nicht ohne Menschen, die mit Kräften aus einer anderen Welt ausgestattet sind oder dorthin

wenigstens Verbindung aufnehmen können. Sie helfen, Ängste zu überwinden und Sehnsüchte zu befriedigen: Was wird morgen sein? Wann habe ich wieder Glück in der Liebe, beruflichen Erfolg, Geld? Welcher Gruppe besonderer Menschen darf ich mich zugehörig fühlen?

## Die Bedürfnisse verstehen

● Was bedeutet das nun an Herausforderungen für die Kirche, die Pastoral und die Theologie? Zuallererst einmal ist es notwendig, zu verstehen zu suchen, was mit der Anhänglichkeit an das traditionell Priesterliche ausgedrückt wird. Sei es in Form des Festhaltens an einem heidnischen Priesterverständnis, sei es in der Zuwendung zu teils obskuren »priesterlichen« Praktiken und Riten – was wird darin an Hoffnungen, Wünschen, Ängsten und Befürchtungen sichtbar? Welche Bedürfnisse suchen die Menschen zu erfüllen, wenn sie sich an den Priester als den Verbindungsmann zum lieben Gott wenden? Worum geht es jenen, die schamanistische Ausbildungen besuchen oder in immer neue Felder von Esoterik vorstoßen?

Es gilt zu verstehen – und es gilt gleichzeitig der Versuchung zu widerstehen, mit einfachen Antworten darauf zu reagieren: Die Herausforderung besteht darin, diesen Bedürfnissen weder einfach nachzukommen, noch sie zu ignorieren oder gering zu achten. Es geht vielmehr darum, aus einem christlichen Selbstverständnis darauf zu antworten.

Was also zeigt sich in der Sehnsucht nach »dem Priesterlichen«? Warum kamen diese Vorstellungen auch in zweitausend Jahren Christentum nicht zum Verschwinden? Einige Punkte, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit beanspruchen, seien schlagwortartig genannt.

Individuelle Anerkennung und Zugehörigkeit sind wichtig. Auf vielerlei Weise zeigen religiöse Sehnsucht und die immer wieder aufbrechende Sinnfrage das Bedürfnis nach Angenommenwerden. Das erfordert eine verständliche, den jeweiligen Kontext und den jeweiligen Einzelnen berücksichtigende Verkündigung der Botschaft von der bedingungslosen Annahme durch Gott. Und es erfordert ein gemeindlich verstandenes, kein individualistisches Christentum.

Begleitung ist wichtig. Es ist ein menschlicher Zug – und er muss als solcher gewürdigt werden –, sich an jemanden um Hilfe zu wenden, damit er bei einem anderen interveniert. Man denke etwa an die Heiligen als Fürsprecher und an die besondere Stellung, die Maria im katholischen Bereich als »Ansprechperson« bekommen hat: Man wendet sich an sie, damit sie

*»emanzipatorisch statt entmündigend«*

bei ihrem Sohn Fürsprache einlegt. Dahinter steckt das Bedürfnis, mit seinem Wunsch nach Gottesbeziehung nicht allein zu sein. Es macht einen Unterschied, jemanden um Hilfe zu bitten oder etwas an einen anderen zu delegieren. Recht verstandene Hilfe ist Hilfe zur Selbsthilfe und damit emanzipatorisch statt entmündigend und abhängig machend.

Zeugnis ist wichtig. Menschen, die bezeugen, weisen auf etwas oder jemanden hin. Sie stehen nicht im Weg (wie manche Vermittler) und sie nehmen anderen ihre Orientierung nicht ab, sondern sie dienen der Orientierung und machen Mut.

Zeichen sind wichtig. Die Bedeutung des Symbolischen wird von rational und funktional orientierten Menschen oft stark verkannt. Amtsträger, die vorwiegend das Organisatorische und Strukturelle im Auge haben, die die Zeichenhaf-

tigkeit des Amtes und der mit ihm beauftragten Menschen übersehen, lassen wichtige Bedürfnisse des Menschen unbeachtet. Es gilt, die sakramentale Struktur des christlichen Glaubens in allen Dimensionen zu entfalten.

Das Geheimnis ist wichtig. Dort, wo das Rationale endet (und erst dort), muss Raum sein für das Mysterium. Wo ihm nicht der gebührende Platz eingeräumt wird, kommt es irgendwann zu einer massiven Gegenbewegung und zum Einbruch des Irrationalen.

Das Sakrale und der Kult sind wichtig. Wo es zu einer einseitigen Betonung des Funktionalen (und/oder des Diakonischen) im Amtsverständnis kommt, verbunden mit einer weitgehenden Ablehnung oder Minderbewertung des Sakralen und Kultischen, wie das in den letzten

### »menschengerechte Liturgie«

Jahrzehnten nicht selten als Gegentendenz zu einer Überbetonung desselben zu beobachten war, wird gleichfalls der conditio humana nicht Rechnung getragen. Das muss auch Auswirkungen auf eine menschengerechte Liturgie haben, auf das gemeinsame Feiern und das Erleben als Gemeinde.

Das prophetische und das priesterliche Element sind wichtig. Die notwendige Spannung zwischen Charisma und Amt, individueller Lebens- und Glaubensgestaltung und Institution ist schon seit längerem einseitig verschoben. Der prophetische Pol ist in den Großkirchen stark unterrepräsentiert.

Das Bewusstsein, selbst zum Priester berufen zu sein, ist wichtig. Was theologisch mit dem allgemeinen Priestertum gemeint ist, hat in der Verkündigung und im Bewusstsein der Christen bislang kaum einen Widerhall gefunden. Gegenwärtig ist das Verständnis von Berufung allzu sehr auf Priester- und Ordensberufe eingeengt. Berufung muss aber als Ruf an jeden Christen und jede Christin begriffen werden.

Ein richtiges Verständnis von Leitung ist wichtig. Auch Leitung ist nicht einfach eine Sache besonders begabter und/oder damit beauftragter Führungspersönlichkeiten, sondern Aufgabe der Gruppe bzw. der Gemeinde selbst, die sie je nach den Anforderungen an bestimmte Personen delegiert.[6] Letztlich ist Leitung in der Kirche gerade dazu da, den Platz offen zu halten – jenen Platz, an dem nur Christus stehen darf.

## Seelsorge als Alternative

● Obwohl der Vorhang zerrissen ist, trauen sich die Menschen nicht so einfach hineinzugehen, dorthin, »wo Gott wohnt«. Es wird wohl noch dauern, bis sich die Christen wirklich selbst als priesterliches Volk begreifen, das Priester im Sinne der Gottesvermittler nicht mehr nötig hat.

Man kann die Geschichte des Christentums in den vergangenen zweitausend Jahren als eine Geschichte des Versuchs lesen, dem zu entsprechen, was mit Jesus unwiderruflich in die Welt gekommen ist: das Vertrauen darauf, direkten Zugang zu Gott zu haben, wie zu einem Vater, den man mit »Abba« anspricht, und diesen Zugang zu Gott zu vermitteln. Bis heute wird dieses Vertrauen oft genug erschüttert und wir fallen zurück in eine Einstellung, die zwar durch Jesus ein für alle Mal überwunden ist, die aber aus menschlicher Sicht zutiefst verständlich ist. Es ist wie mit der Erlösung: Obwohl wir glauben, dass wir erlöst sind, haben wir es oft noch nicht realisiert.

Die Versuchung, sich traditionelle sazerdotale Priester zu schaffen, scheint eine Grundversuchung des Menschen zu sein, wenn religiöse Unsicherheit, Ängste und Zweifel überhand nehmen – ähnlich der Suche nach dem »starken

Mann« in Augenblicken der Gefahr generell. Sie kann in der Praxis nicht ein für allemal überwunden werden, sondern ihre Überwindung ist ein permanenter Prozess – wie alles im menschlichen Leben und in der Entwicklung menschlicher Gemeinschaften. Das erfordert auch eine ständige Entmythologisierung und eine permanente Entwicklung der eigenen Identität.

Aus psychologischer Sicht muss man also geduldig sein. Es ist verständlich, dass Menschen »Priester« zu brauchen meinen und sie sich daher immer wieder erschaffen. Sie dienen ihrer Sicherheit und sind ihnen auch ein wichtiges Symbol für ihre Hoffnung auf eine andere Welt.

Gott ist nicht dort zu finden, wo Einzelne einen vermeintlichen besonderen Zugang haben, sondern dort, wo Menschen einander lieben (1 Joh; 1 Petr 2,17) – und sich gerade damit als »priesterliches Volk« erweisen, weil sie aneinander handeln, wie Gott in Jesus Christus an ihnen handelt. Erst wenn wir wirklich verstanden haben, dass die Liebe unteilbar ist, dass Nächsten- und Gottesliebe untrennbar zusammengehören, dann werden wir nicht mehr nach besonderen Mittlern Ausschau halten, sondern beim Erleben geschenkter Liebe und bei der Verwirklichung der eigenen Liebesfähigkeit überzeugt sein, dabei Gott zu erfahren und ihm zu begegnen, mitten unter uns.

Theologisch gesehen, handelt es sich beim Festhalten an sazerdotalen Priestern um ein einseitiges Gottesbild, das zu sehr von der Vorstellung eines außerhalb stehenden, transzendenten, fernen Gottes geprägt ist und die inkarnatorische Dimension und das Bewusstsein um den in uns wohnenden Heiligen Geist vernachlässigt.

Anthropologisch gesehen handelt es sich letztlich wohl um einen Mangel und ein Defizit

### »Mangel an Liebe«

an Liebe, die uns nach »Priestern« rufen lassen – ein Mangel und ein Defizit, unter denen jeder Mensch in diesem Leben immer wieder zu leiden haben wird.

Die christliche Antwort darauf freilich ist nicht die Wiedereinführung der vorjesuanischen Priester, die uns die Aufgabe der Gottesbegegnung abnehmen sollen und damit die Delegation von Verantwortung an andere, sondern das wechselseitige Verständnis und die wechselseitige Unterstützung im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe (also das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen). Das heißt, die Alternative zu solchen Priestern sind Seelsorger und Seelsorgerinnen. Die christliche Antwort auf das Bedürfnis nach Gottesvermittlern sind Seelsorger, die die Suche nach Gott und die Begegnung mit ihm anregen, fördern und begleiten. Seelsorge, personal verstanden, bedeutet ja nichts anderes als wechselseitige Unterstützung im Christsein[7] – die von Amts wegen beauftragten Seelsorger und damit natürlich auch die gegenwärtigen Priester mit eingeschlossen.

[1] Vgl. Ansgar Paus, Priester, I. Religionsgeschichtlich, in: LThK3 8, 1999, 557-560.
[2] Etymologieduden, Mannheim 1963, 333. – »Klerus« geht auf griech. »kleros« = »Los, das Verloste [Erbteil]« zurück.
[3] Vgl. Ferdinand Klostermann, Sind alle Priester?, Graz 1969; ders., Gemeinde – Kirche der Zukunft, Wien, Bd.1, 1974.
[4] Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Kraft der Weihe? Nachlese zur Priesterinnenweihe am 29. Juli 2002, in: DIAKONIA 33 (2002) 369-372.
[5] Vgl. Andreas Resch, Magie IV., Neue Formen der Magie, LThK3 1997, 1189f.
[6] Vgl. Peter F. Schmid, Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis, Paderborn 1996, 219-288; ders., Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie, Stuttgart 1998, 85f.
[7] Vgl. Schmid 1998, 82-86.

Marie-Louise Gubler

# Der Hebräerbrief – eine Mahnrede

**Im Hebräerbrief dient die Symbolik von Tempel, Kult und Priester zur Ermutigung im Blick auf die endgültigen Heilstaten Jesu Christi.**

● Würde die Bedeutsamkeit eines biblischen Buches an der Dicke der Kommentare gemessen, käme dem Hebräerbrief ein hervorragender Platz zu: drei umfangreiche Kommentarbände des Evangelisch-Katholischen Kommentars und viele Monographien zeugen davon, dass die Wirkung dieser »Mahnrede« (Hebr 13,22) groß war.[1] Katholische Priesteramtskandidaten mussten früher den Hebräerbrief als Leitbild priesterlichen Dienstes kennen und manche Primizpredigt bezog sich auf ihn.

Doch diese Schrift ist ein erratischer Block im Neuen Testament, ein »monolithisch herausragender Zeuge neutestamentlicher Christusbotschaft«, der sich in ausgezeichnetem griechischen Stil als anspruchsvoller schriftgelehrter Traktat präsentiert. Und »von daher ist leicht zu verstehen, dass seine Hochschätzung bei gelehrten Theologen in umgekehrtem Verhältnis steht zu seiner Beliebtheit in der kirchlich-praktischen Verkündigung«.[2] Es ist still geworden um den Hebräerbrief. Dennoch lohnt es sich gerade heute, diesen Außenseiter im Neuen Testament genauer zu lesen.

Der Hebräerbrief ist eigentlich kein Brief, sondern eine großartige Predigt über das Priestertum Christi, die ganz vom seelsorgerlichen Anliegen geprägt ist, verunsicherte Christinnen und Christen zu ermutigen, zu mahnen und geistlich aufzurichten. Der unbekannte Verfasser muss ein hochgebildeter Christ der nachapostolischen Zeit gewesen sein, der sowohl mit der Septuaginta wie mit rabbinischer Exegese und jüdisch-hellenistischer Philosophie und Rhetorik vertraut war.

Die Situation der – nicht namentlich genannten – Gemeinde im ausgehenden ersten Jahrhundert wird vom Verfasser als gefährliche Glaubensmüdigkeit diagnostiziert, die sich im stillschweigenden Rückzug vieler aus dem Gemeindeleben manifestiert: »Lasst uns nicht unseren Zusammenkünften fernbleiben, wie es einigen zur Gewohnheit geworden ist, sondern ermuntert einander ...« (10,25). Die Begeisterung des Anfangs, das zündende Feuer der österlichen Hoffnung war einer lähmenden Resignation gewichen. Vom Aufbruch der christlichen Bewegung in den Städten des römischen Reiches war nichts mehr zu spüren. Die markanten Zeugen der ersten Stunde, die Frauen und Männer, die das Evangelium unter Lebensgefahr weitergetragen hatten, waren den Märtyrertod gestorben.

Auch die AdressatInnen des Hebräerbriefes hatten schwierige Zeiten durchlebt. So erinnert der Verfasser die Gemeinde an die frühere Zeit der Verfolgung, in der sie standhielten, als sie be-

*»Der Elan war erloschen.«*

schimpft und gequält wurden und sich solidarisch verhielten: »Denn ihr habt mit den Gefangenen gelitten und auch den Raub eures Vermögens freudig hingenommen, da ihr wusstet, dass ihr einen besseren Besitz habt, der euch bleibt. Werft also eure Zuversicht nicht weg.« (10,32-35).

Nun war der Elan der Anfangszeit erloschen und auch die Erinnerung half nicht. Den Grund für den drohenden Glaubensabfall sieht der Verfasser in einem geistlichen Infantilismus: »Obwohl ihr der Zeit nach schon Lehrer sein müsstet, braucht ihr von neuem einen, der euch die Anfangsgründe der Lehre von der Offenbarung Gottes beibringt; Milch habt ihr nötig, nicht feste Speise« (5,12). Was die verunsicherte Gemeinde in ihrer Lustlosigkeit und »Schwerhörigkeit« (5,11) dringend braucht, ist ein neues Hören auf Gottes Wort und ein neues Hinschauen auf Jesus. Es bedarf einer Rückkehr zu den Wurzeln des Glaubens und einer theologischen Neuinterpretation des Bekenntnisses.

## Schule des Hörens und Sehens

● In diesem Grundkurs des Glaubens variiert der Verfasser ein einziges Thema: das christliche Heil in der Form eines Himmel und Erde umfassenden Kultmysteriums, das Christologie als Soteriologie auslegt und verstehbar macht.[3]

Das Wort Gottes, das auf vielfältige Weise an die Patriarchen und Propheten ergangen ist, ist in Jesus Christus zum ersten und letzten Mal, ein für allemal, in unerhörter Weise erklungen und es erklingt erneut »heute«. Jesus ist der Sohn und Erbe des Alls, der Schöpfungsmittler, Abglanz von Gottes Herrlichkeit und Abbild seines Wesens, »er trägt das All durch sein machtvolles Wort«. Zur Rechten Gottes erhöht und über alle Engel gesetzt, bürgt sein Name für das Heil, das er für uns »ein für allemal« wirkte: die Reinigung von den Sünden (1,1-3).

»Darum müssen wir um so aufmerksamer auf das achten, was wir gehört haben, damit wir nicht vom Weg abkommen« (2,1). Immer wieder ergeht der Appell des Psalmes: »Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht ...« (Ps 95; 3,7-4,7). Die ganze Heilsgeschichte zielt für den Verfasser auf das »Heute« der Gemeinde, die noch nicht im »Land der Ruhe« angekommen, sondern auf dem Weg des Glaubens ist. Weil das gehörte Wort aber ohne Glauben nichts nützt, sondern zum Gericht führt, mahnt der Verfasser: »Darum lasst uns ernsthaft besorgt sein, dass keiner von euch zurückbleibt, solange die Verheißung, in das Land seiner Ruhe zu kommen, noch gilt ... ermahnt einander jeden Tag, solange es noch heißt: Heute ...« (4,1; 3,12).

Zum Hören muss das Sehen kommen: »Schaut auf den Apostel (Gesandten) und Hohenpriester, dem unser Bekenntnis gilt: auf Jesus« (3,1). Vor allem aber soll die Gemeinde auf das Todesleiden Jesu schauen, als er in allem seinen Brüdern und Schwestern in der Versuchung gleich wurde (2,9-18; 4,15), den Gehorsam gegen Gottes Plan lernen musste: »Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist seiner Gottesfurcht wegen erhört worden« (5,7).

Der Blick auf Jesus soll die schwache Gemeinde ermutigen und anspornen. Denn durch sein Leiden und Sterben ist Jesus für sie Urheber ewigen Heils (2,10; 5,9), Vorläufer und Wegbe-

reiter (6,20; 10,20), Urheber und Vollender des Glaubens (12,2) geworden. Der von Jesus eröffnete Weg zum Heil wird spirituell zum Weg des Glaubens. Ermutigend schildert der Verfasser darum die großen Glaubensgestalten der Vergangenheit, die »Wolke der Zeugen«, die an der Wirklichkeit des Erhofften festhielten, die an das Unsichtbare glaubten, ohne es zu erreichen, »weil sie nicht ohne uns vollendet werden sollten«. Sie waren genau wie die angefochtene Gemeinde »Fremde und Gäste auf Erden«, die eine Heimat suchten. (11,1-12,1).

## Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks

● In einer großen Schriftauslegung wird durch die Verbindung von Ps 110,4 und Gen 14 mit dem großen alttestamentlichen Sühnetag (Iom Kippur; Lev 16) das zentrale Thema der Hohepriestertheologie im Licht des Christusglaubens entfaltet. Das Verhältnis des Verfassers zur Schrift ist dialektisch: Sie ist einerseits gültiges Wort Gottes, andererseits aber ist die in ihr bezeugte göttliche Heilsordnung von vornherein auf das Eigentliche in Christus hingeordnet und darum vorläufig.

In die traditionelle Spannung von »alt–neu« bzw. »Verheißung–Erfüllung« fügt der Autor die von Philo beeinflussten räumlichen Gegensätze ein: Die erfassbare Wirklichkeit zerfällt in das Gegenüber von zwei Bereichen: der alttestamentlichen Heilsordnung, die irdisch-vergänglich, schwach, »fleischlich«, Abbild und Schatten der eigentlichen Wirklichkeit ist, und der durch Jesus Christus eröffneten neuen Heilsordnung, als der eigentlich bleibenden, himmlischen, ewigen, »nicht von dieser Schöpfung«, »nicht von Menschenhand« gemachten Wirklichkeit (9,11.24). In zweifacher Weise wird Entsprechung und Überbietung des alttestamentlichen Hohepriestertums und jenes Priestertums von Jesus ausgesagt: Die Person des Hohepriesters und die Ordnung des Hohepriesteramtes unterscheiden sich. Musste jeder Hohepriester auch für seine eigenen Sünden sühnen und jedes Jahr mit dem Blut von Tieren zum Allerheiligsten treten, so ist der Hohepriester Jesus »einer, der heilig ist, unschuldig, makellos, abgesondert von den Sündern und erhöht über die Himmel, einer, der es nicht nötig hat, wie die Hohepriester zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen und dann für die des Volkes; denn das hat er ein für allemal getan, als er sich selbst darbrachte« (7,26-27). In diesem hymnischen Jubel wird Jesus als ganz zur Welt Gottes gehörig geschildert.

War der Hohepriester kraft seiner Abstammung aus Aarons Stamm Priester geworden, so Jesus, der Nachkomme aus dem Stamm Juda (dem das Priesteramt nicht zukam) »durch die Kraft unzerstörbaren Lebens« (7,16). Beiden aber wurde das Amt von Gott gegeben, dem Ersten aufgrund des Bundes, Jesus aufgrund seiner Erhöhung und eines Eides Gottes: »Der Herr hat geschworen, und nie wird es ihn reuen: Du bist Priester auf ewig« (Ps 110,4; 7,21). Und da viele Priester aufeinander folgen mussten, »weil der Tod sie hinderte zu bleiben«, Jesus dagegen ein ewiges und unvergängliches Priesteramt erwarb, ist er »zum Bürgen eines besseren Bundes geworden« (7,22-24). Dadurch wurde die »Ordnung Aarons« durch die »Ordnung Melchisedeks« abgelöst.

Der legendäre Priesterkönig von Salem, der nach Gen 14 als »Priester des höchsten Gottes« Abraham nach seinem Sieg über die Könige des Jordantales entgegenging, um ihn zu segnen und von Abraham den Zehnten von der Beute bekam, wird zum Symbol einer andersartigen Heilsordnung. Da nach schriftgelehrter Auslegung nur das wirklich ist, was in der Bibel ausdrück-

lich erwähnt wird, wird das Schweigen über Melchisedeks Herkunft und Zukunft als geheimnisvolle Zeitlosigkeit gedeutet: »Er, der ohne Vater, ohne Mutter und ohne Stammbaum ist, ohne Anfang seiner Tage und ohne Ende seines Lebens, ein Abbild des Sohnes Gottes: dieser Melchisedek bleibt Priester für immer« (7,3). Ebenso wird sein Name als »König der Gerechtigkeit« und »König des Friedens« als Vorbild für Jesus bedeutsam.

## Der große Versöhnungstag

● Wozu aber braucht es überhaupt einen Hohepriester? Der Verfasser sagt es selbst: »Jeder Hohepriester wird eingesetzt, um Gaben und Opfer darzubringen« (8,3). Sein priesterlicher Dienst ist das Hinzutreten in Vertretung des Volkes, ist seine Mittlerrolle am großen Versöhnungstag (Iom Kippur). Nur er durfte das einzige Mal im Jahr durch den trennenden Vorhang ins Allerheiligste des Tempels eintreten, um das Blut des Opfertieres für das Volk und sich selbst darzubringen.

Der Sinn dieses Blutritus ist einerseits die Sichtbarmachung der göttlichen Vergebung (aufgrund der Bundestreue Gottes), andererseits die alljährliche Erinnerung an das durch Sünde verwirkte Leben des Volkes (10,3). Blut war ja dem Gebrauch der Menschen entzogen und von Gott als Reinigungs- und Sühnemittel im Kult zurückgeschenkt worden.[4] Für den Verfasser hat Jesus durch seinen Tod »eine ewige Erlösung bewirkt« (9,12). In der Kultsymbolik heißt das: »Er ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut ... und darum ist er der Mittler eines neuen Bundes« (9,12-15). Wieder wird der Kontrast verdeutlicht: Das alljährliche Opfer erinnerte nur an die Sünden, doch »durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi sind wir ein für allemal geheiligt« (10,3.10).

Bedeutsam ist die Symbolik des Tempelvorhangs: Er ist Sinnbild für den noch verschlossenen, nicht sichtbaren Weg ins Heiligtum und Hinweis auf die gegenwärtige Zeit (9,8f). Der beim Tod Jesu zerrissene Vorhang in den Passionsberichten wird im Hebräerbrief als verhüllende irdische Existenz Jesu präzisiert: »Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt durch sein Fleisch« (10,20). Sein Todesleiden, auf das die Gemeinde sehen soll, führte zur Erhöhung durch Gott und zur Öffnung einer unvergänglichen himmlischen Heimat auch für jene, die »hinzutreten« zu Gottes Thron und zum Hohenpriester Jesus Christus. So bekommt auch die angefochtene Gemeinde ihren Platz im Heilsmysterium: »Ihr seid zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind« (12,22f).

## Wozu die Tempel- und Priestersymbolik?

● In allen Religionen sind Tempel Orte der Begegnung mit dem Göttlichen. Für Israel war der Tempel auch Ort der Offenbarung Gottes. Im geheimnisvollen Dunkel des »Allerheiligsten« wohnte Gott, bis der Tempel zerstört wurde (70 n. Chr). Aber immer schon wusste Israel, dass das Heiligtum auf Erden nur Sinn hat durch seine Ausrichtung auf Gottes Thron im Himmel und dass auch der Mensch Heiligtum Gottes war. So wurde im rabbinischen Judentum die Synagoge Tempelersatz (»etwas Tempel«) und die Gebete wurden Ersatz für die Opfer. Dennoch wur-

de der Verlust eines sichtbaren »heiligen« Kultortes beklagt.

Die Gemeinde des Hebräerbriefes muss ähnlich empfunden haben, obschon die ersten Christengemeinden – ähnlich wie die Essener – den Tempel bereits als Metapher brauchten: Der neue und endgültige Tempel war die Gemeinde selbst (»Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?« 1Kor 3,16). So muss auch der mit dem Tempel verbundene priesterliche Dienst neu gedeutet werden: »Die Hauptsache dessen, was wir sagen wollen, ist: Wir haben einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmel gesetzt hat, als Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes« (8,1f).

## Bekenntnis der Hoffnung

● Die für uns nicht leicht verständliche kultische Symbolik hat zum Ziel, Jesus als den zu verkünden, der den Christen und Christinnen auf dem Weg zu Gott vorangeht, indem er ihnen diesen Weg bahnt. Es ist ein Heilsweg, der von der Not der Erde durch die Himmel und den Tempelvorhang in das Allerheiligste, in die Gegenwart des lebendigen Gottes führt. Im Hören auf das Unerhörte und im Schauen auf das Unsichtbare gelangt die Gemeinde auf dem Weg des Glaubens zu diesem ewigen Heil, weil Jesus als Anführer und Urheber des Heils auch Vollender des Glaubens ist (12,2).

Die ekklesiologische Relevanz des Hebräerbriefes liegt im Bild der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens auf dem Weg, einem Weg, der noch weit ist. Dabei wechselt der Verfasser zwischen Warnung (»Wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, gibt es für diese Sünden kein Opfer mehr« 10,26; »es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen« 10,31) und Werbung (»Bei euch aber, Geliebte, sind wir trotz des Gesagten vom Besseren überzeugt und davon, dass ihr am Heil teilhabt« 6,9) und nimmt die ganze Gemeinde in Pflicht.

Die Kirche lebt von der Hoffnung, dass am Ende der lebendige Gott und seine Verheißungen sich durchsetzen werden, jenseits der vom Tod bedrohten Geschichte und gegen alle Schwäche und Glaubensmüdigkeit, weil Jesus Christus »derselbe gestern, heute und in Ewigkeit« ist (13,8). Die Kirche als Gemeinschaft von Hoffenden auf dem langen Weg zu Gott weiß, »wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige« (13,14).

Ihre Aufgabe ist darum ein Leben, das von Gastfreundschaft, Solidarität mit Gefangenen und Misshandelten, von Freiheit von Habgier sowie von glaubwürdiger Lebensgestaltung geprägt ist. Ihr Fremdsein in der Gesellschaft, das sie verunsichert hat, wird zum Appell, zu Jesus hinauszuziehen, der »außerhalb der Tore gelitten hat« und seine Schmach zu teilen (13,13).

Das Insistieren auf dem »ein für alle Mal« der Selbsthingabe Jesu am Kreuz, die jedem sühnenden Opferkult ein Ende bereitet und die jede andere Mittlerschaft beendet, kann entlastend wirken. Der eigentliche Gottesdienst der Gemeinde ist – wie bei Paulus in Röm 12,1f – das Leben im Alltag der Welt: »Durch Christus lasst uns Gott allzeit das Opfer des Lobes darbringen, die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen« (13,15f).

[1] E. Grässer, An die Hebräer, EKK XVII/1-3, 1990-1997; F. Laub, Hebräerbrief, SKK.NT 14, 1988.

[2] F. Laub, Hebräerbrief, 91.

[3] Vgl. C. P. März, Ein »Außenseiter« im Neuen Testament, in: BiKi 48 (1993) 173-179.

[4] Vgl. M.-L. Gubler, Das Blut des Bundes für die Vielen, in: Diak. 25 (1994) 166-177.

Forum II

# Priesterliche Erfahrungen

## *Drei Berichte aus der Praxis*

**»Wo erleben Sie sich in Ihrer Praxis als Priester/Priesterin? Wo und wie wird an Sie das Bedürfnis nach Priesterlichem herangetragen?« Von diesen Fragen ausgehend bat DIAKONIA um konkrete Erfahrungsberichte. Barbara Schubert, Ärztin in der Hospizarbeit, Frank Richter, Priester in der Diözese Dresden, und Johanna Uljas-Lutz, evangelische Pfarrerin, erzählen im Folgenden von priesterlichen Erfahrungen und den Versuchen, sie zu deuten.**

Barbara Schubert

### Götter in weiß oder das Sakrament des Händedrucks

● Die Anfrage, mich zum Thema »priesterlich« zu äußern, traf mich völlig unerwartet. Was habe ich als Ärztin in Dresden schon dazu zu sagen? Nie wäre ich auf den Gedanken gekommen, mein Tun in diesen Kontext zu stellen. Als ich jedoch den Begriff genauer hinterfragte, kam ich zu überraschenden Erkenntnissen.

Dass ich Medizin studieren wollte, stand für mich schon lange fest, da konnten mich auch die Hürden nicht schrecken, die das DDR-Bildungssystem einer Katholikin ohne Jugendweihe und FDJ-Mitgliedschaft in den Weg stellte. Über den sich im Nachhinein nicht als solchen erweisenden Umweg der praktischen Tätigkeit im Krankenhaus und eine Delegierung von dort zum Medizinstudium sollte mein großer Traum, Ärztin zu werden, doch noch in Erfüllung gehen. Die Menschen gesund zu machen, ihnen zu helfen, mit Krankheit leben zu lernen, das war mein Ziel. Und mit diesem Ziel vor Augen erlebte ich sechs Jahre Studium, das nahezu ausschließlich körperliche Aspekte von Krankheit und Befinden in den Vordergrund stellte.

Mit Beginn meiner praktischen Tätigkeit fand ich in der Diagnostik und Therapie innerer Krankheiten meine medizinische Heimat. Tief verunsichert hat mich jedoch die baldige Erkenntnis, dass die meisten der mir anvertrauten Menschen nicht mit dem Ziel der Heilung von mir betreut werden konnten. Nur eine kleine Zahl von ihnen konnte wirklich wieder gesund werden. Die Mehrzahl musste lernen, mit ihren Erkrankungen weiterzuleben, sich mit zunehmenden Einschränkungen zu arrangieren, und von Jahr zu Jahr mehr erlebte ich die Betreuung sterbenskranker Menschen als eine Aufgabe für die Institution Krankenhaus.

Sehr geprägt hat mich ein alter, erfahrener Arzt, der mit den Mitteln klinischer Untersu-

chung und insbesondere durch ein tiefgründiges Gespräch die Krankengeschichte erhob, Diagnosen stellte und differenzierte. Die Menschen liebten ihn und vertrauten ihm manches an, was mit ihren körperlichen Leiden nur wenig zu tun hatte. Von ihm lernte ich, dass der Arzt, will er sein Handwerk gut verstehen, den Menschen in seiner Mehrdimensionalität wahrnehmen muss: als physisches, psychisches, soziales und spirituelles Wesen; dass sich manch körperliches Leiden nicht lindern lässt, wenn man nicht Zugang findet zur Seele eines Menschen, wenn man seine sozialen Bindungen nicht betrachtet und Krankmachendes mitbehandelt, wenn man, nicht nur angesichts unheilbarer Krankheit, seine spirituellen Wünsche und Bedürfnisse unbeachtet lässt. Ich kam mehr und mehr zu der Erkenntnis, dass, egal wes Geistes Kind ein Mensch ist – und in dieser Frage hinterließen selbst 40 Jahre DDR-Geschichte kaum Spuren –, dieser am Ende seines Lebens im weitesten Sinne spirituelle Fragen stellt.

## Zwischen Leben und Tod

● Etwas, das sich kaum geändert hat, auch nicht in Zeiten des »autonomen Patienten«, ist die Sicht der Menschen auf den Arzt. Sie sehen ihn als Garanten für Gesundheit und Wohlbefinden, machen ihn für das Gesund-werden-Können verantwortlich, stellen ihn an die Schwelle zwischen Leben und Tod. Unsere meist makellose weiße Uniform vermittelt Korrektheit, Unantastbarkeit, Sauberkeit. Der Arztberuf genießt nach wie vor ein außerordentliches Ansehen, der Mensch im weißen Kittel wird nur selten wahrgenommen, stellt sich selbst auch nur selten dar – »Götter in weiß«.

Eine weitere Erfahrung hat mich Stück für Stück näher meiner heutigen beruflichen Tätigkeit gebracht: Während derSchwangerschaft und Geburt insbesondere meiner beiden jüngeren Kinder erlebte ich ganz bewusst, mit wie viel Zuwendung, menschlichem und technischem Aufwand und Kreativität die Ankunft eines Menschen auf der Erde begleitet wird. Umso erschütternder wurde mir deutlich, dass die Bereitschaft, sich einem unheilbar kranken Menschen zuzuwenden, je näher dessen Todesstunde rückt, immer mehr abnimmt. Nicht nur der Tod als Tabu in der Gesellschaft, sondern auch die gewachsene Philosophie des Arztes, dass »nicht heilen können« »versagen« bedeutet, erlebte ich als unselige Verknüpfung, die mich motivierte, etwas dafür zu tun, dass den Menschen am Ende des Lebens genauso viel Zuwendung, Liebe und Kreativität zugestanden werden, wie denen am Anfang. So fand ich in Hospizarbeit und Palliativmedizin meinen Platz in der Medizin und darf immer wieder spüren, dass die Menschen mit mir als Arzt und Mensch etwas anzufangen wissen.

## Tod als Geburt

● Herr N. war 48 Jahre alt, als seine Tumorerkrankung diagnostiziert wurde. Nach zwei Jahren hat sich trotz intensiver Therapien die Erkrankung so ausgebreitet, dass starke Schmerzen und zunehmende Hilfsbedürftigkeit das Leben zur Last werden lassen. Anfangs sind Gespräche nicht möglich, weil die Gedanken ganz im Schmerz gefangen sind. Als dieser nach wenigen Tagen nachlässt, weil sich eine Schmerzmedikation gefunden hat, die den Schmerz nimmt, ohne den Geist zu betäuben, beginnt für uns eine Zeit intensiven Austauschs.

»Warum werde ich so gestraft? Was habe ich mir zu Schulden kommen lassen, dass ich so leiden muss? Warum muss ich mitten im Leben

Abschied nehmen?« Fragen, auf die ich keine Antwort weiß, aber Fragen, die ich mit ihm aushalten möchte. Herr N. kann menschliches Dasein nur im Hier und Jetzt verstehen, nie hat er einer »Höheren Macht« in seinem Leben einen Platz eingeräumt, er gehört zu den mehr als 80% Sachsen, die nach offiziellen Statistiken keiner Kirche angehören. Wir schauen gemeinsam auf die Spuren, die sein Leben in dieser Welt hinterlassen hat: auf seine beiden erwachsenen Kinder, sein Haus und all die Dinge, die er darin mit eigenen Händen geschaffen hat, seine Kameraden in der Freiwilligen Feuerwehr, die ihn schätzen wegen seiner Zuverlässigkeit und denen er schon jetzt fehlt.

»Ich möchte leben, auch wenn ich weiß, dass ich sterben muss. Noch niemals habe ich mich einer Situation so hilflos ausgesetzt gefühlt.« So beginnt eines unserer Gespräche. Wie ein unverrückbares Möbel steht dieser Satz zwischen uns. Jeder von uns schaut aus seiner Perspektive auf diese Wahrheit. Lange fällt mir keine Entgegnung ein; ich überlege, ob es je in meinem Leben eine Situation »hilflosen Ausgeliefert-Seins« gegeben hat. Wieder einmal zeigen

*»hilflos ausgesetzt«*

sich mir Parallelen zum Anfang eines Menschenlebens: Ich sehe mich mit stärker und stärker werdenden Wehen auf dem Geburtsbett im Kreißsaal. Gern möchte ich die Regie über das, was in den nächsten Stunden geschieht, selbst in die Hand nehmen. Der Wehenschmerz ist stark, kaum vorstellbar, dass eine Steigerung noch möglich ist. Wie lange soll das hier noch gehen? Wenn doch jemand sagen würde: »In zwei Stunden ist das Kind da, solange müssen Sie sich ihre Kräfte einteilen.« Je mehr ich versuche, Einfluss auf das Geschehen zu nehmen, umso schmerzhafter wird all das, was dem Kind den Weg ins Leben bahnt. Irgendwann kommt die Erkenntnis, es einfach geschehen zu lassen. Und je besser mir dies gelingt, um so leichter wird der Weg.

Aber kann ich Herrn N. davon reden? Eine Weile beobachtet er mich, dann möchte er wissen, was mich beschäftigt. Ich erzähle ihm von meinen Kreißsaalgefühlen und dass ich dieses Gefühl von hilflosem Ausgeliefert-Sein kenne, wohl auf eine ganz andere Weise. Er schweigt lange, dann sagt er: »Und ich, ich wünsch mir so sehr, dass, wenn ich aus diesem Leben herausgeführt werde, auf der anderen Seite jemand ist, der mich abnabelt und wäscht und wiegt, mich in den Arm nimmt und mich nicht allein lässt.« Ich nehme seine Hand, drücke sie ganz fest und gebe ihm zu verstehen, dass ich an diesen Jemand glaube, für ihn, für mich, für alle Menschen, die von dieser Welt gehen.

## Mein Glaube als Angebot

● Oft wird sie von meinen Patienten gestellt, die Frage nach dem Danach. Vielen von ihnen kann ich mit meinem christlichen Glauben an einen liebenden, verzeihenden Gott und meiner Hoffnung darauf, dass das eigentliche Leben erst beginnt, wenn wir von dieser Welt gehen, nicht wirklich helfen, weil ihnen dieser Glaube in unserer säkularisierten Welt so fremd ist.

In kaum einer anderen Lebenssituation sind Menschen so sehr verunsichert, ängstlich, suchen nach jedem sich bietenden Hoffnungsschimmer, wie angesichts unheilbarer Krankheit und des nahen Lebensendes. Ich darf ihnen meinen Glauben als Angebot unterbreiten, sie jedoch nie zu etwas bringen wollen, das sich ihnen nicht von selbst erschließt.

Menschen in der Grenzsituation am Ende des Lebens sind empfänglich für die Erfahrung von etwas, das über das irdische Sein hinaus-

reicht. Manchmal ist es eine Hoffnung, manchmal ist es auch eine Angst, manchmal kann der Sterbende nur deshalb nicht sterben, weil er sich die Antwort auf eine Frage noch vorher erhofft und nicht loslassen kann. Natürlich antworte ich auch konkret, wenn ich konkret gefragt werde. Ich erzähle von meinem Glauben, von meiner Hoffnung, von meinem Vertrauen in Gottes Liebe. Viel wichtiger aber erscheint es mir, dem Suchenden eine Stütze zu sein, an der entlang er sich tasten kann, an der er sich halten kann, die ihm hilft, den eigenen Weg zu finden. Vielleicht stoße ich manchmal so ein Fenster auf, vielleicht ermögliche ich einen Blick in eine Welt, die wir Glaubenden Gott, Himmelreich oder Ewiges Leben nennen.

Mit Sicherheit gebe ich dem Sterbenden Liebe und ich bin mir bewusst, dass ich sie nicht aus mir heraus gebe. Sie ist mir selbst gegeben worden, letztendlich von Gott. So gebe ich etwas weiter, mache es vielleicht erfahrbar, das unseren Gott auszeichnet: die Liebe, mit der er zu seinen Kindern Du sagt.

Nicht immer bin ich mir dieser »Mittlerfunktion« bewusst. Viele meiner Kollegen, die faktisch das Gleiche tun, würden nie auf die Idee kommen, dass ihr Tun einen Lichtstrahl der göttlichen Liebe auf den Menschen wirft, obwohl man es mit gläubigem Blick so sehen kann, vielleicht sogar muss.

### Priesterlich

● Wenn ich »priesterlich« definieren sollte, würde ich es genau so tun: Mittler sein zwischen Gott und den Menschen, Werkzeug Gottes sein, die Tür oder das Fenster öffnen, durch die ein Stück vom himmlischen Glanz, Seiner Liebe, Seiner Gnade, Seiner Größe auf den Menschen fällt. Solch priesterliches Tun muss keineswegs erwartet werden, ja es muss noch nicht einmal unbedingt als solches bewusst reflektiert sein. Und ich glaube inzwischen, dass Menschen priesterlich wirken, ohne es letztendlich zu wissen, wenn es getragen ist von einem Gnadenakt Gottes, der Seine Liebe schenkt, wann und wem er will, und der Menschen als Seine Werkzeuge benutzt.

Vielleicht ist dieser Begriff des Priesterlichen sehr weit gefasst, aber ich glaube, dass eine solche Weite gut tut. Gerade in der katholischen Kirche begreifen wir den Priesterbegriff oft sehr eng, legen ihn mit Amt und Weihe zusammen und vergessen das »Allgemeine Priestertum«, zu dem jede/r Getaufte, vielleicht im Sinne der Weihnachtsbotschaft jeder Mensch guten Willens, berufen ist. Wenn wir über Priestermangel klagen, wenn wir befürchten, dass die priesterlichen Aufgaben nicht mehr zu leisten sind, spätestens dann ist das Denken über Grenzen nicht nur erlaubt, sondern notwendig.

Frank Richter

## Brücken bauen kann nur, wer beide Seiten des Ufers kennt

● In Sachsen, dem »Freistaat«, dem Bundesland im fernen Osten Deutschlands, da wo ich wohne, leben ca. 4,5 Millionen Menschen. Ungefähr 75% von ihnen gehören keiner Kirche an. Würde man diese Menschen auf der Straße fragen, was ein Priester ist, was würden sie antworten? Ich weiß es nicht. Ich vermute, die allermeisten von ihnen wären ratlos. Ein Teil von ihnen würde möglicherweise sagen: ein Pfarrer.

Ungefähr 20% der Sachsen geben an evangelisch, ungefähr 4% katholisch zu sein. Würde man diese fragen, was der Unterschied zwischen

einem Priester und einem Pfarrer ist, was würden sie antworten? Ich weiß es nicht. Ich vermute, viele von ihnen wären ebenfalls ziemlich ratlos. Vielleicht würden sie sagen: Ein Priester ist katholisch. Ein Pfarrer ist evangelisch. Würde man nachfragen, worin das Unterscheidende liegt zwischen einem (evangelischen) Pfarrer, der

*»Der eine darf heiraten, der andere nicht«*

ordiniert ist, und einem (katholischen) Priester, der geweiht ist, was würden sie antworten? Ich weiß es nicht. Ich vermute, ein Teil von ihnen würde antworten: Der eine darf heiraten, der andere nicht; der eine kann ein Mann oder eine Frau sein, der andere ist immer ein Mann. Und würde man die Katholiken ein weiteres Mal fragen und um die Erläuterung des Unterschieds zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum der Geweihten bitten, würde man – auch das ist zu vermuten – zumeist ähnlich unzulängliche Antworten erhalten. Vielleicht würden einige sagen: Die einen dürfen Gottesdienst halten, die anderen nicht.

Was ist ein Priester? Schwer zu sagen. – Was ist priesterlich? Ist es, nicht heiraten, enthaltsam leben, schwarze Hemden tragen und predigen dürfen? Ebenfalls schwer zu sagen. – Was tut ein Priester? Was kann man von ihm erwarten? Vielleicht führen uns diese Fragen weiter.

Ich denke, dass die abstrakt theologischen Bestimmungen des Priesterlichen für die allermeisten meiner Mitmenschen völlig belanglos sind, dass es durchaus aber bestimmte Vorstellungen von dem gibt, wozu man einen »Priester« brauchen kann. Hier nun die kurze Schilderung zweier Erlebnisse, die mir zu denken gaben. Ich habe lediglich die Namen der Personen verändert.

## Die Tür muss offen sein

● 1991. Eines Abends, gegen 22 Uhr klingelt es an meiner Wohnungstür. Davor stehen eine Frau und ein Mann. Beide sind nicht mehr die Jüngsten. Sie stellen sich vor: Edeltraud und Siegfried Krause. Er zittert. Sie stützt ihn. Ich bitte sie herein und lasse mir das Anliegen ihres nächtlichen Besuchs erklären. Siegfried Krause, er ist etwas über 60 Jahre alt, hat am Nachmittag aus dem Fenster der gemeinsamen Neubauwohnung mit seinem persönlichen Revolver drei ungezielte Schüsse abgefeuert. Danach hat er sich eine Flasche Schnaps eingefüllt und ins Bett gelegt. Als seine Frau am Abend nach Hause kommt, findet sie die Wohnungstür von Polizisten aufgebrochen und ihren Mann beim Verhör. Dieses ist erst am späten Abend zu Ende. Die Polizisten haben die Pistole konfisziert. Morgen früh muss ihr Mann im Revier erscheinen.

Siegfried Krause zittert noch immer und weint. Bruchstückhaft erzählt er mir seine Geschichte: geboren in Ostpreußen, als 10jähriger Junge vor den Russen geflohen, in einem Kaff in Mecklenburg gelandet – ohne Vater, der ist im Krieg geblieben, ohne Mutter aufgewachsen,

*»Sie sind der Einzige, der mir noch helfen kann.«*

denn die musste fast immer arbeiten; mit 18 Jahren von der Polizei angeworben: »Es gab ja sonst keine Auswahl für mich auf dem Dorf.« – später als einer der ersten Grenzsoldaten in Ostberlin eingesetzt, nach ein paar Jahren dort zum Staatssicherheitsdienst nach Dresden befördert, natürlich aus der Kirche ausgetreten, zuletzt – in den letzten Jahren der DDR – Cheffahrer des Kommandeurs gewesen, 1989 entlassen, seitdem arbeitslos, Trinker, vor einem Jahr eine Entziehungskur abgebrochen.

Siegfried Krause zittert immer auffälliger. Er fordert seine Frau auf, das Zimmer zu verlassen. Allein mit mir bittet er darum, beichten zu können: »Herr Pfarrer, Sie sind der Einzige, der mir noch helfen kann.« Das letzte Mal sei er in der Kirche gewesen zu seiner Erstkommunion; dann habe der Krieg alles kaputt gemacht. Er wisse nicht mehr weiter. Sein Leben ginge bestimmt bald zu Ende. Nach der Beichte küsst er meine Hände.

Es vergehen viele Wochen, in denen ich ihn und seine Frau nahezu täglich besuche. Gelegentlich kommen die beiden in den Sonntagsgottesdienst. Zur Gemeinde finden sie keinen Kontakt. Siegfried Krause lebt nicht mehr lange. Bei seiner Beerdigung sind wir zu dritt: seine Frau, seine Tochter und ich. Beim anschließenden Essen im Restaurant drückt Edeltraud Krause mir einen Briefumschlag in die Hände. Er enthält sehr viel Geld. »Für die Kirche. Manchmal braucht man eben doch einen Pfarrer.« Ich habe sie nie wieder gesehen.

## Ein Gott, den ich nicht kenne

● 1995. Eine junge Frau ruft im Pfarrhaus an und bittet um einen Termin. Sie habe ein großes Anliegen. Als sie mir ein paar Tage später gegenüber sitzt, trägt sie es vor, sehr verlegen, bisweilen stottert sie dabei: Sie habe ein kleines Mädchen entbunden, Melanie; verheiratet sei sie nicht: »Ob das etwas Böses ist?«, will sie wissen.

Ihre Tante aus Fulda, die gerade zu Besuch ist und ihr sehr geholfen habe, verlangt, dass Melanie getauft wird. Ob ich Melanie taufen könnte? Jetzt gleich. Sie müsste sie nur holen, der Kinderwagen steht im Treppenhaus vor der Tür. Nein? Wann denn? Morgen?

Die Naivität der jungen Frau berührt mich. Ich versuche, ihren Fragen zunächst auszuweichen und das Gespräch in andere Bahnen zu lenken. Auf meine vorsichtigen Fragen, ob sie sich vorstellen könnte, selbst getauft zu werden und ob sie sich schon einmal Gedanken darüber gemacht habe, ob es einen Gott gibt, schaut sie mich verständnislos an. Natürlich gibt es einen Gott. Zwar wisse sie nicht, ob es der richtige ist; sie selber habe ihn aber schon manchmal im Traum gesehen. Sie beschreibt mir ihren Gott: Er ist groß und schön; er hat Flügel und kann sprechen. Er hat sie und Melanie bis jetzt immer beschützt, und: er ist sehr bunt. Dabei strahlt sie. Ich denke: Noch nie habe ich einen Christen so einfühlsam und begeistert von Gott reden gehört.

Was folgt, sind viele weitere Gespräche, in denen ich versuche, ihre persönliche Gottesvorstellung mit der christlichen zu konfrontieren. Bis zuletzt, bis zum Tag ihrer und Melanies Taufe bin ich mir nicht sicher, ob es nun der Gott Jesu Christi ist, an den sie glaubt (... vom ganzen »Ballast« dogmatischer Wahrheiten und kirchlicher Traditionen ganz zu schweigen). Die Frau sagte mir immer wieder: Ich will getauft werden. Melanie soll getauft werden. Genügt dies? Mir genügte dies.

## Exkommunizieren oder Kommunizieren?

● Zwei persönliche Erlebnisse, denen ich eine Reihe ähnlicher anfügen könnte. Zwei Erlebnisse, von denen behauptet werden könnte, dass sie außerordentlich und nicht repräsentativ seien. Aber woher wissen wir – wir Priester und wir Verantwortlichen in Kirche und Seelsorge, die wir uns in den Reihen der 4% aufhalten und die »Frommen« immer frömmer machen – was ordentlich und was repräsentativ ist?

Ich kann es an dieser Stelle nur andeuten: Von den ca. 30 Erwachsenen, die ich in meinem priesterlichen Leben getauft habe, hätte ich – bei korrekter Anwendung des Kirchenrechts – entweder die meisten gar nicht taufen sollen oder sie sofort nach der Taufe exkommunizieren, sprich: von der Eucharistie ausschließen, müssen.

Was dem priesterlichen Wirken, was dem Bauen der Brücken für diejenigen, die ehrlichen Herzens dazu gehören wollen, am meisten entgegensteht, ist der Ballast einer Tradition, den diese nicht tragen können. Es ist dieses: »Wir wissen schon, was gut für euch ist!« Es ist das nicht vorhandene Interesse – oder die nicht vorhandene und nicht gesuchte Gelegenheit – mit den 75% in Kontakt zu kommen. Es ist unsere ausgeprägte exkommunikative und unsere verkümmerte kommunikative Kompetenz.

Was priesterliches Wirken am meisten fordert und fördert, ist die uneingeschränkte Offenheit für die Mitmenschen und deren Schicksale.

Johanna Uljas-Lutz

## Erfahrungen als Priesterin
## Vom mehrfachen Tabu zum Spiegel meiner Identität

● Ich bin in Finnland in einem Pfarrhaus aufgewachsen zu einer Zeit, in der Pfarrer noch selbstverständlich Männer waren. Ich lernte dies in einer Sprache, die zwischen Pfarrer und Priester nicht unterscheidet.

Natürlich wusste ich schon in Finnland, dass evangelische, orthodoxe und römisch-katholische Traditionen das Priesteramt unterschiedlich verstehen. In meiner Muttersprache ist die Berufsbezeichnung Pfarrer (»pappi«) geschlechtsneutral. Das sehr altmodisch klingende Wort »papitar« (Priesterin) wird nur als Bezeichnung für alte, nichtchristliche und sehr fremde Traditionen verwendet.

Durch meine spätere Sozialisation im österreichischen Protestantismus habe ich gelernt, dass das evangelische Pfarramt hier nichts mit kultischem Priestertum zu tun hat, sondern sich vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen her versteht. Es ist beinahe unvorstellbar, sich als Vertreterin der evangelischen Minderheit in Österreich als Priesterin zu bezeichnen.

Meine 15 Dienstjahre als evangelische Pfarrerin waren von Beginn an von der Suche nach weiblichen Vorbildern für dieses Amt geprägt. Ich hatte das große Glück, als erste Vikarin in Österreich eine Lehrpfarrerin zu haben. Ich suchte von Anfang an nach einer weiblichen Identität in diesem jahrhundertelang nur von den Männern geprägten Berufsbild »Pfarrer«. In vielen Stunden einer Supervisionsgruppe für Vikarinnen und junge Pfarrerinnen haben wir gemeinsam reflektiert, was diese Tradition mit uns macht und wie wir lernen können, unsere Stärken als Frauen zu entfalten.

So wie die römisch-katholischen Kollegen zu sein, war für mich nie erstrebenswert. Aber durch die gute Zusammenarbeit mit vielen Priestern wurde es immer schwieriger, ganz genau zu definieren, welche liturgischen Gesten oder pfarrerlichen Verhaltensweisen nun wirklich einen evangelischen Pfarrer von einem römisch-katholischen Priester unterscheiden.

Zudem musste ich mich als Frau oft fragen, in welche Richtung ich mich als Pfarrerin weiterentwickeln sollte, damit in der evangelischen Tradition für das Frausein einer Pfarrerin mehr Raum entsteht.

## Sakrale Erotik

● Eine Trauung in einer großen und stimmungsvollen Barockkirche in Wien änderte meine Selbstwahrnehmung über mich als Pfarrerin. Diese katholische Trauung mit evangelischem Beistand wurde sehr gut vorbereitet: mit dem Brautpaar, dem Priester und den Musikern. Ich fühlte mich in meiner Rolle und meiner Aufgabe sicher. Doch schon beim Einzug fing sich etwas zu verselbstständigen an: Priesterpaar, Brautpaar und MinistrantInnenpaar zogen in die Kirche ein. Die Stimmung war feierlich und durch das weiche schöne Licht des Kirchenraumes auch etwas mystisch. Es entwickelte sich eine spürbare sakrale Erotik, die mir sehr fremd vorkam, mich verunsicherte, aber auch belebte. Assoziationen zu einer »heiligen Hochzeit« gingen mir durch den Kopf, ohne dass ich genau wusste, was oder wie so etwas denn genau sei.

Durch viele Hochzeiten und andere Amtshandlungen, große Gottesdienste in Kathedralen und kleine intime im Krankenhaus, die sich spontan nach der anwesenden Gemeinde richten können und wo die Inhalte meiner Gebete und Predigten sich in der Situation selbst noch variieren lassen, schärfte ich meine Wahrnehmung für solche Erfahrungen in Gottesdiensten, die ich zunächst nicht benennen konnte. Unter gewissen Bedingungen fühle ich mich als Pfarrerin

*»Gefäß für etwas viel Größeres«*

in ein Geschehen mit hinein genommen, das mich immer wieder ganz packt und mich als ein Gefäß für etwas viel Größeres erleben lässt. Energien und Licht scheinen zwischen mir und den Anwesenden zu fließen und ich erlebe, dass ich (kraft meines Amtes) zwischen Himmel und Erde vermittle.

Seit der Hochzeit mit der sakralen Erotik habe ich begonnen mit Kolleginnen über solche und ähnliche Erfahrungen zu sprechen. Einige evangelische Pfarrerinnen berichten auch von solchen Erfahrungen und meinen, dass sie diese gut mit ihrem Selbstverständnis als Pfarrerin vereinbaren können. Andere dagegen begeben sich mit mir auf die Suche nach einer treffenderen Benennung für diese Erfahrungen. Viele katholische Frauen sind hier erfrischend unkompliziert und bezeichnen sich selbst einfach als Priesterinnen (wenn auch nicht in dem von der Amtskirche definiertem Verständnis).

## Anwesenheit und Stimmigkeit

● Für diese Erfahrungen fand ich in meiner von Männern geprägten Theologie der Liturgik und des Gottesdienstes nicht die richtigen Worte. Begriffe wie »heiliger Ort«, »heiliges Geschehen«, »Wirkung des Heiligen Geistes« u.a. kommen diesem Erleben am nächsten, vermitteln mir selber aber kein Verständnis darüber, was mit mir in solchen Situationen geschieht.

Folgende Elemente dieses Geschehens habe ich beobachtet:

- Meine erlebte Anwesenheit als Leib und Seele mit einem gestärkten Rücken.
- Einssein von Theorie und Praxis.
- Ganzheitliche Wahrnehmung des Geschehens ohne ein Bedürfnis zur Inszenierung.
- Kontakt zu den Anwesenden bzw. zu der Gemeinde.
- Die Gefühle im Raum werden von mir wahrgenommen und zugelassen.
- Die Ästhetik der Situation und die Gestaltung des Raumes sind (wenigstens zum Teil) ansprechend.

Häufig erlebe ich mich in dieser Weise als Mittlerin, wenn ich im Krankenhaus tätig bin.

Ich begleite dort oft fremde Menschen in sehr intimen und existentiell berührenden Übergängen des Lebens. Meine Rolle als Gestalterin der Situation und als Leiterin der Rituale ist mir sehr hilfreich, wenn ich mit der Verletzlichkeit und Bedürftigkeit der Menschen – z.B. in Abschiedssituationen – behutsam umgehen will.

Wenn die obengenannten Voraussetzungen im Wesentlichen erfüllt sind, erlebe ich manchmal, vor allem in existentiell dichten Situationen, dass sich auch meine vorbereiteten Texte verändern und nicht nur die Worte, sondern das ganze Geschehen neu und in dieser Situation einmalig zu entstehen scheint. Manchmal höre ich mich selber in neuen Weisen sprechen und erlebe dabei eine große Stimmigkeit. Hiermit meine ich etwas ganz anderes als ein unvorbereitetes Dahinreden. Vielmehr ist diese Art von Kommunikation sehr gut vorbereitet, aber teilweise auf einer unbewussten Ebene. Sie ist oft nur eine einmalige Begegnung und lässt sich nicht erzwingen, arrangieren oder wiederholen.

## In der Frauenkirche

● Im Bereich der Frauenkirchenbewegung fand ich das Wort »Priesterin« als eine Beschreibung meines Seins in diesen oben beschriebenen Situationen. Im Unterschied zum üblichen Verständnis bezieht sich der Begriff des Priesterlichen hier radikal auf das allgemeine Priesterinnentum aller Gläubigen. Oft erlebe ich in Frauenliturgien ein sehr stimmiges Ausruhen in diesem allgemeinen Priesterinnentum: Wo erlebe ich sonst, dass alle Teilnehmerinnen wirklich die Liturgie gemeinsam gestalten und von einigen Frauen, die diese Liturgie vorbereitet haben, nur dezent angeleitet werden?

Sosehr ich die schwesterliche Gleichberechtigung und die Befreiung aus dem Verantwortlich-Sein in Frauengottesdiensten genieße, umso mehr wird es mir bewusst, wie wichtig vor allem bei großen Veranstaltungen die Rolle einer Mittlerin ist, die das gemeinsame Anliegen zur Sprache bringt.

Bei der zweiten österreichischen Frauensynode in Alpbach im Sommer 2000 haben wir in einer Arbeitsgruppe über diese Funktion gesprochen. Vielleicht ist es auch manchmal die Konkurrenz unter uns Frauen, die es uns so schwer

*»gemeinsame Anliegen«*

macht, dass eine unter uns wirklich die Liturgie leitet? Wie würde eine ökumenische Priesterin ihre Legitimation bekommen? Was zeichnet die charismatischen, priesterlichen Frauen aus? Vielleicht brauchen wir noch Zeit, um diese Fragen beantworten zu können.

## Priesterlich Handelnde

● Ist es mir auch möglich, mich außerhalb des geschützten Rahmens der Frauenliturgie als Priesterin zu fühlen? Zu dieser Frage habe ich auch in den Erfahrungen der Vergangenheit gesucht. Über die Priesterinnen vergangener Zeiten etwas zu wissen, ist sehr schwierig. Deutlicher nehme ich eine verborgene Frauentradition durch die Zeiten der christlichen Geschichte wahr. Immer wieder tauchen charismatische, heilende und leitende Frauen auf. Sie lassen sich nicht in die eng definierten Frauenrollen hineinzwängen. Wenige von ihnen können wir mit Namen benennen. Aber ich glaube, es müssen viel mehr gewesen sein, oft namenlos und am Rande des von der Amtskirche Tolerierten. Ich fühle mich als Teil dieser Kette der oft unsichtbar gebliebenen Frauen, die priesterlich in ihrer Welt gehandelt haben.

Franz Weber

# Geschenkt und vielgestaltig wie das Leben

## *Für eine Entklerikalisierung der Berufungspastoral*

**Von der Berufung aller wird zwar geredet, doch pastorale Bemühungen um geistliche Berufe haben immer noch vor allem die »besondere« Berufung zum Priesteramt und Ordensleben im Auge. Angezeigt ist ein Blickwechsel auf die Fülle der geschenkten Charismen.**

● Die heute in vielen Formen auftretende Resakralisierung der Welt und die daraus entspringende Sehnsucht nach der Begegnung mit Menschen, die das Priesterliche verkörpern, weil sie durch Zeichen und Symbolhandlungen Heil vermitteln und Heilung bewirken, scheint sich in der katholischen Kirche in unseren Breiten (noch) nicht spürbar auf die Zahl der Berufungen zum Priestertum ausgewirkt zu haben. Oder doch? Zieht dieses Verlangen nach Trägern religiös-geistlicher Vollmacht nicht zumindest vereinzelt wieder junge (oder auch ältere) Männer in seinen Bann, die sich als Geweihte (bewusst oder unbewusst) einen »symbolischen Platzvorteil« (L. Karrer) und eine hierarchisch-sakrale Sonder- und Höherstellung in der Kirche erwarten?

Die Erfahrung der letzten Jahre beginnt zu zeigen, dass solche Priesterkandidaten häufig nicht jenen Kriterien entsprechen, die in der geistlichen Begleitung als Zeichen für eine gesunde und belastungsfähige Berufung gelten. Gerade bei solchen Bewerbern fehlen ja oft eindeutig die anthropologischen Voraussetzungen für den pastoralen Dienst in einer Gemeinde oder für das Leben in einer Ordensgemeinschaft.

### Alle sind Berufene, aber ...

● Hinter dem, was Menschen heute unter »geistlicher Berufung« verstehen, kann tatsächlich alles und nichts stehen: »eine Gottesbeziehung oder ein etwas selbstherrliches Gefühl einer höheren Erwählung, eine neue Sicht menschlicher Würde«[1], das Bewusstsein, von Gott zu einem Dienst in Kirche und Welt angesprochen zu sein, aber auch biblisch-theologisch nicht haltbare und doch weit verbreitete Vorstellungen von einer Zweiklassenkirche. In dieser gibt es eine kleine Zahl »besonders« Berufener und eine Mehrzahl »gewöhnlicher« Gläubiger oder Laien, die in einer solchen Sicht dann zwangsläufig als die »nicht besonders« oder weniger Berufenen erscheinen müssen.

Auf der österreichischen Pastoraltagung 2001 zum Thema Berufung wurde immer wieder betont, dass es Aufgabe der Kirche im dritten Jahrtausend sei, »die Vielfalt der Dienste [...] zum Blühen zu bringen«[2]. Es wurde mit guten

lehramtlich-theologischen Gründen daran erinnert, dass »die Unterscheidung von Standesspiritualitäten und von verschiedenen Vollkommenheitsgraden [...] seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht mehr aufrecht zu erhalten«[3] sei.

An ein solches grundsätzliches Bekenntnis zur Bedeutung und Gleichwertigkeit aller Berufenen wird dann aber leider doch oft – wie ein erfahrener Begleiter auf der Tagung mit Scharfsinn feststellte – ein verräterisches und einschränkendes »Aber« angefügt: Natürlich, so werde allgemein beteuert, sind alle in der Kirche Berufene. Aber man müsse dann schon auch von Berufung »im engeren Sinn« sprechen.[4]

Mit einer solchen »Engführung« ist niemandem gedient – am wenigsten denen, die in der so genannten »Berufungspastoral« versuchen, junge Menschen zur Entdeckung ihrer je eigenen Berufung hinzuführen und sie darauf »aufmerksam« zu machen, was Gott mit ihrem Leben vor hat. Ihnen, die von Diözesan- oder Ordensleitungen mit dieser Aufgabe betraut sind,

*»Scheitern vieler gut gemeinter Initiativen«*

wird dann oft zu Unrecht unterstellt, sie würden keine »eigentliche« Berufungspastoral betreiben und hätten nicht den Mut, junge Menschen explizit mit dem Priester- und Ordensberuf zu konfrontieren.

Der zahlenmäßig sehr geringe »Erfolg« setzt die »Berufswerber« unter Erwartungs- und Erfolgsdruck, der sich manchmal nachteilig auf deren eigene Motivation und auf die Glaubwürdigkeit und Qualität der gesamten Berufungspastoral auswirken kann. Aber soll und kann man überhaupt um kirchliche Berufungen »werben«, wie man Interessentinnen und Interessenten für andere Berufe und Berufszweige »anwirbt«, an denen ein Unternehmen gerade Mangel hat?

Tatsächlich war zunächst der eigentliche Motor für das, was man heute in der Kirche im weiteren Sinn als Berufungspastoral bezeichnet, der drastische Rückgang an Priester- und Ordensberufungen in den letzten Jahrzehnten.[5] Doch gerade das Scheitern vieler gut gemeinter, aber wirklichkeitsferner Initiativen einer »exklusiven Berufswerbung« mit dem Interesse einer raschen Gewinnung von »geistlichen Berufen im engeren Sinn« scheint in letzter Zeit auch auf der Ebene lehramtlicher Dokumente eine Veränderung bewirkt zu haben.

## Qualitätssprung?

● Das Nachsynodale Schreiben »Pastores dabo vobis« (1992) über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart hatte die Berufung zum Priestertum schon nicht mehr isoliert gesehen, sondern sie gerade im Abschnitt über die Berufungspastoral in den ekklesiologischen Zusammenhang der gesamten Kirche als »Mysterium der Berufung« hineingestellt.[6]

In dem vom Päpstlichen Werk für geistliche Berufe unter dem Titel »Neue Berufungen für ein neues Europa« veröffentlichten Schlussdokument eines 1997 in Rom abgehaltenen europäischen Kongresses ist darüber hinaus eine überraschend kritische Auseinandersetzung

*»gemeinsam oder keiner«*

mit bisherigen Formen der Berufungspastoral festzustellen: »Wenn früher die Förderung der Berufung sich nur vor allem auf einige Formen der Berufung erstreckte, muss man nun immer mehr zu einer Förderung sämtlicher Berufungen gelangen, denn in der Kirche des Herrn wachsen wir entweder gemeinsam, oder keiner wächst.«[7]

Gegenüber einer Berufungspastoral, die »früher [...] zum guten Teil von der Furcht motiviert war (vor dem Aussterben oder vor dem Verlust von Anerkennung) und von dem Vorwand, bestimmte Bereiche oder Werke zu besetzen«, müsse heute diese »Angst, die immer eine schlechte Ratgeberin ist, der christlichen Hoffnung Platz (machen), die aus dem Glauben entspringt und auf das Neue und auf die Zukunft Gottes ausgerichtet ist«[8]. Dezidiert wird in diesem Text gegen die »Einbildung« mancher in der Kirche Stellung bezogen, die Krise der Berufungen mit fragwürdigen Methoden lösen zu können und sich von einem »Import« von Berufungen, die deren Entwurzelung zur Folge habe, einen Ausweg zu erwarten.

Auf die Feststellung, dass »der Herr [...] weiterhin in jeder Kirche und an jedem Ort«[9] Menschen beruft, folgen allerdings keinerlei Hinweise darauf, dass darunter neben traditionellen Berufen der Kleriker und Ordensleute auch die vielen Berufungen der Laien hierzulande als geistliche Berufungen zu verstehen sind. Die von diesem Dokument geforderte »radikale Veränderung« und der vom Papst in seiner Botschaft an den Kongress angemahnte »Qualitätssprung«[10] in der Berufungspastoral scheinen vielerorts noch weithin auszustehen.

## Profilierung durch Abgrenzung?

● Aus diesen offiziellen Richtlinien für die Berufungspastoral kann wohl kaum jene scharfe Abgrenzung zwischen Priestern und Laien herausgelesen werden, die in den letzten Jahren von manchen wieder stark gefordert und etwa auch durch die »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« vom 15. August 1997 nahe gelegt wird.[11]

Ob eine solche »Absetzung« von den Laien für die durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse in ihrem Selbstverständnis verunsicherten Priester tatsächlich pastoral verantwortbar wie auch »rechtmäßig« ist, wurde von Kommentatoren gerade im Hinblick auf einige Bestimmungen des Codex stark bezweifelt.[12] Im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil und die vielen guten Erfahrungen in der Nachkonzilszeit sollte man jedenfalls zur Gewinnung einer neuen priesterlichen Identität eher den Weg der Kooperation gehen und die gegenseitige Bezogenheit der verschiedenen Berufungen und Dienste in der Kirche betonen.

So ist es an der Zeit, dass in einer umfassenden Berufungspastoral vor allem aus dieser Richtung wieder theologisch verantwortbare und für junge Menschen glaubwürdige und ermutigende Signale kommen. Bischof Joachim Wanke von Erfurt hat vor kurzem jene Priester

### »keine Profilneurose pflegen«

»selig« gepriesen, »die keine Profilneurose pflegen müssen. Wer sich durch Abgrenzung, etwa von den Laiendiensten in der Seelsorge, profilieren muss«, so Bischof Wanke, »hat als Priester schon verloren«[13] und stellt – so würde ich hinzu fügen – seiner eigenen Berufung kein gutes Zeugnis aus.

In meiner Begegnung mit Theologiestudierenden nehme ich vermehrt wahr, dass viele schlicht und einfach vor den Unsicherheiten und Überforderungen ihres künftigen Berufes Angst haben. Das gilt sowohl für Laientheologinnen und Laientheologen als auch für Studenten in Priesterseminaren und Ordenshäusern. Die Belastungen, die den Hauptamtlichen in der Pastoral – aus hinreichend bekannten Gründen – gegenwärtig zugemutet werden, sind derart mit Händen zu greifen, dass direkte Auswirkungen

auf die Berufsmotivation nicht zu vermeiden sind. »Die Not des Fehlens geistlicher Berufungen«, so formulierte es ein in der Berufungspastoral erfahrener Jesuit, »ist [...] die Not der jetzt in geistlichen Berufen Lebenden.«[14]

Wo zu all dem eine strikte Trennung zwischen der theologisch-pastoralen Priester- und Laienausbildung forciert wird und eine Kommunikation zwischen Priesterseminar und LaientheologInnenzentrum (Mentorat) unerwünscht ist, steht wahrscheinlich auch eine Berufungspastoral, die für alle Berufungen in der Kirche geistliche Aufmerksamkeit zu wecken versucht, unter keinem besonders guten Stern.

Doch es ist – Gott sei Dank – auch von vielen gegenteiligen Erfahrungen zu berichten, aus denen ein anderer »urchristlicher« und zukunftsweisender Geist spricht. Vielerorts beginnt das pastorale Miteinander bereits in der Ausbildung und setzt sich dann auch im Gemeindeall-

*»tragen einander und ergänzen einander«*

tag fort. Priester und Laien, Männer und Frauen, Hauptamtliche und Ehrenamtliche grenzen sich nicht ängstlich voneinander ab, sondern bestärken sich gegenseitig in der Verschiedenheit ihrer Berufungen und ihrer geistgeschenkten Ämter und Dienste. Sie tragen einander und ergänzen einander.

Aus dem Bewusstsein, dass es – wie seinerzeit in Korinth – zwar verschiedene Gnadengaben gibt, aber nur den einen Geist, dass verschiedene Dienste notwendig sind, aber immer nur im Blick auf den einen Herrn (vgl. 1 Kor 12, 4), startet die Berufungspastoral hier sozusagen im eigenen Haus der Gemeinde vor Ort. Wer sein Amt in der Kirche nicht mit Hochmut von oben herab versieht, sondern es hochherzig von unten her, d.h. von der Wahrnehmung der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« (GS 1) her lebt, der kann gelassen auf jede Art von Konkurrenzkampf zwischen Klerus und Volk verzichten, weil er auch in seiner zum Aufbau der Gemeinde notwendigen Leitungsvollmacht »sein gelassen« und bestätigt wird. Wo Kirche tatsächlich – auch im Aussprechen und Durchtragen von heilsamen Konflikten – als christliche Gemeinde, als geistgeschenktes Wir menschlich erfahrbar wird, fassen Menschen Mut, ihre je eigene Berufung als Dienst in der Kirche zu leben. Das ist die gemeindetheologische Basis jeder Berufungspastoral.

## Zeichen der Zeit?

● In meinem Leben als Priester, Missionar und Gemeindepfarrer durfte ich in mehreren Ländern und Ortskirchen ganz verschiedenen Menschen begegnen, die ihre Berufung in der Kirche auf ganz verschiedene Art und Weise gelebt haben. Aus meiner Erfahrung in der Priester- und Ordensausbildung und in der Begleitung von Theologiestudierenden weiß ich ein wenig, dass authentische Berufungen – zu welcher Lebensform auch immer – jeder, auch religiöser, Gewalt widerstehen. Sie werden von den Berufenen als Geschenk erfahren, um dessen freie und dankbare Annahme Menschen aber auch oft Jahre – vielleicht sogar ein Leben lang – ringen.

Kirchliche Berufe fallen »nicht vom Himmel«. Sie wachsen auf dem Erdboden einer geschichtlichen Situation, die heute eben eine ganz andere ist als noch vor dreißig Jahren. Ich bin davon überzeugt, dass ein Leben als Priester bzw. in einem Orden auch in Zukunft eine herausfordernde und glaubwürdige Form christlicher Lebensqualität sein wird. Ich frage mich aber immer wieder, ob es nicht auch in unserer Zeit viele andere geistgeschenkte Charismen gibt, die

wir vielleicht nicht wahrnehmen oder nicht wahrnehmen wollen.

Kann der rapide Rückgang an traditionellen kirchlichen Berufen nicht auch als ein »Zeichen der Zeit«, als eine Erinnerung daran gedeutet werden, dass es seit urchristlichen Zeiten eine viel größere Vielfalt an Berufungen gab, als die Kirche in den letzten Jahrhunderten amtlich »zulassen« wollte? Will Gott uns vielleicht – wie einst den alten Abraham – hinaus in die Weite führen und uns eine »Nachkommenschaft« zeigen, an die wir selbst offensichtlich nicht mehr

*»Nachhilfeunterricht Gottes«*

mehr glauben? Sind wir fähig, diese »Fülle an Leben« heute wieder neu wahrzunehmen und wertzuschätzen? Wir können Gott sicher nicht vorschreiben, welch neue Berufungen er uns für die Kirche und Welt von heute und morgen schenkt.

In den letzten Jahren war im Blick auf die Veränderung in der Landschaft der kirchlichen Berufe da und dort von einem »Nachhilfeunterricht« Gottes die Rede. Manchmal habe ich den Eindruck, dass all diese Lektionen deshalb kein Resultat zeigen, weil wir mit unseren fixen Vorstellungen von geistlicher Berufung und bei unserem Beten um geistliche Berufe aus Angst vor dem Aufbruch in ungewohnte neue Räume in den alten »Klassenzimmern« sitzen geblieben sind. Wo auf allen Ebenen kirchlichen Lebens in ganz verschiedenen Menschen ganz verschiedene alte und neue Formen der Berufung aufbrechen und zum Tragen kommen dürfen, da ereignet sich von unten her entkrampfte, ungezwungene und erwartungsvolle »Berufungspastoral«, die ohne Leistungs- und Erfolgsdruck auskommt. Vor allem aber werden durch eine solche zum Leben befreiende und sich auch in den Nöten der Gegenwart bewährende Erfahrung von Berufung Menschen jeden Alters von Neuem auf Gott und seinen Ruf »aufmerksam« werden.

[1] W. Krieger / B. Sieberer, Vorwort zu: Dies. (Hg.), Alle sind Berufene. Christen in Kirche und Gesellschaft, Linz 2001, 7.
[2] A. Schwarz, Berufung: Wege Gottes in der Welt, in: ebd. 119.
[3] M. Schneider, Lebensprojekt Berufung. Dimensionen – Kriterien – Anfragen, in: ebd. 40.
[4] R. Ettel, Wahrnehmungen und Ergänzungen, in: ebd. 132.
[5] S. Leitner, Berufungen – Erkennen – Wecken – Fördern (Begleiten), in: Berufen zum Dienst. Perspektiven der Berufungspastoral in Österreich. Symposion der österreichischen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Regentenkonferenz der österreichischen Priesterseminare und dem Canisiuswerk, St. Georgen/Längsee, 3.-5. Mai 1999, 6.
[6] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis«, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, n. 34.
[7] Päpstliches Werk für geistliche Berufe, Neue Berufungen für ein neues Europa (In verbo tuo ...), Schlussdokument des Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, 26.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Ebd., 25.
[11] Deutscher Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 129, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997.
[12] Vgl. H. Hallermann, Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten Laieninstruktion, in: DIAKONIA 29 (1998) 198.
[13] J. Wanke, Acht Seligpreisungen, in: Christ in der Gegenwart 55 (2003) 17.
[14] J. Maureder, zitiert nach: S. Leitner, Berufungen, 7.

Rainer Bucher / Bernhard Körner

# Priestertum und Anerkennung

## *Thesen zur Priesterausbildung*

**Die Situation des Priesteramts kennzeichnet heute u.a. ein vielschichtiges Zueinander von Macht und Ohnmacht. Zukünftige Priester dafür kompetent zu machen, sich in diesem Feld konstruktiv zu verorten, ist Aufgabe zeitgemäßer Ausbildung.**

● Wenn Diskussionen in Ritualen festgefahren sind und Stellungnahmen vorhersehbar werden, dann lohnt sich allemal ein Perspektivenwechsel. Im folgenden Thesenpapier wird das im Blick auf die Priesterausbildung versucht.

Es soll nicht alles und jedes gesagt werden, aber – wie wir meinen – Wichtiges. Ausgangspunkt ist die Situation der Kirche in unserer Gesellschaft und die entsprechende innerkirchliche Situation. Sie sind längst zu einer epochalen geistlichen, theologischen und praktischen Herausforderung geworden, die alle Aufmerksamkeit verdient – um der Menschen und um der Kirche und ihres Auftrags willen.

Vorgelegt werden diese Thesen von einem Pastoraltheologen und einem Dogmatiker: Laientheologe der eine, Priester und ehemals Spiritual eines Priesterseminars der andere. Das ist bei diesem Thema keine selbstverständliche Autorenkonstellation: Wir hoffen, dass allein sie schon jeden Verdacht auf verdeckte Nebeninteressen zerstreut.

### Zur Situation

● Zu Zeiten des geschlossenen »katholischen Milieus« bereitete die seminaristische Priesterausbildung auf eine einflussreiche und machtvolle religiöse Position vor: Wenn religiöses Sinnsystem, kirchliche Sozialform und gesellschaftliche Wirklichkeit mehr oder weniger nahtlos ineinander greifen und sich wechselseitig stützen, sind religiöse Privilegien recht unmittelbar in soziale Wirklichkeit und individuelle Anerkennungserfahrungen umsetzbar.

Religiöses Sinnsystem, kirchliche Sozialform und gesellschaftliche Wirklichkeit sind aber in den Modernisierungsprozessen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unwiderruflich auseinandergetreten und können auch im institutionellen Raum der Kirche nicht mehr zur selbstverständlichen Deckung gebracht werden. Diese Situation betrifft in den Ländern der so genannten ersten Welt das ganze Volk Gottes, die Priester aber im Besonderen. Denn diese neue Lage des Volkes Gottes führt trotz aller theologischen

Absicherungen auf der gesellschaftlichen Ebene zum tendenziellen Verschwinden des traditionellen Ortes des Priesters und jedenfalls zu einem markanten Anerkennungsdefizit seiner Berufsrolle. Das daraus unmittelbar resultierende Attraktivitätsdefizit des Priesterberufs bei bekannt hoher Verzichtsanforderung auf persönliche Autonomie (etwa im sexuellen Bereich) ist ein wesentlicher Grund für die rapide sinkenden Bewerberzahlen.

## Kriterien für ein Ausbildungskonzept

● Priesterausbildung muss attraktiv sein für eine Elite: also kreative, vitale, intelligente, phantasievolle, wahrnehmungssensible, mutige und durchsetzungsfähige junge Menschen. Gefunden werden muss ein Konzept, das in der heutigen Situation ebenso erfolgreich ist wie die nachtridentinische Seminarerziehung, die ein beispielhaftes Formierungskonzept für eine intellektuelle, geistliche und gesellschaftliche Führungsschicht gewesen ist. Der damalige Professionalisierungs- und Kompetenzschub in der Ausbildung wäre – unter radikal gewandelten Bedingungen – zu wiederholen. Wie?

Äußeres Kriterium einer erfolgreichen Suche nach einem neuen Ausbildungskonzept für den Priesternachwuchs könnte sein, ob solch ein Ausbildungskonzept in sich attraktiv ist und nicht erst durch sein Ziel, das Priestertum. Dieses Konzept muss so gut sein, dass man jene, die diesen Weg gehen, darum beneidet. Und dennoch muss dieser Ausbildungsweg natürlich von dem her entworfen sein, worauf er vorbereitet: dem Priestertum der katholischen Kirche – und zwar »in der Welt von heute«.

Inneres Kriterium eines solchen Konzeptes müsste dann aber sein, ob die Alumnen befähigt werden, kreativ und innovativ in ihrem pastoralen Handeln, solidarisch und treu Gott und seinem Volk gegenüber, ohnmachtsfähig zu werden und daher fähig zum Umgang mit der innerkirchlichen Macht, die ihnen ihre Rolle gibt.

## Erfahrung der Gnade

● Es gibt in der katholischen Kirche und für diese konstitutiv ein ordiniertes Dienstamt. Es ist ein Amt in der Kirche und daher in seiner Praxisgestalt von der Aufgabe her zu konzipieren, um derentwillen es die Kirche und ein Amt in ihr gibt – das Evangelium vom Reich Gottes in Wort und Tat zu verkünden.

Die Kirche kann nur geben, was sie selbst von Christus empfängt: Das Amt verweist dabei auf das extra nos, also die Ungeschuldetheit und Gnadenhaftigkeit des von Gott geschenkten Heils.

Priester wurden bis vor kurzem an kirchliche Handlungsorte gesetzt, die ihnen fast ausnahmslos strukturell Anerkennung sicherten. Die für die Pianische Epoche typische Kopplung

*»Dahinschwinden der Machtbasis«*

von gnadentheologisch grundierter Amtstheologie und kirchenrechtlicher wie sozialer (Anerkennungs-)Macht wird mit dem unausweichlichen Dahinschwinden dieser Machtbasis nun aber vor allem für die Priester zum Problem.

Damit wird die entscheidende Frage sichtbar: Wie kann das katholische Priestertum seine unverzichtbare Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner weitgehend nur noch fiktiven juridischen Machtform erfüllen? Wie kann das geschehen – und zwar nicht nur als Forderung, die sowieso nicht mehr sanktionierbar ist, sondern konkret

erfahrbar, praxisrelevant und tatsächlich als Gnade für ihre Träger, die Priester, wie ihre Adressaten: das übrige Volk Gottes?

Diese Frage stellt (zukünftige) Priester und jene, denen ihr Dienst gilt, vor große Herausforderungen. Gesucht wird eine Form kirchlichen Lebens, in der Rollen und Kompetenzen wechselseitig zugeordnet und frei anerkannt werden. Soll das nicht zu Lasten der einen oder anderen

*»ohnmächtige Repräsentanz des Evangeliums«*

Seite gehen, dann bedarf es einer gemeinsam anerkannten Basis: der Einsicht in die Aufgabe der Kirche und jener des Amtes in ihr. Und es bedarf der Einsicht, dass nur im Zusammenspiel beider als des einen Volkes Gottes die Kirche sein und zur Darstellung bringen kann, was sie (eigentlich) ist: Sakrament des Heiles.

In jedem Fall hat heutige Priesterausbildung darauf vorzubereiten, dass nach dem Ende des sanktionsgestützten »katholischen Milieus« das Spezifische der katholischen Amtstheologie, ihr Verweis auf das extra nos der Gnade, gelebt und zur Geltung gebracht werden muss praktisch ohne juridische und/oder soziale Anerkennungs- und Machterfahrungen.

Priesterausbildung in heutiger Zeit darf daher nicht länger auf die Repräsentanz einer Machtposition in der Kirche, sondern muss auf die ohnmächtige Repräsentanz des Evangeliums in der Welt vorbereiten. Das bedeutet keine Katastrophe, sondern ist – in der geistlichen Literatur zum priesterlichen Dienst vielfach vorgedachte – Einweisung in ein priesterliches Leben und Wirken, das weiß, dass der Jünger nicht über seinem Meister steht (vgl. Mt 10,24). Es verändert auch nicht die klassischen Elemente der Priesterausbildung (menschliche Bildung, spirituelle Vertiefung, theologisch-intellektuelle Ausbildung und pastorale Kompetenz), gibt ihnen aber einen deutlich neuen Rahmen.

## Vorschläge für die Ausbildung

- Daher ist es notwendig, dass die Kandidaten in der Ausbildung für das Priestertum mit den wirklichen intellektuellen, spirituellen und kommunikativen Herausforderungen konfrontiert werden, die helfen, jene Kompetenzen zu entwickeln, die Priester in dieser Situation benötigen. Die bisherige Seminarerziehung leistet dies nur zum Teil.

Konkret schlagen wir vor:

- Stärkere Individualisierung des (außeruniversitären) Ausbildungswegs für jeden Alumnen je nach Persönlichkeit, Lebenssituation, Charismen, gemeinsam wahrgenommenen Defiziten und Stärken. Dies kann nur in permanenter Abstimmung mit dem Kandidaten selbst geschehen: Die Letztverantwortung für seinen Weg zum Priestertum trägt er.
- Konsequentere Rhythmisierung der Ausbildung in Phasen von Konzentration, Sammlung und vita communis einerseits, Phasen des Engagements, des »Exposure« und des Experiments andererseits.
- Stärkere Konfrontation mit der Lebenswelt des Volkes Gottes durch weitgehende Entprivilegierung.

Diese drei Punkte bedeuten: – dass die seminaristische Lebensform modifiziert wird zu einer weitgehend selbstverwalteten Wohn- und

*»je nach individueller Ausbildungsplanung«*

Ausbildungsgemeinschaft zusammen mit den für die Priesterausbildung Verantwortlichen (Regens, Spiritual); – dass Phasen des gemeinsamen

Lebens mit Phasen des selbstverantworteten Lebens außerhalb der Ausbildungsgemeinschaft individuell wechseln; – dass diese Phasen des »Alleinlebens« an unterschiedlichen (kirchlichen) Orten und mit unterschiedlicher Gestaltung ablaufen, je nach individueller Ausbildungsplanung.

- Stärkere intellektuelle Herausforderung zur Auseinandersetzung, Diskussion und Standpunktbildung an gesellschaftlichen und kirchlichen Orten, die das provozieren.
- Die Ausrichtung der spirituell-geistlichen Ausbildung an einer priesterlichen Existenz, die sich ihre Orte der Anerkennung im Volk Gottes zunehmend erst selber schaffen muss und nicht auf die selbstverständliche Einweisung in machtbesetzte, anerkennungsdichte Rollen hoffen kann.

Diese zwei Punkte bedeuten: – dass die ganze Bandbreite der Ausbildungsmöglichkeiten für pastorale Berufe offensiv genutzt wird; – dass Seminarleitung (Regens und Spiritual) den Alumnen als Ausbildungsbegleiter in allen Phasen des Ausbildungswegs zur Verfügung stehen; – dass Seminarleitungen ein spezifisches »Begleitungsprofil« ihres Hauses aufbauen, das nach außen erkennbar und (möglichst) attraktiv ist; – dass das Wissen um die theologische Bestimmung des priesterlichen Dienstes im und für das

### »Handlungs- und Gestaltungsfreude«

Volk Gottes verbunden wird mit einer umfassenden Entwicklung personaler Kompetenz und institutioneller Kreativität zu einem differenzierten Einsatz im Dienst des pastoralen Grundauftrags der Kirche, wobei Handlungs- und Gestaltungsfreude im Vordergrund stehen: bei Ausbildern wie Auszubildenden.

**Es ist Krieg, schon wieder**

Wir sehen täglich: Neue Todesboten
zerstören alles, was sich ihnen stellt.
Die Präsidenten pfeifen auf die Toten,
beäugen sich und reißen Zoten,
und dabei wird es spät für diese Welt.

Ein alter Papst meint,
diese Menschheit sei verloren.
Er segnet sie und küsst ein Kindlein
auf die Stirn.
Hat er mit uns dem Glauben
abgeschworen,
ist denn kein Heiland für uns auserkoren?
Und das soll alles rein in unser Hirn?

Kommt Freunde,
lasst uns miteinander schweigen,
nichts sehen und nichts hören
heute Nacht.
Wir wollen einen hohen Berg besteigen,
wir wollen uns im Morgenrot verneigen
und spüren, was die Liebe mit uns macht.

Es ist nicht nichts,
was jetzt zu machen wäre.
Es ist nicht einfach Frieden,
der den Krieg besiegt.
Es ist der Wille, den wir jetzt begehren.
Es ist der Kampf, mit dem wir uns noch
einmal wehern,
der Mut, der der Vergeltung nicht erliegt.

*Frank Richter (12.4.03)*

Franz Kardinal König

# Auf das offene Meer hinaus

## *Erinnerung an Papst Johannes XXIII.*

**Angelo Guiseppe Roncalli (1881-1963) war ein unprogrammatischer Mann und doch verdankt ihm die Kirche das Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils: Der Wiener Alterzbischof erinnert an diesen großen Papst und an die Zeit einer ermutigenden Vitalität der Kirche, die er ermöglicht hat.**

● Am 3. Juni sind es heuer 40 Jahre, dass Johannes XXIII. als Nachfolger des Apostels Petrus, als Oberhaupt der katholischen Kirche in der Unterkirche von St. Peter der geweihten Erde übergeben wurde. Fernsehen, Rundfunk und Presse hatten in jenen Junitagen nicht nur für die große Menschenmenge auf dem Petersplatz, sondern für die ganze Welt die schmerzlichen Phasen seines Todeskampfes so miterleben lassen, als handele es sich um ein Mitglied der eigenen Familie. Noch nie, so hörte man überall, gab es eine solche Einmütigkeit der Teilnahme. Der Tod dieses Mannes, so schien es, war für die ganze Welt kostbar geworden.

Als er viereinhalb Jahre zuvor, das heißt, eine Woche nach seiner Wahl zum Papst, im Alter von 77 Jahren in der Peterskirche im Rahmen eines festlichen Gottesdienstes sein hohes Amt übernahm, dachte damals wohl niemand – am wenigsten vielleicht er selbst –, welch schicksalhafte Bedeutung diese seine Jahre für die Kirche haben würden. In seiner schlichten, unproblematischen Frömmigkeit wurde er zum Werkzeug jenes Heiligen Geistes, den der Herr seiner Kirche versprochen und gesandt hat. Er war es, der eine große Wende in der Kirche vor dem Beginn des dritten Jahrtausends herbeigeführt hat. Er hat den Übergang vom Statischen zum Dynamischen, von der Autorität zur Brüderlichkeit, vom Monolog zum Dialog vorbereitet. Durch ihn, so konnte man wohl sagen, bekam die Kirche wieder Leuchtkraft bis in die fernen Gefilde der Kirchenfremden, ja, auch der Kirchengegner.

Der neue Papst gab bald zu verstehen, dass er als Inhaber des Petrusamtes auch Bischof von Rom sei und daher nahm er in feierlicher Weise bald darauf von der Lateranbasilika Besitz; er besuchte Gefängnisse und Krankenhäuser sowie auch Pfarrgemeinden in Rom. In den weihnachtlichen Tagen sagte er anlässlich seines Besuches im Gefängnis von Aracoeli: »Weil ihr mich nicht besuchen könnt, deswegen bin ich zu euch gekommen, um euch zu besuchen.«

Ich selber bin ihm in den folgenden Jahren wiederholt begegnet. Seine Schlichtheit, die Heiterkeit seines Geistes, mit der er sich den großen Aufgaben täglich stellte, sein Humor, den er in verschiedenen Situationen zur Hand hatte, seine

Gelassenheit aufgrund seines Gottvertrauens – dies alles ist mir unvergesslich geblieben. Das Brustkreuz, das er mir kurz vor seinem Tod geschenkt hat, verbindet mich zeichenhaft mit seinem Wollen und Tun.

## Kühnheit

● Das größte Ereignis im Pontifikat Johannes XXIII. sowie in der Geschichte der Kirche unseres Jahrhunderts war die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Gesamtkirche. Auch dies wird mit dem Namen und der Person des Papstes Johannes XXIII. für immer verbunden bleiben. In jenen Tagen, in denen er sich zu diesem wagemutigen Entschluss durchgerungen hatte, schien er zeitweise über seine eigene Kühnheit fast erschrocken zu sein.

In einer für mich denkwürdigen Audienz im Jahre 1960 kam der Papst auf die Einberufung des Konzils zu sprechen und erzählte mir dazu: In der zweiten Jännerhälfte 1959 – es war die Weltgebetsoktav, in der in der katholischen Kirche um die Einheit aller Christen gebetet wird – sei ihm plötzlich der Gedanke gekommen, ein

*»wie eine Versuchung«*

Allgemeines Konzil einzuberufen. Er hätte, erzählte er weiter, diesen Gedanken geradezu wie eine Versuchung von sich gewiesen, weil er sich der großen Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens als Historiker nur zu bewusst war. Aber der Gedanke an die Einberufung eines Konzils habe ihn auch in den folgenden Tagen mit solcher Intensität verfolgt, dass er zur Einsicht kam, es müsse sich um eine höhere Eingebung handeln.

Wenige Tage später, es war der 25. Jänner 1959, das Fest des Völkerapostels, begab er sich nach St. Paul und teilte den dort versammelten, erstaunten Kardinälen und damit der ganzen Welt seinen Entschluss mit, ein neues Konzil einzuberufen. Die Überraschung innerhalb und außerhalb der Kirche war sehr groß, und der Widerstand in der Kurie selber regte sich.

Am 11. Oktober 1962, also nach mehrjähriger Vorbereitung, kam es zur feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Spannung, die Hoffnung und Skepsis zugleich, mit der die öffentliche Meinung der Eröffnung des Zweiten Vatikanums entgegenging, löste sich auf in eine große und freudige Überraschung.

## Eine lebendige Kirche

● Ich werde jenen 11. Oktober 1962 nie vergessen: Als damals junger Erzbischof von Wien stieg ich inmitten von rund zweieinhalbtausend Konzilsvätern über die Scala Regia hinunter zum Eingang der Peterskirche. Papst Johannes XXIII., der das Konzil angekündigt und einberufen hatte, wurde auf der Sedia Gestatoria in die Peterskirche hineingetragen und stieg dann von seinem Tragsessel herunter, um zu Fuß, zwischen den links und rechts aufgebauten langen Sitzreihen der Konzilsteilnehmer bis zum Petrusgrab zu gehen. Dabei trug er nicht die päpstliche Tiara, sondern eine einfache bischöfliche Mitra wie alle anderen Konzilsteilnehmer. Das Hauptschiff der großen Peterskirche war mit den zu beiden Seiten aufgebauten Sitzreihen für die Konzilsteilnehmer zur Konzilsaula umgebaut worden.

Unvergesslich bleibt mir, wie mir zum ersten Mal bewusst geworden ist, dass die Kirche eine weltumspannende Kirche sei. In den Sitzungen selbst und vor allem in den Gesprächen der Pausen konnte man Bischöfe verschiedener Hautfarbe, Rasse und Sprache miteinander in leb-

haften Gesprächen sehen und beobachten. Das war, so schien mir damals, eine vitale und lebendige Kirche.

In der Mitte der Peterskirche, das heißt, der Konzilsaula, befand sich auf einem eigens dafür vorbereiteten Tisch eine wertvolle Ausgabe der Heiligen Schrift aus den ersten christlichen Jahrhunderten aus dem Besitz der Vatikanischen Bibliothek. Dieses kleine Buch und die Messfeier am Beginn einer jeden Hauptsitzung in verschiedenen Riten waren die deutlichen Hinweise auf das Fundament auch dieses Konzils, auf Christus und seine Botschaft an alle Völker.

## Die große Wende

● Die mit Sorge und wohl auch Skepsis erwartete Eröffnungsansprache brachte die große Wende. Johannes XXIII. verkündete – mit innerer Gelassenheit – angesichts der vielen in St. Peter versammelten Bischöfe aus der ganzen Welt, man dürfe sich nicht nur für das interessieren, was alt und vergangen ist, sondern wörtlich: »Die Bischöfe sollten freudig und furchtlos das verwirklichen, was die Gegenwart erfordert.« Man dürfe sich nicht immer so verhalten, als ob sich in der Welt alles immer nur zum Schlechteren wende; der Papst wies darauf hin, dass man nicht immer nur »jene Unglückspropheten« hören solle, die »in den modernen Zeiten nichts zu sehen vermögen als Unrecht und Untergang; als ob zur Zeit der früheren Konzilien alles in vollem Triumph der christlichen Lehre und der rechten Freiheit des Glaubens vor sich gegangen wäre«. Es sei daher »wahrhaft nötig, dass die gesamte christliche Lehre ohne Abstriche, vor allem durch ein neues Bemühen angenommen werde; dabei muss die Substanz der alten, im Glauben enthaltenen Lehre von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung wohl unterschieden werden.« Damit meinte der Papst, dass bei allem der pastorale Gesichtspunkt im Vordergrund stehen solle.

Die über 1000 Journalisten, die aus der ganzen Welt in Rom zusammengekommen waren, haben die Zuversicht und den Mut aus diesen Worten herausgehört und darüber einer interessierten Welt auch so berichtet. In diesem

*»Zuversicht und Mut herausgehört«*

Zusammenhang war es von großer Bedeutung, dass Medienleute immer die Möglichkeit hatten, mit den Konzilsteilnehmern direkt zu sprechen.

Dadurch wurde nicht zuletzt das Konzil selber in seiner Einstellung der Welt gegenüber beeinflusst, denn so heißt es zum Beispiel in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«: »Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil ... ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen, in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.« (GS 2)

## Schubkraft

● Als Konzilsteilnehmer möchte ich an dieser Stelle kurz hinweisen auf die wegweisenden Impulse – Eugen Biser spricht von einer »Schubkraft« des Konzils –, die den Weg einer erneuerten Kirche im Sinne Johannes XXIII. im dritten Jahrtausend prägen und bestimmen sollten.

Es ist dies zunächst jenes auf dem Konzil erlebte Bewusstsein, dass die katholische Kirche Weltkirche ist. Die Vielfalt der Rassen, Sprachen und Kulturen, wie sie durch die Anwesenheit von so vielen Bischöfen aus der ganzen Welt

zum Ausdruck kam. Die gezählte Höchstzahl betrug 2381. Die durch das Glaubensbekenntnis und das Petrusamt bezeugte Einheit zeigte sich zugleich in ihrer möglichen Vielfalt. Damals erkannte ich, dass die Weltkirche auf einem Weltkonzil nicht in einem ausschließlich europäischen Kleid in Erscheinung treten könne.

Zu diesem Kirchenbild gehörte als Impuls die lebendige Kraft des Ökumenismus, das heißt, als katholische Christen mitzuhelfen, die verlorene Einheit der Christen wiederherzustellen. Weiters gehört zu diesen Impulsen das in einem eigenen Konzilsdokument schon behandelte Laienapostolat, das für die Zukunft der Kirche besonders wichtig sein wird.

Weiters nenne ich als wichtigen Impuls das »Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«, so heißt das vom Konzil verabschiedete kurze Dokument. Damit rückte der Dialog in den Mittelpunkt, um das tief gestörte Verhältnis zwischen Christen und Juden

*»Damit rückte der Dialog in den Mittelpunkt.«*

ebenfalls mit einer Neuordnung in Angriff zu nehmen. Ein eigenes Sekretariat sollte den Dialog mit den großen Religionen in Angriff nehmen. Der Besuch Johannes Paul II. in der römischen Synagoge am 13. April 1986 bestätigte diese Hinwendung der Kirche zum Volke Israel. Schließlich nenne ich als einen bedeutenden Impuls die Erneuerung der Liturgie. Das hiefür vom Konzil verabschiedete Dokument war das erste der sechzehn Konzilsdokumente.

Soweit das Konzil und seine nicht umkehrbare Ausrichtung auf die Zukunft. Und dies alles hat ein Mann – Johannes XXIII. – in Bewegung gesetzt.

## Frieden

● Unabhängig vom Konzil war ihm der Friede dieser Welt mit den großen Spannungen und Gegensätzen ein besonderes Anliegen. Unter dem Eindruck der Kuba-Krise und der damit verbundenen atomaren Bedrohung des Weltfriedens, auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges nach dem Bau der Berliner Mauer, schrieb der Papst seine große Friedensenzyklika »Pacem in terris«, die am 11. April 1963 veröffentlicht wurde.

Diese Enzyklika richtete sich erstmals »an alle Menschen guten Willens«. In ihr fordert der Papst internationale Abrüstungsverhandlungen. Wegen ihrer unpolemischen, allgemein verständlichen und trotz allem optimistischen Sprache fand sie große Zustimmung aus den unterschiedlichsten Lagern. Der Papst spricht hier nicht mehr von einem »gerechten Krieg«, sondern von der Unmöglichkeit, »im Atomzeitalter den Krieg als Mittel der Gerechtigkeit zu nutzen«; er sieht vielmehr in der Wahrung und Durchsetzung der (hier erstmals in einem solchen Zusammenhang erwähnten) Menschenrechte die Garanten des Weltfriedens. Ein Jahr zuvor, 1962, erschien die bedeutende Sozialenzyklika, welche das Anliegen einer christlichen Soziallehre aufgriff und weiterführte.

## Ostpolitik

● Johannes XXIII. gab auch den Anstoß für meine Reisen in das östliche Europa, jenseits des Eisernen Vorhanges von damals. Damit wurde ich als Wiener Erzbischof – zunächst unbewusst – ein wenig mit hineingezogen in die so genannte Ostpolitik des Vatikans: Es war bei einer meiner frühen Begegnungen bzw. Gespräche mit dem Papst, dass er mich spontan aufforderte,

ich sollte doch Kardinal Mindszenty in seinem Exil in der US-amerikanischen Botschaft in Budapest aufsuchen. Auf meinen Einwand, dass dies nicht so einfach geschehen könne, fragte Johannes in seiner direkten und entwaffnenden Art: »Was soll daran schwierig sein? Gehen Sie auf den Bahnhof in Wien und kaufen Sie eine Fahrkarte nach Budapest und fahren Sie einfach hin!«

Nun, ich bin damals nicht mit dem Zug, sondern mit dem Wagen gefahren und aus dem einen Mal wurden viele Male, nicht nur Budapest, sondern auch viele andere Länder und Städte im Osten habe ich später besucht. Als Erzbischof von Wien war ich lange Zeit der dem Osten nächste Bischof des Westens. Ich betrachtete es daher als meine natürliche Aufgabe, soweit wie möglich Kontakt zu halten mit den Bischöfen des Ostens, jenseits des Eisernen Vorhanges, ebenso mit den Katholiken in diesem getrennten Teil des Kontinents. – Aber den Anstoß auch dazu gab Johannes XXIII.

## Ein Hirte

● Ich versuche, auf meine Art, zusammenzufassen: Johannes XXIII. war – und er hat sich selbst so bezeichnet – ein schlichter, einfacher Mann, ein Bauernsohn, dessen Wunsch es war, als Priester einmal Hirte einer kleinen Gemeinde zu sein. Er war vielleicht ein unprogrammatischer Mann und doch stammt von ihm das Programm des Konzils.

Wenn heute gefragt wird nach der großen Papstgestalt des 20. Jahrhunderts, so wird die Antwort nicht schwer fallen: Der große Papst der Wende war Johannes XXIII. Er hat das Schiff der

*»aus dem Brackwasser in das offene Meer hinaus«*

Kirche aus dem Brackwasser einer falsch verstandenen Tradition in das offene Meer hinausgeführt. Das kreiden ihm auch heute noch manche an, die sich vor den Stürmen der offenen See fürchten und sich nach der Ruhe des sicheren Hafens sehnen.

Als Papst Johannes, der aufgrund seines Alters und seines geringen Bekanntheitsgrades von den Kommentatoren als »Übergangspapst« bezeichnet worden war, nach nur viereinhalb Jahren im Amt am 3. Juni 1963 mit knapp 81 Jahren starb, hieß es, er hätte in dieser kurzen Zeit in der Tat einen Übergang hergestellt, vom 20. ins 21. Jahrhundert, indem er die Grenzpfähle für ein neues Zeitalter der Kirche absteckte.

**In Memoriam Dorothee Sölle (1929–2003)**

»Der Glaube könnte uns davon befreien, immer den omnipotenten Herrn dieser Welt spielen zu müssen. Er könnte uns erinnern an diese anderen, altmodischen, überflüssigen Verhaltensweisen: zuhören, warten, schweigen, uns selber unterbrechen. Diese pathischen Fähigkeiten fallen uns immer schwerer. Wir verlernen, uns ›zu lassen‹, wie die Mystiker das genannt haben. Nur wenn wir wissen, dass wir nicht Gott sind, sondern Geschöpfe – endlich, sündig, sterblich –, können wir Gott finden und Gottes teilhaftig werden. Dann vergessen wir die Sprache der Definitionen und der Erfolgsbilanzen und lernen die Sprache des Rufens, des Flehens, des Schweigens und des Gebets.«

Dorothee Sölle, Wer bedroht die Schöpfung und wer hilft ihr? Der Glaube heilt die Vernunft, in: DIAKONIA 32 (2001) 413-416, hier 416.

Hans Joachim Meyer

# Ein Zeichen der Ermutigung

## *Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003*

**Auch wenn sich manche Hoffnung aus der Zeit der Vorbereitung nicht erfüllt hat, zeichnet sich in Berlin ein positiver Gegenakzent zur oft beobachtbaren ökumenischen Resignation ab. Ein Bekenntnis zur Kunst des Möglichen.**

● Der Gedanke eines Ökumenischen Kirchentages lag bereits 1996 in der Luft. Denn alles schien auf einen Frühling der Ökumene hinzudeuten. Ein Vierteljahrhundert war seit dem Pfingsttreffen 1971 in Augsburg vergangen, als das Bekenntnis des II. Vatikanischen Konzils zum Anliegen der Ökumene noch jung war und die gemeinsam betenden und feiernden katholischen und evangelischen Christen hofften, die Überwindung der konfessionellen Spaltung läge greifbar nahe. Es war eine jener überbordenden Erwartungen, die der notwendige Anfangsimpuls jeder geschichtlich wirksamen Bewegung sind.

Freilich entfaltet ein solcher Impuls nur dann eine verändernde und gestaltende Kraft, wenn die darin gebündelten Anliegen realistisch sind und mit jener Beharrlichkeit verfolgt werden, ohne die nichts Neues zu Wege gebracht werden kann. Natürlich war es eine Illusion zu meinen, die Kirchen könnten eine in Jahrhunderten gewachsene Trennung in wenigen Jahrzehnten beseitigen oder unwirksam machen. Vielmehr galt und gilt es, in geduldigem Bemühen gemeinsam zu jenem tieferen Verständnis des Kerns der Glaubenswahrheiten vorzudringen, das die Gegensätze auflöst und die Verschiedenheiten versöhnt.

Zugleich bedeutet Ökumene nicht Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner und Aufgabe der geschichtlich-kulturellen Identität zu Gunsten eines dünnen und gesichtslosen Minimums. Vielmehr müssen die geistlichen und geistigen Reichtümer der Konfessionen bewahrt werden und sich weiterhin wechselseitig befruchten. Weder nivellierende Uniformität, noch gleichgültige Hinnahme des Nebeneinanders, sondern Einheit und Gemeinsamkeit aus dem Glauben in der Vielfalt der Glaubenserkenntnis und der Glaubenspraxis muss die Perspektive der Ökumene sein.

In diesem Sinne waren die Jahre nach dem Pfingsttreffen in Augsburg keine leere oder verlorene Zeit, sondern eine Periode intensiven ökumenischen Bemühens und erkennbaren ökumenischen Fortschritts. In der zweiten Hälfte des Jahres 1996 fand dies seinen Ausdruck in der erregenden Mitteilung, dass eine gemeinsame katholische und lutherische Erklärung zur Rechtfertigungslehre jetzt unterzeichnet werden könn-

te. Ein Kernpunkt der Kontroverse, von der die Reformation in Deutschland ihren Ausgang genommen hatte, sollte zum Baustein ökumenischer Übereinstimmung werden.

## Kirchentag – Katholikentag

● Nicht nur in theologischer Hinsicht, sondern auch durch die sich verdichtende ökumenische Praxis lag der Gedanke eines Ökumenischen Kirchentages in der Luft. Unter vielem, was in dieser Zeit geschah, sei insbesondere an den konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung erinnert. Das christliche Leben in Deutschland ist nicht zuletzt durch die Existenz zweier großer Laienbewegungen charakterisiert – durch die vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstalteten Deutschen Katholikentage und durch den Deutschen Evangelischen Kirchentag. Gewiss haben diese ihre je eigene Geschichte und ihr je eigenes Selbstverständnis.

Die Deutschen Katholikentage führen ihre Tradition auf das Revolutionsjahr 1848 zurück und haben – mit Ausnahme der Nazizeit – seitdem ununterbrochen stattgefunden. Der Deutsche Evangelische Kirchentag wurde 1949 gegründet und sieht sich nicht als Fortsetzung jener Evangelischen Kirchentage, die ebenfalls 1848 beginnend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattfanden und deren Ausrichtung missionarisch-diakonisch war.

Die Deutschen Katholikentage haben im Verlauf von über 150 Jahren ein stark wechselndes Gesicht gezeigt, aber sie dienten stets der Selbstvergewisserung im Glauben, der Selbstverständigung über gesellschaftliche Positionen der Katholiken und der Selbstdarstellung des deutschen Katholizismus in der Einheit von Kirchenvolk und kirchlichem Amt. Das schließt – wie insbesondere die Zeit nach dem II. Vatikanum gezeigt hat – den kritisch-kontroversen Dialog nicht aus, sieht diesen aber als Teil des kirchlichen Lebens und als Beitrag zur immer währenden Erneuerungsbedürftigkeit der Kirche.

Daher betrachtet das Zentralkomitee der deutschen Katholiken seine satzungsmäßig festgeschriebene Eigenständigkeit einerseits und seine Zugehörigkeit zur verfassten Kirche andererseits nicht als Gegensatz. Und für das ZdK ist es eine Selbstverständlichkeit, dass ein Katholikentag in gemeinsamer Verantwortung mit dem gastgebenden Ortsbischof durchgeführt wird und dass sich das Programm eines solchen Ereignisses aus einem vorher definierten Konzept entwickelt. Ein solcher Katholikentag zielt auf öffentliche Wirkung und versteht sich daher, auch wenn er sich dialogisch verwirklicht, als ein Akteur in der Öffentlichkeit.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag hingegen versteht sich konsequent als eine Bewegung, die sich in jedem Ereignis gleichsam neu konstituiert, so dass die ständige Struktur bewusst hinter dem Geschehen zurücktritt.

Es entspricht dem Bewegungscharakter, dass die Inhalte auf möglichst breiter Basis und in einem Prozess, der von unten nach oben verläuft, bestimmt werden sollen, soweit es sich

*»Pluralität der Meinungen als Ideal«*

überhaupt mit dem Selbstverständnis des Evangelischen Kirchentages verträgt, zur einer verbindlichen Programmatik zu kommen. Vielmehr betrachtet er Pluralität der Meinungen nicht nur als Notwendigkeit, sondern als Ideal.

Dem entspricht, dass der Deutsche Evangelische Kirchentag der Öffentlichkeit ein Forum bieten will, bei dem die Christen Teilnehmer sind – eine Sicht, die im Konzept des »Marktes der

Möglichkeiten« als einer wichtigen Programmsäule deutlichen Ausdruck findet.

Da die Kirche nach evangelischem Verständnis dem Wesen nach eine Versammlung ist, in der das Evangelium verkündet und die Sakramente gespendet werden, und nicht – wie für Katholiken – eine verfasste Gemeinschaft, deren Eckpunkte im Glauben begründet sind, und da für die Kirche als Versammlung das Weiheamt nicht konstitutiv ist, betont der Deutsche Evangelische Kirchentag auch stärker seine Unabhängigkeit von der verfassten Kirche. Für die Praxis ist zu beachten, dass die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als sein deutschlandweites Gegenüber ein Bund bekenntnisverschiedener Kirchen ist und die Vorbereitung eines Kirchentages in Zusammenarbeit mit der Landeskirche des jeweiligen Tagungsortes erfolgt.

Schließlich unterscheiden sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutsche Evangelische Kirchentag in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen Laienverbänden. Während der organisierte Laienkatholizismus mit den Katholikentagen untrennbar verbunden ist, aus diesen hervorging oder diese jedenfalls mitträgt und die verschiedenen Verbände und Organisationen bis heute eine der beiden Säulen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sind, besteht zwischen dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und den evangelischen Laienverbänden allenfalls ein Verhältnis loser Partnerschaft.

## Wesentliche Gemeinsamkeiten

● Trotz dieser Unterschiede bieten Katholikentage und Evangelische Kirchentage nicht nur für ferne Beobachter, sondern auch für aktive Teilnehmer ein Bild großer und zunehmender Ähnlichkeit. Und dieses Bild ist nicht oberflächlich, sondern es spiegelt die wesentliche Gemeinsamkeit wider, Feier des Glaubens und Orte des Gesprächs über Kirche und Gesellschaft zu sein. Daher ist im Verlauf von mehr als einem halben Jahrhundert aus dem Nebeneinander ein immer engeres und vertrauensvolleres Miteinander geworden. Schon im Jahre 1958 wurde

*»Netzwerk praktischer ökumenischer Partnerschaft«*

vereinbart, Katholikentage stets in den geraden Jahren und die Evangelischen Kirchentage stets in den ungeraden Jahren abzuhalten, so dass in jedem Jahr die deutsche Öffentlichkeit von einem solchen großen christlichen Ereignis geprägt wird.

Auch in diesem Wechsel haben die Elemente der Gemeinsamkeit ständig zugenommen, so dass bei jedem dieser Ereignisse zugleich der ökumenische Partner – sei es bei den Gottesdiensten, sei es bei den Diskussionsveranstaltungen – präsent ist und mitgestaltet. Es war also nicht nur die greifbare Frucht ökumenischen Bemühens auf theologischem Gebiet, sondern

*»gemeinsame Feier des Abendmahles«*

nicht weniger das zunehmende Netzwerk praktischer ökumenischer Partnerschaft, das den Gedanken heranreifen ließ, einen Ökumenischen Kirchentag als gemeinsames Projekt des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentages zu veranstalten.

Gleichwohl hatte die geplante Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre unmittelbaren Einfluss auf unseren Entschluss. Denn dieser Schritt schien ja nicht nur unmittelbar bevorzustehen. Vor allem wurde von vielen Seiten die Überzeugung ausge-

drückt, jetzt müsste mit verstärkter Kraft das letzte große Thema in Angriff genommen werden, das katholische und evangelische Christen noch trennt – nämlich die Frage nach dem Wesen der Kirche und damit im Zusammenhang die Frage nach dem Charakter und der Aufgabe des geistlichen Amtes.

So erklärt sich, dass wir so mutig waren, die Ankündigung eines Ökumenischen Kirchentages mit der Hoffnung zu verbinden, dass dann auch die gemeinsame Feier des Abendmahles möglich werden möge, ohne den Termin des gemeinsamen Kirchentagprojekts an die Erfüllung dieser Hoffnung zu binden. Abendmahlsgemeinschaft bedeutet Kirchengemeinschaft. Und auf die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft richteten sich ja die Erwartungen nach dem großen Fortschritt in der Rechtfertigungslehre.

## Positionsmarkierungen

● Bald zeigte sich jedoch, dass schon die Unterschriften unter diese Erklärung nicht so rasch erfolgen würden, wie dies allgemein angenommen worden war. Zunächst kamen Korrekturwünsche der römischen Glaubenskongregation an dem ausformulierten Text, dann folgte ein veritabler Aufstand der meisten evangelischen Theologieprofessoren in Deutschland gegen die beabsichtigte Erklärung. Trotzdem kam es in Augsburg schließlich zur Unterzeichnung, aber erst im Herbst 1999.

Die Frucht langen ökumenischen Bemühens war gerettet, aber es erwies sich bald, dass dennoch nicht nur meteorologisch kein Frühling mehr herrschte. Denn nun wurden die konfessionellen Gegensätze im Verständnis vom Wesen der Kirche zunächst einmal kräftig akzentuiert. Auf die römische Erklärung »Dominus Jesus«, die sich in einer ökumenisch wenig sensiblen Weise vom evangelischen Kirchenverständnis abgrenzte, folgte eine harsche Erklärung des Rates der EKD, die dieses Kirchenverständnis wiederum akzentuierte und sich deutlich gegen den Versuch eines Brückenbaus durch katholische und lutherische Theologen im langjährig erarbeiteten Text »Communio Sanctorum« wandte.

Vielleicht wird man später einmal im historischen Rückblick diese Positionsmarkierungen als notwendige Etappe vor einem Bemühen um versöhnte Verschiedenheit im Verständnis von

*» Gegensätze im Verständnis vom Wesen der Kirche «*

von Kirche betrachten. Heute jedoch zeigen sie uns, dass wir von einer Kirchengemeinschaft noch weit entfernt sind und darum eine wesentliche Voraussetzung für die gemeinsame Abendmahlsfeier noch nicht gegeben ist.

Den Versuch zu machen, mangelnde theologische Übereinstimmung durch Aktionismus zu ersetzen oder gar deren Notwendigkeit mit dem fragwürdigen Versuch eines Aufstandes der Basis gegen die Hierarchie zu bestreiten, wäre unverantwortlich und kommt daher für das Zentralkomitee der deutschen Katholiken nicht in Frage. Das Ergebnis wäre nicht Fortschritt, sondern Zerstörung, nicht mehr Einheit, sondern mehr Spaltung.

Dankbar können wir anerkennen, dass unsere evangelischen Partner, obwohl sie 1973 mit der Leuenberger Konkordie einen anderen Weg gegangen sind, ausdrücklich erklärt haben, uns in diesem zentralen Punkt des Glaubens nicht nötigen zu wollen. Gemeinsam trauern wir darüber, dass sich unsere Hoffnung auf eine gemeinsame Abendmahlsfeier noch nicht erfüllen kann, und gemeinsam halten wir an unserer Hoffnung fest.

## Gemeinsame Verantwortung

● Was darüber nicht aus dem Blick geraten darf, ist die große Gemeinsamkeit im Glauben, die völlig unstrittig ist. Nicht weniger wichtig ist das Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung der Christen für die Welt. Beides bildet die stabile Grundlage für ein gemeinsames christliches Zeugnis in einer Gesellschaft, die in weiten Teilen zum Christentum auf Distanz geht.

Trotz aller Unterschiede gilt für Katholikentage wie für Evangelische Kirchentage, dass sie keine rein binnenkirchlichen Veranstaltungen sind, sondern dass sie sich dem öffentlichen Diskurs stellen und zum öffentlichen Dialog einladen. Dabei geht es sowohl darum, christliche Glaubensüberzeugungen zu vertreten, als auch nach gemeinsamen ethischen Positionen mit Menschen anderen Glaubens und anderer Überzeugungen zu suchen. Dies ist heute dringender denn je. Denn wir leben in einer Zeit raschen und radikalen Wandels und fehlender Orientierung.

Der Ökumenische Kirchentag ist eine große Chance, die Breite des gemeinsamen Fundaments im Glaubensbekenntnis und in der Glaubenspraxis darzustellen, diese Einheit in der Vielfalt des christlichen Lebens sichtbar zu machen und das Zeugnis der Frohen Botschaft in den Dialog über jene Fragen einzubringen, die in dieser Zeit die Menschen umtreiben. Dabei kann und

*»ein Segen sein«*

darf es nicht darum gehen, die Frohe Botschaft, die sich an Menschen an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen geschichtlichen Epochen richtet, auf politische Programme und Modelle für eine bestimmte Zeit und für eine konkrete Aufgabe zu verkürzen. Zwischen dem Hören auf das Evangelium und dem Handeln im Geiste dieser Botschaft liegt die eigene Sachabwägung und die eigene Gewissensentscheidung. Darum sind Christen stets unterwegs nach dem, was richtig ist, und suchen nach dem Weg, der zu einem menschenwürdigeren Leben führt. Auf dieser Suche begegnen sie vielen Menschen guten Willens. Auf dem Ökumenischen Kirchentag wollen die Christen von ihren Mitmenschen gesehen und gehört werden, aber sie wollen auch selbst andere sehen und hören. Was sie verbindet, ist wirkliche Anteilnahme und das Streben nach Mitmenschlichkeit. Diese Gedanken bündeln sich im Leitwort des Ökumenischen Kirchentags: »Ihr sollt ein Segen sein.«

## Geistliche Dimension

● Die geistliche Mitte des Ökumenischen Kirchentages sind die Gottesdienste. In ihrer gründlich überlegten Abfolge von ökumenischen Gottesdiensten und konfessionellen Gottesdiensten sind sie ein authentisches Bild der christlichen Wirklichkeit in Deutschland in seiner Vielfalt und in unserem Streben nach größerer Einheit.

Ein weiteres Element der geistlichen Dimension des Kirchentagsprogramms sind die Bibelarbeiten. Hier werden sich Persönlichkeiten aus den Kirchen und aus der Gesellschaft mit einem Text aus der Heiligen Schrift auseinandersetzen, in dem das Bild des Segens im Mittelpunkt steht, so dass der Gedanke des Leitwortes entfaltet werden kann.

Dazu tritt als ein drittes Element das Geistliche Zentrum mit seinen Angeboten zum Gebet, zur Meditation und zum Gottesdienst. Es entspricht dem ökumenischen Charakter des Kirchentages, dass sich in seiner geistlichen Grundlegung katholische und evangelische Traditionslinien miteinander verbinden.

## Thematische Arbeit

● In den Hauptvorträgen, die die thematische Arbeit des Kirchentages ganz wesentlich bestimmen, geht es uns erstens darum, unseren christlichen Glauben vor aller Welt zu bezeugen und den Glauben im Dialog zu leben – im Dialog zwischen uns Christen und im Dialog mit allen Menschen, denen die gute Zukunft der Menschheit wichtig ist. In diesem ersten Themenbereich beschäftigen wir uns mit der Beziehung zwischen Mensch und Religion, mit dem Wahrheitsanspruch und der Aktualität des Evangeliums für unsere Gesellschaft, mit der Selbstvergewisserung über unseren Glauben, mit der Situation von Christen in der modernen säkularen Kultur und mit dem Dialog mit Menschen jüdischen und moslemischen Glaubens und mit Menschen nichtreligiöser Überzeugungen.

Im zweiten Themenbereich wenden wir uns uns selbst zu, der Einheit, die wir Christen im Glauben suchen, und der Vielfalt, in der wir den Glauben leben und uns begegnen. Wir erörtern dort den Weg der Ökumene und bedenken ihre Praxis, wir erwägen die Bedeutung der konfessionellen Identität für unsere Gemeinsamkeit und wir betrachten Aspekte einer ökumenischen Spiritualität.

Im dritten Themenbereich fragen wir uns, was wir als Christen tun können und tun müssen, damit überall die Menschenwürde geachtet und die Freiheit gewahrt wird. Wir stellen uns der Herausforderung, wovon und wozu wir Christen befreit sind, und gehen mitten hinein in die aktuellen ethischen Auseinandersetzungen unserer Zeit: Was ist der Mensch – ist er machbar oder erlösungsbedürftig? Folgt auf das 20. Jahrhundert, das dem Wahn einer perfekten Gesellschaft – unter welchen Vorzeichen auch immer – nachjagte, ein 21. Jahrhundert, das dem Wahn des perfekten Individuums verfallen ist?

Im vierten Themenbereich schließlich beschäftigen wir uns mit Herausforderungen, vor denen unsere heutige Gesellschaft steht, also den Grundthemen des Zusammenlebens, die bewältigt werden müssen, wenn wir in Freiheit und Frieden leben wollen – der Globalisierung, dem Generationenvertrag, dem Verhältnis von Ökonomie und Ökologie, der Beziehung zwischen innerer Sicherheit und den Bürgerrechten. Wir fragen uns nicht zuletzt, worin unser christlicher Beitrag zur öffentlichen Klärung und Entscheidungsfindung bestehen kann, wenn es darum geht, die Perspektiven der Demokratie zu erkunden, zu bestimmen, was Europa zusammenhält, und herauszufinden, worin die Perspektiven für eine friedliche Weltordnung bestehen.

Dies alles ist nur die Grundstruktur für ein reiches Programm von Veranstaltungen, Angeboten und Aktionen. Dazu gehören nicht zuletzt ein Nachdenken darüber, was uns persönlich Abendmahl und Eucharistie bedeuten, das in zwei Zeitschriften bereits begonnen hat, und eine Bekräftigung der Charta Oecumenica.

## Ökumenischer Realismus

● Es ist ein Programm des ökumenischen Realismus, auf das wir uns im gemeinsamen Abwägen des Möglichen und Erreichbaren verständigt haben. Wer sich auf die Wirklichkeit einlässt, proklamiert damit keinen Rückzug. Was uns bei unserem Entschluss von 1996 gemeinsam bewegte, war der feste Wille, ein deutliches Zeichen für die Ökumene zu setzen. Die Ereignisse seitdem haben inzwischen dazu geführt, dass ein gelingender Ökumenischer Kirchentag ein positiver Gegenakzent wäre gegen die gegenwärtige Gefahr ökumenischer Resignation. Damit wäre er eine Ermutigung zum weiteren Voranschreiten auf dem Weg der Ökumene.

Franz Troyer

# Mit Gottes Wort ins neue Jahrtausend

## *Bericht aus der Pfarre St. Pirmin in Innsbruck*

**Mit einer Non-stop-Lesung der gesamten Bibel begann eine Tiroler Pfarre das Jahr 2001. Weitere Projekte entstanden daraus. Im heurigen Jahr der Bibel könnten die positiven Erfahrungen dieser Gemeinde zu ähnlichen Versuchen anregen.**

● »Wir in der Pfarre St. Pirmin möchten zum Jahrtausendwechsel etwas Besonderes wagen und gemeinsam die ganze Bibel vom ersten Satz: ›Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‹ bis zum letzten Satz: ›Die Gnade des Herrn sei mit allen!‹ lesen. Wir wollen damit in unserer heutigen Gesellschaft ein großes Zeichen setzen und sagen: Das Wort Gottes gilt auch heute 2000 Jahre nach der Geburt Jesu Christi und begleitet uns ins dritte Jahrtausend hinein. Das Wort Gottes wirkt, wie es schon vor 2800 Jahren der Prophet Jesaja ausdrückte: ›Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt. Es kehrt nicht leer zu mir zurück.‹«

Mit diesen Worten machte die Pfarre St. Pirmin in Innsbruck aufmerksam auf eine besondere Art, sich mit der Bibel zu beschäftigen. Die ganze Bibel sollte vom 1. bis 6. Jänner 2001 in einem Stück gemeinsam gelesen werden.

### Konkrete Schritte der Planung

● Die Idee zum Projekt wurde im Pfarrgemeinderat besprochen und im September 2000 bei einer Predigt vorgestellt, um von Anfang an viele Menschen in die Überlegungen einzubinden. Die ersten Rückmeldungen waren unterschiedlich und gingen von großer Begeisterung bis hin zum Einwand, das sei bloßer Aktionismus und bringe inhaltlich nichts. Es sei klüger, eine kleine Bibelrunde regelmäßig zu pflegen und sich mit Einzeltexten genauer zu beschäftigen.

Schlussendlich übernahm der Liturgiekreis die Hauptverantwortung für das Projekt und sorgte mit gezielten Begleitveranstaltungen dafür, dass es auf keinen Fall um leeren Aktionismus ging oder darum, ins Guiness-Buch der Rekorde zu kommen. Überlegungen, nur einen Teil der Bibel zu lesen und einige »schwierige« Bücher auszulassen, wurden bald verworfen.

Die Einladung zum Mittun erfolgte im Pfarrbrief und besonders durch direktes Ansprechen

von Interessenten. Ab Advent 2000 bestand nach den Gottesdiensten die Möglichkeit, sich in einer Liste zum Lesen einzutragen.

## Ablauf

● Um die gesamte Bibel zu lesen, benötigten wir 104 Stunden. Am 1. Jänner lasen wir von 00.00 bis 24.00 Uhr, vom 2. bis 5. Jänner jeweils von 6.00 bis 24.00 Uhr und am letzten Tag von 6.00 Uhr bis zum Abschluss um 16.00 Uhr. Für jede Stunde waren zwei Personen eingeteilt, die sich ca. alle 10 Minuten abwechselten.

Uns war wichtig, dass alle Mitwirkenden am Ambo der Kirche und selbst bei wenigen ZuhörerInnen laut lasen: »Ich schäme mich nicht, das Wort Gottes zu verkünden. Ich murmle es nicht leise in den Bart hinein, sondern habe die Freude, es laut auszusprechen«, meinte ein Mitwirkender.

Um nicht nur den Bibeltext zu lesen, sondern auch die Auseinandersetzung damit zu suchen, waren alle Lesenden eingeladen, nach dem Lesen den wichtigsten Satz auszuwählen, in ein großes Buch zu schreiben und Fragen oder Gedanken hinzuzufügen.

An jedem Abend luden Begleitveranstaltungen zur weiteren Begegnung mit dem Wort Gottes und mit Mitchristen ein. Dabei wurden Fragen zum gelesenen Bibeltext besprochen und

*»den wichtigsten Satz auswählen«*

Zusammenhänge aufgezeigt. Als Pfarrer war ich während der Tage viele Stunden anwesend und habe in dieser Zeit mit vielen über das Gelesene, die Bibel und diverse Fragen gesprochen.

Kirche und Pfarrzentrum waren für diese Zeit besonders gestaltet. Im kleinen Meditationsraum der Kirche gab es das »Bibelcafé« mit warmem Tee und Kaffee. Einige Bildtafeln im Vorraum der Kirche und eine Mappe mit Kurzerklärungen zu allen biblischen Büchern boten Hintergrundinformationen. Mit diversen Cartoons wurden vor allem Kinder und junge Leute angesprochen. Eine »Bibelstraße« im Mittelgang der Kirche zeigte der Reihe nach von der Genesis bis zur Geheimen Offenbarung alle Bücher der Bibel. Ein großer Hinweispfeil markierte jeweils, in welchem Buch wir gerade lasen.

## Besondere Erlebnisse

● Das gemeinsame Lesen der Bibel begann mit der ersten Sekunde des neuen Jahres. Mitten hinein ins Feuerwerk über Innsbruck und die vielen einzelnen Knallkörper vor der Kirche erklangen im Kirchenraum die Worte: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde ... Gott sprach: Es werde Licht ... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« Ein ergreifender Moment!

Zum Abschluss des gemeinsamen Bibellesens feierten wir eine kurze Andacht. Der Inhalt des Liedes »Gottes Wort ist wie Licht in der Nacht« war spürbar: »Es hat Hoffnung und Zukunft gebracht. Es gibt Trost, es gibt Halt in Bedrängnis, Not und Ängsten, ist wie ein Stern in der Dunkelheit.« Die anschließende »Bibelsuppe« (Buchstabensuppe, mit dessen Buchstaben einige noch ein wichtiges Bibelwort zusammenstellten) zeigte, dass Gottes Wort Nahrung für Leib und Seele ist.

Die Einteilung der Lesenden nach bestimmten Stunden erzeugte bei diesen eine gewisse Neugierde und Spannung: »Was werde ich lesen?« »Bekomme ich etwas Bekanntes oder Fremdes?« »Werden die Worte speziell zu mir passen?«

In diesen Tagen lebte in unserer Kirche das Wort der Verkündigung. Das laute Lesen sorgte für eine dichte und tiefe Stimmung, es ergab eine gewisse Eigendynamik und machte erfahrbar, dass wir Christen uns etwas Wichtiges zu sagen haben, uns dafür nicht schämen müssen und uns

*»In unserer Kirche lebte das Wort.«*

gegenseitig Worte Gottes schenken dürfen. Das letzte Buch der Bibel verbindet das gemeinsame Lesen und Hören sogar mit einer Seligpreisung: »Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört und wer sich an das hält, was geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe.« (Geheime Offenbarung 1,3)

Das gemeinsame Lesen der Bibel ist tiefe Kommunikation und fördert auf verschiedenen Ebenen unsere Kommunikation. Ein Ehemann meinte: »Wie meine Frau mir vorgelesen hat, habe ich mir gedacht: Wann habe ich meine Frau zuletzt lesen hören?« Und eine ältere Frau sagte: »Ich könnte den ganzen Tag da sein!« Wir spüren aus diesen Äußerungen, dass durch das gemeinsame Lesen und Hören der Bibel ein Raum entstehen kann, in dem unser Miteinander Sprache und Ausdruck bekommt und Heimat und Geborgenheit entsteht. Die gelesenen und gehörten Worte der Bibel bieten eine Sprachhilfe, um eigene Gefühle und Gedanken zum Ausdruck zu bringen.

## Früchte des gemeinsamen Lesens

● Wir wollten mit diesem Projekt bei vielen Menschen und nicht nur bei den Insidern der Pfarre die Bibel als Kraftquelle zum Sprudeln bringen. Der Erfolg ist schwer messbar und muss es auch nicht sein. Folgende Zahlen zeigen erste Früchte: Insgesamt haben sich ca. 100 Personen am Lesen beteiligt, manche eine Stunde, manche sogar 2-4 Stunden. Einige Leute kamen täglich für 1-2 Stunden zum Hören. Untertags waren meistens 2-5 Menschen anwesend, am Abend 10-20. Die Sorge, dass alles zu oberflächlich bleibt und nur »action« ist, hat sich damit nicht bestätigt.

Es war sehr erfreulich, dass einige Menschen aktiv mittaten, die sonst ihre Talente nicht ins Pfarrleben einbringen. Die Bibel spricht manche Menschen an, die sich von Kirchenstrukturen distanzieren. Es war ein ungewohntes Bild, dass Menschen mit der Bibel unter dem Arm zur Kirche kamen und die Bibel auf der Straße nicht versteckten.

Folgende Ereignisse zeigen eine neugewonnene Lust am Bibellesen: Eine Zuhörerin rief am 4. Jänner heraus: »Stopp, wo sind wir jetzt, damit ich daheim nachlesen kann.« Einige fragten, ob sie eine Bibel ausleihen können, jemand

*»Die Bibel ist sehr realistisch.«*

bat am Telefon um die Auskunft: »Wo kann ich eine Bibel kaufen?« Eine Mama und ihre elfjährige Tochter gestalteten daheim ein »Probelesen« und lasen sich gegenseitig aus der Bibel vor. Schön, wenn dies in den Tagen und Wochen nachher weiterging.

Die Auseinandersetzung mit den »schwierigen« Texten der Bibel lud alle ein, wieder einmal etwas genauer nachzuforschen und sich mit neuen und unbekannten Teilen der Bibel zu beschäftigen. Die Reaktionen zu den vielen grausamen Stellen der Bibel reichten von Verunsicherung bis zur Feststellung, dass die Bibel sehr realistisch ist und auch die Schattenseiten des Lebens nicht ausblendet. Zur geschilderten Ge-

walt in der Bibel kam die Reaktion: »Wie heute! Die Welt hat sich nicht verändert.«

Dadurch, dass wir die gesamte Bibel – und nicht nur wie bei der hl. Messe kurze Abschnitte – lasen, haben einige eine Liebe zu den großen Zusammenhängen gewonnen. Als unmittelbare Folge davon beschlossen wir, in unserer Pfarre St. Pirmin jährlich jenes Evangelium in einem Stück zu lesen, das im jeweiligen liturgischen Lesejahr dran ist (Lesejahr A: Matthäus; Lesejahr B: Markus; Lesejahr C: Lukas)

Das große Medienecho hat uns überrascht. Vieles davon hat uns gefreut und war in unserem Sinn. Wir konnten damit die Bibel zum Gesprächsthema machen. Aufgrund der Medienberichte wurden wir immer wieder auf der Straße angesprochen. Ein Jugendlicher wurde bei einem parallel stattfindenden Fußballturnier – ein Ort, an dem nicht regelmäßig über den Glauben geredet wird – über unser Bibellesen befragt.

Das in den Medien oft gebrauchte Wort »Bibelmarathon« gefiel uns nicht, da es allzu sehr an Leistungsschau und Durchhalten erinnert. Beim Bibellesen geht es nicht um Durchhalten, sondern um Kraftschöpfen. Worte von drei Hauptinitiatoren unseres gemeinsamen Bibellesens zeigen dies sehr schön: »Ich mache mit, damit ich wieder bewusster das Leben Jesu in die Mitte meines Lebens stelle.« – »Ich mache mit, weil ich Erfahrungen von Menschen mitbekomme, die schon vor mir mit der Frage nach Gott gerungen haben.« – »Ich mache mit, weil Gottes Wort für mich etwas Befreiendes ist und ich mich darüber mit anderen austauschen kann.«

## Wir gestalten eine Sonntagsbibel

● Die vielen Erfahrungen mit dem Lesen der ganzen Bibel stärkten in unserer Pfarre den Mut, immer wieder etwas Neues zu probieren und im Umgang mit der Bibel alle Sinne und Talente zu nützen. So entsteht seit dem ersten Adventsonntag 2002 in unserer Pfarre eine große Sonntagsbibel. Woche für Woche schreibt eine Familie oder Einzelperson das kommende Sonntagsevangelium in ein schönes leeres Buch (gebunden wie ein Lektionar), hebt einen Satz besonders hervor oder zeichnet etwas dazu. Auf diese Weise beschäftigt sich jeweils eine Familie/Einzelperson intensiv mit dem kommenden Sonntagsevangelium. Bei der Liturgie wird das Wort Gottes aus dieser Sonntagsbibel vorgetragen.

**»Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann«**
Zu diesem Thema veranstaltet DIAKONIA vom 21.-22. April 2004 gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg eine Tagung.
In der pastoralen Landschaft bricht Neues auf. Vieles wächst im Verborgenen, jedoch vital und zukunftsweisend. In kreativer Weise geht Kirche hier auf Menschen zu, zeigen Christen Profil und bringen den Glauben ins Gespräch. Solche Aufbrüche geschehen innerhalb der sich im Umbruch befindenden Pfarreien; vermehrt überschreiten sie jedoch die hergebrachten territorialen Strukturen.
Die Tagung will zeigen, wo Seelsorge heute ansetzen kann. Sie stellt exemplarisch Aufbrüche aus Deutschland, Österreich und der Schweiz vor, die hier grenzüberschreitend miteinander ins Gespräch gebracht werden.
Das genaue Programm wird in der nächsten Nummer von DIAKONIA (4/2003) veröffentlicht.

## Trösten

### Georg Langenhorst
### Trösten lernen?

*Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess*

Reihe Zeitzeichen Bd. 7
Ostfildern: Schwabenverlag 2000
brosch., 400 Seiten, 25,- Eur-D / 25,80 Eur-A / 44,50 sFr

Die Habilitationsschrift an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen ist aus der religionspädagogischen Arbeit des Verfassers gewachsen. Dem etwas altmodisch klingenden »trösten« und »vertrösten« der Alltagsprache steht die viel ernstere Bedeutung in der Negation »trostlos«, »untröstlich« gegenüber. So fragt der Verfasser: »Wie aber lässt sich dieser Befund erklären, dass die negative Wortbedeutung in aller Dringlichkeit weiterlebt, dass Trostlosigkeit aller düsteren Schattierungen förmlich nach Tröstung schreien, dass jedoch die positive Bedeutung von Trost abgeglitten ist in Verniedlichung, Verharmlosung oder in Missbrauchs- und Vertröstungsverdächtigung?« (17) So fragt er zuerst nach der etymologischen Bedeutung von »Trost« und »Trösten« als »Befähigen ... dazu, dass Trauernde mit ihrer Trauer – sei es in Klage, Rebellion oder Annahme – und besseren Mutes Schritte auf ihrem weiteren Lebensweg auf Zukunft hin beschreiten können.« (18)

Das Anliegen des Verfassers, »diakonischen Trost« zu lernen, den Menschen einander aus dem Vertrauen auf Gott spenden können, durchzieht das ganze Buch. Die Perspektive der Untersuchung ist nicht philosophisch-systematisch, sondern praktisch-theologische Reflexion »diakonischen Lernens«. So untersucht der Verfasser die Gründe der Marginalisierung von Trost in der Gesellschaft und die Erwartungen an die Kirchen. Der erste Teil analysiert ausführlich die biblische Rede von Trost, die Entfaltung des Trostverständnisses und der Tröstungspraxis in der Geschichte (Philosophie, Kirchenväter, Mystik, Reformatoren und Kirchenschriftsteller, Kirchenlieder); der zweite Teil beleuchtet die Trostkritik (Religionskritik der Moderne, Sprachkritik moderner Schriftsteller); im dritten Teil werden Lernorte von Trösten dargestellt (persönliche Begegnungen, Gemeindeseelsorge, schulischer Religionsunterricht).

Das Buch ist eine sehr hilfreiche und reichhaltige Fundgrube wichtiger Texte, mit klar strukturierten Kapiteln und ausführlichen Literaturhinweisen. Es spannt einen weiten Bogen über ein zu Unrecht vergessenes und heute drängendes Thema der Pastoral und kann für einen neuen Umgang mit Trostspenden bzw. Trösten sensibilisieren.

**Marie-Louise Gubler**, Zug

Hinweis: Georg Langenhorst wird in DIAKONIA Heft 6/2003 zum Schwerpunkt Trost mit einem Beitrag vertreten sein.

## Schulseelsorge

### Gundo Lames
### Schulseelsorge als soziales System

*Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung*

Praktische Theologie heute Bd. 49
Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 2000
kart., 348 Seiten, 36,30 Eur-D / 37,40 Eur-A / 59,70 sFr

Die Zahl der Publikationen, die systemtheoretische Ansätze in die Praktische Theologie zu integrieren versuchen, nimmt zu. Sie wollen entweder die Möglichkeiten innerhalb des pastoralpsychologischen Paradigmas erweitern oder dessen Dominanz korrigieren. Letzterem Interesse folgt diese praktisch-theologische Grundlegung einer systemischen Schulseelsorge, die

Dissertation von Gundo Lames, Gemeindeberater im Bistum Trier.

Der Vorschlag von Lames ordnet sich in die Tradition der Vermittlungsversuche nach Höhn (Kirche und kommunikatives Handeln) ein, die die Systemtheorie handlungstheoretisch bestimmen und sich in der Praktischen Theologie als zusätzliches heuristisches Instrument durchzusetzen scheinen (O. Fuchs, H. Haslinger, H. Steinkamp u.a.). Dadurch geht zwar der Witz der Theorie Luhmanns (insbesondere der philosophisch-erkenntnistheoretische: Systeme sind weder Subjekt noch Objekt, sondern die Differenz; Soziales ist nicht aus Subjektivem ableitbar, sondern die andere Seite) und damit die Herausforderung für die Theologie verloren, man kommt dennoch zu Ergebnissen, die den Horizont der theologischen Beschreibungs- und Erklärungsmöglichkeiten erweitern. Darin liegt auch das große Verdienst dieser akribischen Analysen zur Schulseelsorge.

Sie bieten in klar gegliederter Form eine Chronologie des prekären Verhältnisses von Kirche und Schule vom Übergang zur Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert (I.), einen Überblick über das heuristische Potenzial der Systemtheorie in der Pädagogik und in der Theologie (II.) und eine praktisch-theologische Anknüpfung an das religionspädagogische Modell der Elementarisierung. Daraus entwirft Lames einen eigenen Vorschlag eines zirkulären Kommunikationsmodells systemischer Schulseelsorge. Dieses beruht auf unbedingter Zuwendung im Unterschied zur bedingten Zuwendung strategischer, selektierender, leistungsorientierter Kommunikation. Dadurch unterscheide sich Schulseelsorge sowohl von Religionsunterricht als auch von außerschulischer Jugendarbeit und Katechese und rücke »einerseits in die Nähe therapeutischer Kommunikationen ..., andererseits ... in die Nähe sozial- bzw. systemkritischer Kommunikationen«, insofern sie »die im Kontext der Schule sozial verursachten Ungerechtigkeiten« benenne und »Identitätsentwicklung« sowie »Antworten auf Lebensgestaltungsfragen aus dem Glauben« fördere (306). So könne sie ihrerseits die kirchliche Kommunikation als ein »Brückensystem« (212, 317) an der »Peripherie« (178) der Kirche bereichern.

Das Buch hat seinen Reiz nicht nur wegen der Fülle des zusammengetragenen Materials, sondern vor allem wegen seines Problematisierungspotenzials, das es aus der Theorie Luhmanns schöpft. Wie ist Seelsorge an der Schule überhaupt möglich? Wie lässt sich unter schulischen bzw. pädagogischen Bedingungen unbedingtes Begleitetsein erleben: als Affirmation oder als Kritik? Schließlich stellt sich die Frage der Unterscheidbarkeit der Seelsorge auf der Ebene der Kommunikation nicht nur im Bezug auf den Religionsunterricht bzw. die Katechese, sondern vor allem im Bezug auf die therapeutische oder Soziale Arbeit.

Ein zweites Problem liegt in der Möglichkeit der Transparenz der Kommunikation. Dieses stellt sich unausweichlich, wenn man wie Lames im Anschluss an Luhmann das Informationsübertragungsmodell zur Erklärung sozialer Prozesse für unterkomplex hält und Kommunikation nicht mehr als Folge von Handlungen erklären kann, die Unbestimmtes in Bestimmtes transformiert. Man kann dann nicht mehr davon ausgehen, dass Intransparentes durch Kommunikation transparent gemacht werden könnte, sondern muss Verstehen aus der uneliminierbaren Voraussetzung von Intransparenz erklären. Damit steht auch die Möglichkeit religiöser Kommunikation (Seelsorge) zur Debatte, die dann gerade nicht mit Kompetenzanforderungen an die Akteure zu beantworten ist. Wie kann der Glaube die Unbestimmbarkeit des Bestimmten kommunizieren, wenn er selbst diesem Dilemma

nicht entkommen kann? Oder theologischer: Wie lässt sich Gott als der Kommunikation Entzogener kommunizieren? Wegen dieser und weiterer Fragen, die die Lektüre glücklicherweise aufwirft und die ihre theologische Brisanz ausmachen, ist sie nicht nur der Theologiewissenschaft, sondern auch der Seelsorge zu empfehlen.

**Bernhard Fresacher**

## DIAKONIA – Filmtipp

### The Hours – Von Ewigkeit zu Ewigkeit

USA 2002, 114 Min.
Regie: Stephen Daldry;
Buch: David Hare nach dem Roman »The Hours« von Michael Cunningham;
Kamera: Seamus McGarvey; Musik: Philip Glass;
DarstellerInnen: Meryl Streep (Clarissa Vaughan), Nicole Kidman (Virginia Woolf), Julianne Moore (Laura Brown), Ed Harris (Richard), John C. Reilly (Dan Brown) Claire Danes (Julia), Stephen Dillane (Leonard Woolf), Allison Janney (Sally), Miranda Richardson (Vanessa Bell).

Zum Faszinosum des Kinos zählt von jeher die dem Medium Film immanente Möglichkeit der Grenzüberschreitung. Stephen Daldry macht in THE HOURS – VON EWIGKEIT ZU EWIGKEIT reichlich Gebrauch davon und wechselt virtuos, mit ungezwungener Selbstverständlichkeit fortwährend Raum und Zeit. Ein Augenschmaus.

Im Mittelpunkt des fast zweistündigen Films steht das Denken, Fühlen und Handeln, das Sprechen, Lesen und Schreiben von drei Frauen. Drei Frauen an drei unterschiedlichen Orten zu drei verschiedenen Zeiten. Drei Geschichten, drei Schicksale, drei Welten – nicht nur verbunden durch die faszinierende Montage. Mrs. Dalloway, die Hauptfigur in Virginia Woolfs gleichnamigem Roman, dient als Bezugspunkt für die drei Erzählstränge. THE HOURS zeigt nur einen Tag aus dem Leben der drei Hauptfiguren, an diesem jedoch, so heißt es im Film, ein ganzes Leben.

THE HOURS beginnt mit Großaufnahmen der düsteren Wasseroberfläche des englischen Flusses Ouse, in dem sich Virginia Woolf 1941 ertränkte. »Liebster ...« Die Worte ihres Abschiedsbriefes und die Bilder von ihrer Selbsttötung etablieren den »existenziell-ernsten Horizont« (H. Römers), vor dem im Anschluss die drei Handlungsfäden parallel geführt werden. Am Ende des Films werden sich zwei der drei Frauen treffen, nicht ahnend, dass beider Leben von der dritten geprägt wurde.

In Richmond, einem Londoner Vorort, kämpft Virginia Woolf 1923 mit ihrer Depression, mit Kopfschmerz und inneren Stimmen, nicht zuletzt mit der Abgeschiedenheit vom inspirierenden Leben in der Hauptstadt. Ferner ringt sie um die Anfangssätze ihres neuen Romans. Der beginnt schließlich mit den Worten: »Mrs. Dalloway said she would buy the flowers herself.« Er handelt von einem einzigen Tag im Leben von Clarissa Dalloway, einer Londonerin, die eine Abendgesellschaft veranstaltet.

Im Los Angeles des Jahres 1952 erwacht Laura Brown an einem sonnigen Morgen und wünscht sich, im Bett bleiben und lesen zu können. In Virginia Woolfs Roman »Mrs. Dalloway« entdeckt die Hausfrau und Mutter sich selbst und ihr triviales Leben wie in einem Spiegel. Zwar liebt die erneut Schwangere ihren Ehemann und ihren Sohn, doch fühlt sie sich immer häufiger überfordert und eingeengt. Sie bemüht sich, einen Geburtstagskuchen für ihren Mann zu backen, den sie abends mit einer Geburtstagsparty im kleinen Kreis erfreut. Zuvor aber flieht sie für eine Zeitlang in ein Hotelzimmer. Ihren Sohn Richie lässt sie bei einer Nachbarin zurück, um sich ungestört ihrer Lektüre zu widmen, was weitreichende Folgen nach sich zieht.

Im New York der Gegenwart schließlich bereitet die lesbische Verlagslektorin Clarissa Vaughan eine Party vor. Richard, ihre Jugendliebe, soll

mit einem bedeutenden Literaturpreis geehrt werden. Die Tage des aidskranken, ehemals brillanten Dichters, der Clarissa seit jeher Mrs. Dalloway nennt, sind gezählt. Bevor sie den Mann aufsucht, den sie immer noch liebt, beschließt das moderne Spiegelbild der Woolf'schen Romanfigur, zunächst einmal die Blumen für das Fest zu kaufen.

Nach seinem Spielfilmdebüt BILLY ELLIOT – I WILL DANCE ist Stephen Daldry mit THE HOURS eine beachtenswerte Literaturverfilmung gelungen. Der Film basiert auf dem gleichnamigen, 1998 erschienenen Roman von Michael Cunningham, der mit dem Pulitzerpreis und dem PEN/Faulkner Award ausgezeichnet sowie von etlichen renommierten US-Zeitungen als Buch des Jahres prämiert wurde. Stephen Daldrys Film konnte ebenfalls höchste Auszeichnungen erzielen: Er wurde in den USA vom National Board of Review zum besten Film des Jahres 2002 gewählt, erhielt 2003 zwei Golden Globes und drei Oscars. Bei der 53. Berlinale wurde das hochkarätige Schauspielerinnen-Trio mit dem Silbernen Bären ausgezeichnet.

Film- und Romantitel spielen auf Virginia Woolfs ursprüngliche Titelidee für »Mrs. Dalloway« an. »Im Sinne von Virginia Woolf«, so Cunningham, »gibt es keine belanglose Stunde, nicht eine einzige! Oft, wenn wir in großen Momenten – in den so genannten ›bedeutungsvollen Stunden‹ – nach dem Sinn suchen, verpassen wir die wirklich wichtigen Dinge.«

Manche Kritiker sehen in THE HOURS lediglich »erlesenes Kunsthandwerk« (E. Knörer). Berechtigter dagegen scheint der Hinweis, dass sich gegen Ende des Films die Szenen häufen, »in denen Gedanken zu den wichtigsten Dingen zwischen Himmel und Erde in bedächtige Sentenzen gefasst werden. Insgesamt aber lässt David Hares Drehbuch den Darstellerinnen den nötigen Raum, um ihren Figuren, denen jede Hoffnung auf Glück entglitten zu sein scheint, durch schiere Leinwandpräsenz Leben einzuhauchen« (H. Römers). So zählt neben der Begegnung zwischen Laura und ihrer Nachbarin Kitty, bei der durch wenige Blicke und Bemerkungen die Abgründe scheinbar intakter Ehen, Schmerz und Sehnsucht erfahrbar werden, das Mienenspiel von Meryl Streep zu den Höhepunkten des Films. Im Gesicht der New Yorkerin ist zu lesen, wie sehr ihr die treffenden Bemerkungen des zynischen Richard zusetzen. Dann und bei anderen Begegnungen bricht die glatte Fassade auf, wird Verdrängtes sichtbar, geraten Entscheidungen in ein anderes Licht. In diesen Momenten kommt das Medium Film zu sich selbst: Es lässt sehen, vermittelt Einblicke ohne Worte, zeigt, was ist.

So gesehen ist THE HOURS mehr als »filmisches Patchwork« (J. Gerle), das sich lediglich an wohlsituierte Frauen wendet. Möglich, dass sich in den Bildern eher diejenigen wiederfinden, die unter der Fülle des Lebens (vgl. Joh 10,10) nicht nur eine Abfolge ekstatischer Momente verstehen. Indem die Themen »Liebe« und »Tod« von Beginn an etabliert und im weiteren Verlauf, im Ringen der Hauptfiguren um Würde und Freiheit angesichts von Verpflichtungen, Verstrickungen und Lebenslügen entfaltet und vertieft werden, bringt THE HOURS sowohl Licht- als auch Schattenseiten des Lebens zum Vorschein.

Dem Kinopublikum gibt Daldrys Film Fragen mit: Wie intensiv lebe ich? Was macht mein Leben lebenswert? Für wen lebe ich? Was prägt meine Tage, wer meine Stunden? So vermittelt die filmische Hommage an Virginia Woolf die nüchterne Zuversicht »auf die Stunden, in denen wir unseren Träumen und Hoffnungen und unserer Vorstellung von uns selbst so nah sind, dass es möglich scheint, eine mehr oder weniger lange Zeit dafür die anderen Stunden, die des Scheiterns, zu ertragen« (Petra Wehrmann).

**Thomas Kroll**, Berlin

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Leo Karrer** ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

**Maria Jepsen** ist seit 1992 Bischöfin der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hamburg.

**Bernd Jochen Hilberath** ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

**Angela Berlis**, Dr. theol., ist Rektorin des Alt-Katholischen Seminars in Utrecht/NL und theologische Mitarbeiterin am Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft in Nijmegen/NL.

**Josef Freitag** ist seit 2000 Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

**Adolf Holl**, Dr. theol., lebt als freier Publizist in Wien.

**Karl-Heinz Ohlig** ist seit 1978 Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes.

**Peter F. Schmid** ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

**Marie-Louise Gubler**, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

**Frank Richter**, Dr. theol., war Jugendseelsorger in Dresden, Pfarrer in Aue (Sachsen) und ist derzeit Referent für Religion und Ethik am Comenius-Institut in Radebeul.

**Johanna Uljas-Lutz** ist evangelische Pfarrerin und Krankenhausseelsorgerin in Wien. Sie arbeitet auch als personenzentrierte Psychotherapeutin in freier Praxis und unterrichtet Seelsorge und Praxisbegleitung an der evangelischen Religionpädagogischen Akademie.

**Barbara Schubert** ist Internistin, Palliativmedizinerin und leitende Oberärztin der Palliativstation am Krankenhaus St. Joseph-Stift in Dresden.

**Franz Weber** ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie in der Abteilung für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

**Rainer Bucher** ist seit 2000 Professor am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

**Bernhard Körner** ist Professor für Dogmatik am Institut für Moraltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

**Franz Kardinal König** war von 1956 bis 1986 Erzbischof von Wien und Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz.

**Hans Joachim Meyer** war 1990 Minister für Bildung und Wissenschaft in der letzten und einzig demokratisch legitimierten Regierung der DDR und danach bis April 2002 Sächsischer Staatsminister für Wissenschaft und Kunst. Er ist seit 1997 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

**Franz Troyer**, Dr. theol, ist Pfarrer in St. Pirmin in Innsbruck sowie Leiter des Referates Bibel in der Diözese Innsbruck.

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · Mai 2003 · Heft 3*

***Medieninhaber und Herausgeber***
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

***Redaktion:***
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

***Anschrift der Redaktion:***
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

***Jahresabonnement*** € 59,40, sFr 99,-; ***Studentenabonnement*** (gegen Nachweis) € 47,40, sFr 79,-; ***Einzelheft*** € 12,-, sFr 21,20; alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden); für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4; für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1. Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9431 St.Stefan im Lavanttal, Am Gewerbepark 14.

Gerhard Nachtwei

# Das doppelte Lottchen

## Geht es um die Psyche und/oder um die Seele?

**Hat die Psyche die Seele abgelöst? In der Pastoral ist nach dem Boom psychologisierender Zugänge wieder eine Rückbesinnung auf das Besondere der Sorge um die Seele zu bemerken. Eine biographische Reflexion.**

● Da kaufe ich mir neulich das hoch gelobte Buch »Bücher: Alles was man lesen muss« von Christiane Zschirnt[1]. Die Rubrik »Psyche« leitet sie so ein: »Nicht zu allen Zeiten hatten die Menschen eine ›Psyche‹ – sie hatten eine ›Seele‹. So nannte man in der Antike und in der christlichen Philosophie die Innenausstattung des Menschen. In der Antike wie im Christentum war die Seele unkörperlich und konnte herumwandern. Im Christentum war die Seele das Ebenbild Gottes, der sie dem Menschen eingehaucht hatte. Die Seele hatte ihren Sitz im Körper, nach dem Tode des Menschen strebte sie zurück zu Gott ... Die Seele war unsterblich, im Wesentlichen unveränderlich und unteilbar. Es stand überhaupt nicht zur Debatte, dass sie sich in der Realität bewähren können müsse, denn sie gehörte ins Reich der Metaphysik. Niemand im 21. Jahrhundert könnte auch nur einen Tag überleben, wenn er eine ›Seele‹ hätte. Um in einer sich ständig verändernden Umwelt überleben zu können, braucht der moderne Mensch eine Innenausstattung, die wandelbar, hochflexibel, individuell und anpassungsfähig ist: Das ist die Psyche ... Die Psyche hat gegenüber der Seele den unschätzbaren Vorteil, sich an ihre Umwelt anpassen zu können – oder, je nach Standpunkt, den unglaublichen Nachteil, sich an ihre Umwelt anpassen zu müssen. Dennoch ist sie die ideale Ausstattung für den Menschen, in einer Welt, die sich ständig verändert. Für den modernen Menschen ist es unabdingbar, über eine Psyche verfügen zu können, die Wandel mitmacht. Aber eine Psyche haben bedeutet nicht, dass das Leben dadurch einfacher wird. Im Gegenteil, jetzt muss der Mensch ständig zwischen innen und außen ausgleichen. Er ist vor die Zumutung gestellt, die Psyche durch permanenten Druckausgleich zwischen innen und außen einigermaßen in ihrem anfälligen Gleichgewicht zu halten.«

Den Ersatz der Seele durch die Psyche bedenkend, frage ich mich als Seelsorger, ob ich von nun an mich mehr als Psychohandwerker zu verstehen und zu betätigen habe. Doch etwas wehrt sich in mir. Ich greife zum neuen Lexikon für Theologie und Kirche: »Die Psychologie ist geradezu zu einer Wissenschaft ohne Seele geworden, insofern die gegenwärtig vorherrschende empirisch experimentelle Psychologie die überkommene Überzeugung von der Seele als

einer einheitlichen Zentralinstanz aufgegeben hat. Die Geschichte der Psychologie erweist sich somit als Geschichte der Entfernung der Seele aus ihrem legitimen Gegenstandsbereich«.[2]

Allerdings kann und will ich mich nun auch nicht den modernen Entdeckungen über das Seelische im Menschen, etwa über die Rolle des Unbewussten, entziehen. Da liegt wohl doch ein Problem, das wir als Seelsorger in der Praxis nicht unreflektiert mit uns herum tragen sollen. Es bedarf einer gründlichen Reflexion, da Seelsorge das christliche und kirchliche Kerngeschäft ist. Deshalb habe ich Lust und möchte ich Lust machen auf dieses DIAKONIA-Heft mit dem Schwerpunkt: »Wie viel Psycho braucht die Seelsorge?« Die Beiträge wollen sowohl zur Klärung der spannungsvollen Beziehung Psyche–Seele beitragen, wie auch eine reflektierte Hilfestellung geben für den Alltag des Seelsorgers, wobei nicht vergessen werden sollte, dass Seelsorge nicht nur Auftrag der Amtlich-Professionellen in der Kirche ist, sondern Aufgabe aller Christen.

## Selbsterkenntnis

● Als Pfarrer eines großen Gemeindegebietes mit Zusatz-Aufgaben in der Gefängnisseelsorge und in einem psychiatrischen Krankenhaus möchte ich exemplarische Situationen benennen, in denen mir die Frage Psyche oder/und Seele als Problem begegnet ist.

Ich erinnere mich, dass ich schon zu DDR-Zeiten in der Gemeindearbeit, besonders mit Jugendlichen, Methoden verwendet habe, die wohl aus dem Umfeld der Psychologie stammen. Manches davon diente dem Prozess der Selbsterkenntnis und Selbstfindung. Ich fand die Vorschläge in meist aus dem Westen mühsam besorgten Handreichungen zur Jugendarbeit, so z.B. die Methode des katathymen Bilderlebens.[3]

Da ich (zum Glück) einen Schwager habe, der Psychotherapeut ist, hatte ich einen Gesprächspartner, der mich allerdings auch immer wieder vor einer zu unkritischen Übernahme solcher in der Psychotherapie verwendeter Methoden warnte. Aber auf solche Weise lernten die Jugendlichen (und nicht nur sie) besser, da sie sich selbst und ihre Reaktionen erfahren und reflektieren konnten. Auch mir als Leiter tat das Not. Auch lernte ich zum ersten Mal, Rollenverhalten und Gruppenprozesse wahrzunehmen.

Nach dem »Reiseleiterspiel«, das ich in den Katechetischen Blättern gefunden hatte, sagte mir eine Jugendliche, die sich reingelegt fühlte: »Scheiß-Spiele spielen Sie mit uns«. Hatte sie nicht ein gesundes Empfinden? Andererseits macht doch auch Sinn, was ich ihr damals geantwortet habe: »Du hast Grund dich zu ärgern, aber solche Scheiß-Spiele spielen wir in der Realität öfter. Du musstest heute erfahren, wie es ist, wenn eine Gruppe dich ablehnt. Denn sonst bist du immer mittendrin. Dein Widerpart, die andere Jugendliche, die ›graue Maus‹, die meist am Rande steht, ist während des Spieles völlig aufgeblüht. Sie erlebt öfter, was du heute mal mitmachen musstest.« Übrigens traf ich sie nach etlichen Jahren wieder. Ihr war es nach vielen Schwierigkeiten gelungen, in der DDR ein Psychologiestudium zu beginnen. Durch die Jugendarbeit hätte sie manches gelernt, das ihr nun zugute käme, ließ sie mich wissen.

## Psychologisierung

● Wir hatten pastoral einen Aufholbedarf. Gruppendynamische Spiele und Selbsterfahrungsmethoden waren daher bei uns im Osten besonders in der Jugendarbeit an der Tagesordnung. Diese Phase war notwendig. Aber immer mehr stellte sich auch Überdruss ein, etwa wie

bei einer einseitigen Ernährung. Als ich nach der Wende in Berlin für Studenten aus beiden Teilen Deutschlands ein Wochenende über Biographie und Gottesbilder zu gestalten hatte, merkte ich besonders die Widerständigkeit einiger Studentinnen aus dem Westen gegenüber solchen Methoden. Sie hatten wohl von der Kinder- über die Jugendgruppe bis zur Universität zuviel davon genießen müssen.

Ähnlich erging es mir persönlich mit den Büchern von Eugen Drewermann. Die psychologische Herangehensweise an Bibel und Dogmen fand ich zunächst befreiend und hilfreich

*»wie bei einer einseitigen Ernährung«*

für den Glauben. Bald war ich aber der Psychologisierung aller Dinge auch überdrüssig und zweifelte, ob erstens die psychologische Deutung stimmte und zweitens damit immer der eigentliche Sinn erfasst war.

Dennoch bin ich dankbar für die Erkenntnisse der Psychologie und halte sie für unabdingbar für Pastoral und Seelsorge. Und reden wir Priester nicht vielleicht auch oft dagegen, weil wir uns schwer tun, uns unserem eignen Innenleben zu stellen und mit anderen darüber ins Gespräch zu kommen? Manche Verknöcherungen im Lebensstil und Verhärtungen im Umgang mit Menschen könnten so aufgebrochen werden. Mancher Leitungsstil könnte kommunikativer werden.

Bei der Klausurtagung des Pfarrgemeinderates in diesem Jahr haben wir uns aus den sehr auf die praktische Nutzung ausgerichteten Büchern von Friedemann Schulz von Thun Hilfe geholt.[4] Hilfreiche Handreichungen gibt es genug. Es gilt für jeden Seelsorger, sich der Herausforderung durch die Psychologie je neu zu stellen.

## Und die Seele?

● Und die »Seele« im Sinne des theologischen Lexikons? Die Beschäftigung mit dem Alten Testament während des Studiums öffnete mir die Augen für ein ganzheitliches Verständnis des Menschen mit Leib und Seele. Damit verabschiedete ich mich von der neuscholastischen Trennung des Menschen in Leib und Seele als einem künstlichen Konstrukt rationalistischer Theologie. Ich suchte das Wort »Seele« in Texten und Predigten entweder zu vermeiden oder zu ersetzen durch das Wort »Mensch«. So lag es auch im Trend der modernen Theologie.

In Verlegenheit kam ich dann aber, wenn ich mich mit dem in der DDR gelehrten Materialismus auseinander zu setzen hatte, für den Geist und Seele nur Epi-Phänomene waren. Dann hielt ich es für notwendig, von der Seele zu sprechen, wo es darum ging, das Besondere des Menschen auszudrücken und Raum zu schaffen für die Welt des Geistes: Kunst, Religion, Philosophie ...

Wie ein Blitz schlug in diese Gemengelage Ratzingers Rehabilitierung der Seele ein, mit der ich mich im Zusammenhang meiner Dissertation beschäftigt habe. Das Proprium des christlichen Seelebegriffes sah Ratzinger darin: »Seele ist nicht ein okkultes Etwas, das man hat; ein Substanzstück, das irgendwo verborgen im Menschen steckt, sie ist die Dynamik einer unendlichen Offenheit, die zugleich Teilhabe an der Unendlichkeit, am Ewigen bedeutet.« Wir müssen

*»nicht ein okkultes Etwas«*

also umdenken lernen, Substanz nicht von Masse her verstehen. »Die Dynamik ist Substanz und die Substanz ist Dynamik.« Die entscheidende Dimension der Wirklichkeit ist die Relation, das Von-her-auf-zu, das Aufeinanderbezogensein.[5]

»Eine geistige Seele haben, heißt: ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten.«[6]

Hütet dann nicht das Wort »Seele« das Geheimnis des Menschen, sein Unverfügbares, sein Berufensein von Gott und die Geschichte seines Antwortens auf diesen Ruf?

Neuerdings ist wohl nicht nur die Psyche auf dem Markt, sondern auch die Seele wieder »in«. Zum Abschied 2001 schenkten mir die Jugendlichen in Burg das Buch »Der Seelenvogel« von Michal Snunit und dazu einen selbstgebastelten wippenden Vogel mit all ihren Namen, vielleicht um mir zu sagen, dass ich ihre Seelen erreicht habe, aber auch meine eigene Seele im pastoralen Stress nicht verlieren solle.[7] Im Laufe der Zeit bekam ich von anderen zwei weitere erfolgreiche Bücher der gleichen Autorin geschenkt. Suchen Menschen heute verstärkt nach ihrer Seele?[8]

## Zwillinge

● Seit anderthalb Jahren bin ich im Nebenauftrag Seelsorger im Gefängnis und in einer psychiatrischen Klinik. Und ich denke, es wäre gut, eine noch bessere psychologische Ausbildung zu besitzen, um kompetenter mit manchen Auffälligkeiten umgehen zu können und um selbst manche Probleme besser zu bewältigen. Doch andererseits weiß ich, dass den Menschen, die ich besuche, die Psychologie nicht ausreicht. Sie suchen auch nach Religion, nach Gott, nach einem, der ihnen in seinem Namen mit Vollmacht die Zusage seiner Liebe, die Vergebung ihrer Schuld zuspricht. Nicht eine Verdoppelung des Sozialarbeiters und des psychologischen Beraters durch den Seelsorger ist gefragt, sondern der Gotteszeuge und Diener der Religion.

Ein Gefangener teilte mir seine Enttäuschung über einen evangelischen Gottesdienst mit, in dem der Pfarrer das Lied »Mensch« von Herbert Grönemeyer zur Grundlage seiner Ver-

*»Von einem Gottesdienst erwarte ich etwas anderes.«*

kündigung machte: »Das höre ich schon den ganzen Tag. Von einem Gottesdienst und einem Pfarrer erwarte ich etwas anderes.« Ich gehe seitdem noch achtsamer mit meiner Gottesdienstvorbereitung um. Mich überrascht es jedes Mal, mit welcher Intensität die Gefangenen diese Gottesdienste dann mitfeiern, obwohl nur ganz wenige einer Kirche angehören.

Im Blick auf das Verhältnis von Psyche und Seele fällt mir die Geschichte von Erich Kästners doppeltem Lottchen ein. Sie gehören zusammen wie Zwillinge, obwohl es oft nicht so aussieht. Sie müssen sich immer wieder suchen und finden, wie in einer Beziehungsgeschichte, deren Gelingen und Misslingen sich letztlich an der Praxis bewahrheitet und bewährt. Dies ins Bewusstsein zu heben, aus verschiedenen Richtungen zu bedenken, ist Absicht dieses DIAKONIA-Heftes und mag die Leselust wecken und neugierig machen auf die einzelnen Beiträge.

## Mahnung

● Zum Abschluss zwei Anekdoten zur Mahnung einerseits an die Theologen, andererseits an die Psychologen.

Die Anekdote zur Mahnung an die Theologen: Ein Fallschirmspringer bleibt beim Absprung über einer unbekannten Gegend in einem hohen Baum hängen und ruft einen Vorbeigehenden um Hilfe an: »Können Sie mir sagen, wo ich mich hier befinde?« Der ruft zurück: »Natürlich kann

ich das: Sie hängen dort im Baum.« Der im Baum: »Sie müssen ein Theologe sein.« Der unten: »Stimmt. Aber woher wissen Sie das?« Der im Baum: »Ihre Antwort ist zwar richtig, aber sie hilft mir überhaupt nicht weiter.«

Die Anekdote zur Mahnung an die Psychologen: Zwei Psychologen treffen sich. Fragt der eine: »Herr Kollege, können Sie mir bitte sagen, wo es hier zum Bahnhof geht?« Der andere: »Nein.« Der erste: »Aber es ist gut, dass wir mal darüber gesprochen haben.« Nach einer Woche treffen sie sich wieder: »Herr Kollege, haben Sie inzwischen den Bahnhof gefunden?« »Nein. Aber ich kann schon viel besser damit umgehen.«

Für mich höre ich also die doppelte Mahnung: Einerseits habe ich als Seelsorger um die Landschaften der Seele zu wissen und auf das weite Feld der Kommunikation zu achten. Andererseits muss ich der Versuchung wehren, Menschen in Systeme einzuordnen und als Fälle zu betrachten. Denn jeder steht durch seine Seele, die ihm sein Schöpfer eingehaucht hat, in einer je ganz persönlichen Beziehung zu ihm. Das macht seinen Wert und seine Würde aus. Daher darf die Religion nicht durch Psychologie ersetzt werden.

Auf dem gerade zu Ende gegangenen Ökumenischen Kirchentag in Berlin hat Gregor Gysi als Podiumsteilnehmer in einem Forum über den Religionsunterricht gesagt, dass eine Gesellschaft ohne Gott und ohne Religion auch für ihn als PDS-Mitglied und Agnostiker ein Schreckgespenst sei.

Wir sind als Seelsorger dann wohl immer noch und/oder wieder neu gefragt. Dazu müssen wir aber die Situation derer gut kennen, bei denen wir gefragt sind.

[1] Christiane Zschirnt, Bücher. Alles was man lesen muß, Frankfurt 2002, 184 f.
[2] Thomas Schnelzer/Franz Petermann, Psychologie: LTHK³ Bd. 8, 720.
[3] Katathymes oder gefühlsmäßiges Bilderleben meint die Deutung von Bildern und Vorstellungen, die während des Tages in unseren Gedanken ablaufen.
[4] Die Bücher von Friedemann Schulz von Thun sind in der Reihe rororo-Sachbuch erschienen.
[5] Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit, Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986, 20. Hier auch der Nachweis der Zitate von J. Ratzinger: Jenseits des Todes, IKaZ1 (1972) 231-244.
[6] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 296.
[7] Michal Snunit, Der Seelenvogel, Hamburg 1991.
[8] Michal Snunit, Umarme mich geliebte Seele, Hamburg 2000; dies., Und dein Wunsch trifft einen Stern, Hamburg 2002.

**DIAKONIA-Vorschau 2003/2004**

5/2003: Geld regiert die Kirche?
6/2003: Trost
1/2004: Welt im Umbruch – wohin?
2/2004: Das Leben feiern
3/2004: Pastorale Bildung
4/2004: Genuss und Glück
5/2004: Neues bricht auf
6/2004: Kunst und Kirche

Peter F. Schmid

# Menschengerechte Förderung und Herausforderung

## *Die Bedeutung der Pastoralpsychologie für die Seelsorge, die Theologie und die Psychologie*

**Pastoralpsychologie ist keine Psychotechnik für die Seelsorge: Als Praktische Theologie nimmt sie die Praxis des Menschen zum Ausgangspunkt theologischen Denkens. Als Psychologie trägt sie zum Verständnis der conditio humana bei. Und sie fordert beide Disziplinen zum Diskurs heraus.**

● Man kann sich allzu oft des Eindrucks nicht erwehren, die Seelsorger und Theologen wären den Psychotherapeuten und Psychologen heute immer noch böse, weil sie ihnen das Jahrhunderte lange Monopol auf die Seele streitig gemacht haben. Ressentiments, die ihren Ausdruck als Vorwurf der Psychotherapeutisierung der Seelsorge und Psychologisierung der Theologie finden, sind weit verbreitet. Der Wettstreit um die Seele ist ja auch tatsächlich groß – er reicht von der Esoterik zur Medizin, von der Astrologie zur Meditation, von Wellness zur Beratungspraxis: Die Sorge um die Seele ist schon lange kein kirchliches Monopol mehr.

Ebenso oft findet man umgekehrt eine weitreichende Begeisterung und vielfach unkritische »Heilserwartung« an alles, was mit »Psycho« beginnt und irgendwie nach Rezepten oder Methoden zur Bewältigung des als schwierig erlebten seelsorgerlichen Alltags aussieht. Niemand wird bestreiten, dass hier auch großer Handlungsbedarf gegeben ist. Zu einer verantwortungsbewussten Seelsorge, die diesen Namen verdient, gehört selbstverständlich die Kenntnis des Menschen mit seinen Möglichkeiten und Beschränkungen. Wer der conditio humana gerecht werden will, kommt heute ohne die modernen Humanwissenschaften nicht aus.

Von Seiten des Lehramts gibt es dafür auch eine direkte theologische Begründung: »Um Gott zu kennen, muss man den Menschen kennen«, betonte Paul VI. in der Schlussansprache des Konzils. Deshalb gilt mit Johannes Paul II. in »Redemptor hominis« (Nr. 10): »Der Mensch ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Jesus Christus selbst vorgezeichnet ist.« Und: »Alle Wege der Kirche führen zum Menschen.« (Nr. 14).

In der Begründung schreibt der Papst ausdrücklich, dies sei so, »weil der Mensch in seiner Einmaligkeit ›Person‹ ist«. Deshalb »muss sich die Kirche immer wieder neu die ›Situation‹ des Menschen bewusst machen« (ebd.). Als eine der Humanwissenschaften hat die Psychologie wichtige Beiträge zum Verständnis der conditio humana beizutragen und deshalb darf weder die Theologie noch die Seelsorge an ihr vorbeigehen.

## Theologie und Humanwissenschaften

● Man missversteht die genannten lehramtlichen Äußerungen gründlich, will man daraus ableiten, dass sich Theologie und Seelsorge die Erkenntnisse der Psychologie und Psychotherapie einfach zunutze machen sollen: Das hieße, die Humanwissenschaft als Hilfswissenschaften im Sinne einer ancilla theologiae, als »Magd der Theologie«, zu gebrauchen oder eigentlich zu missbrauchen. Das geschieht z.B. dort, wo nach Pastoraltechniken gerufen wird. Dies ist aus der Not der Situation heraus zwar verständlich, doch wird dabei übersehen, dass sich hier die Seelsorge in ihrer Eigenständigkeit letztlich selbst aufgibt.

Aber auch das »Taufen« ganzer Richtungen (wie es etwa in Bezug auf die Logotherapie Viktor Frankls oder auf den Personzentrierten Ansatz von Carl Rogers nicht selten geschehen ist) sollte der Vergangenheit angehören – ebenso alle Versuche, eine »christliche Psychologie« zu erfinden. »Fremdprophetie« darf nicht so verstanden werden, dass es nur darum geht zu schauen, wo andere etwas sagen, das wir uns zu Herzen nehmen sollten, oder darum festzustellen, dass diese oder jene Psychologie im Grunde dasselbe sagt, was schon in der Bibel über den Menschen zu finden ist. Das alles wäre auch nichts weiter als ein Gebrauchen des anderen, diesfalls zur eigenen Ermunterung oder Bestätigung. Der Auftrag, den Menschen zu kennen, ist ein theologischer Auftrag. Es geht also um viel mehr als um die (kritische) Integration der Methoden und Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften; es geht um theologische Arbeit selbst.

Das Zueinander von Humanwissenschaften und Theologie kann daher nur ein respektvoller Dialog einander wechselseitig als autonom anerkennender Wissenschaften und eine diesbezügliche Interaktion sein, ein kritischer Dialog, in dem man gut daran tut, einander bei den wechselseitigen Anfragen nichts zu schenken. Hier sind Religions- und Kirchenkritik auf der einen, Kritik an Persönlichkeitstheorien und Methoden der Humanwissenschaften auf der anderen Seite zu nennen: Zu Recht kann dann von »Fremdprophetie« gesprochen werden, wenn das je Eigene durch das Fremde besser verstanden wird.

Für einen solchen Dialog könnte das Modell des relativ jungen wissenschaftstheoretischen Paradigmas der »Verfremdung« aus der Wiener Schule des Konstruktiven Realismus[1] gute Dienste leisten. Seine Aufforderung lautet, Bestandteile der eigenen Theorie oder Weltauffassung in den Kontext einer anderen zu stellen und das Augenmerk auf jene Punkte zu richten, wo die Übersetzung scheitert, weil die ursprüngliche Aussage im neuen Kontext unmöglich, unsinnig oder unverständlich erscheint. Gerade bei einem solchen Scheitern werden die eigenen Bedingungen und verborgenen Grundannahmen ersichtlich, die für das sinnvolle Funktionieren im Ausgangskontext bestimmend, aber vorher nicht direkt verständlich waren. Oder, um es mit Wittgenstein zu sagen: Am Sinnloswerden der Rede offenbaren sich die Regeln, die das Reden ehedem sinnvoll gemacht haben.

Man muss dazu, um ein Bild zu verwenden, aus der eigenen Welt ein Stück ausreisen, sich auf eine andere Sprache und andere Sitten einlassen, um anhand des Fremden zu entdecken, was daheim warum und wie »funktioniert«, gerade weil es in der Fremde nicht funktioniert und nicht erklärbar erscheint. Ohne einen solchen Aufbruch in die Fremde findet man nicht zu seinen eigenen Wurzeln und nicht zu sich selbst – ein Vorgang, der historisch und theologisch in der Welt des Juden- und Christentums im Gang ins Exil und im Exodus ein bekanntes Urbild hat.

Erst auf der Basis eines wahrhaften Dialogs kann also von (partieller) Kooperation zwischen Theologie und Humanwissenschaften gesprochen werden. Diese Zusammenarbeit ist dort möglich, wo gemeinsame Interessen ausgemacht werden. Man spricht hier vom Paradigma der »konvergierenden Optionen«.[2]

Im besten Fall wird dann aus Interdisziplinarität (d.h. einer Kooperation auf Zeit, wobei die Disziplinen selbst belassen werden, wie sie sind) Transdisziplinarität, wenn nämlich ein die Disziplinen übergreifendes Problem von jeder Disziplin in der Forschung so angegangen wird, dass sich die Disziplinen selbst ein Stück weit verändern, indem sie sich auf das übergreifende Problem ausrichten.[3]

## Transdisziplinarität

● Die Pastoralpsychologie ist also keine »Psychologie für Theologen und Seelsorger«, keine Anwendungswissenschaft, die der Frage nachgeht, was an der Psychologie für die Theologie relevant sei, sondern vom Prinzip her selbst eine theologische Wissenschaft, weil es ihre Aufgabe ist, mit den Mitteln theologischer Wissenschaft (also im Lichte des Evangeliums bzw. der Offenbarung) Gegenstand und Erkenntnisse der Psychologie – die man vereinfacht als die Wissenschaft vom Erleben und Verhalten des einzelnen Menschen in seinen Beziehungen beschreiben kann – zu reflektieren.

Ausgangspunkt dabei ist die Praxis und zwar nicht nur die des einzelnen Seelsorgers, sondern die Praxis der Kirche insgesamt.[4] Oder einfach formuliert: Pastoralpsychologische Aufgabe ist es, im Dienst der Seelsorge den Menschen immer besser zu verstehen. Damit ist die Pastoralpsychologie selbst als Praktische Theologie bestimmt.

Dies ist aber nur die eine Seite der Medaille, über die im Übrigen weitgehend Konsens besteht. Nimmt man die Inter- bzw. Transdisziplinarität ernst, so ist Pastoralpsychologie auch tatsächlich Psychologie und sollte sich auch als solche verstehen, was bislang weit weniger betont wurde. Sie ist nämlich auch eine Disziplin, die psychologischen Erkenntnisgewinn aufgrund

*»nicht Nachahmung oder Übernahme«*

der »Lektüre« der conditio humana aus der Reflexion der Erfahrung und der Praxis der Kirche erbringt – z. B. zur religiösen Dimension als zum Menschen gehörendes, empirisch nachweisbares Grundphänomen oder zum Verständnis des gegenwärtig allenthalben zu entdeckenden Bedürfnisses nach Spiritualität. Gerade in der Wahrnehmung dieser ihr eigenen Aufgabe, nicht in einer Nachahmung oder Übernahme der Humanwissenschaften, kann sie selbst einen wertvollen Beitrag für diese Wissenschaften leisten und ist auch selbst Humanwissenschaft.[5]

Was die Pastoralpsychologie erforscht, stellt somit eine Herausforderung für beide Wissenschaften, für die Theologie wie für die Psychologie dar. Einerseits gilt ihr Interesse der psychischen Dimension des Lebens und Handelns aus dem Glauben sowie dessen Unterstützung durch die Seelsorge, womit sie die Praktische Theologie herausfordert (intradisziplinäre Aufgabe), andererseits sucht sie nach den konvergierenden Optionen von Psychologie und Theologie, womit sie zusätzlich eine Herausforderung an die Psychologie darstellt (interdisziplinäre Aufgabe) – zwei Aufgaben, die gewiss in einer Spannung zueinander stehen, welche es gilt, auszuhalten und im Dialog auszutragen und solcherart den dabei einander begegnenden Wissenschaften fruchtbar zu machen.[6]

So ist der Dialog zwischen der einer Praxis entspringenden Theologie und der »praktischen« Psychologie, z.B. der Psychotherapie, und der daraus erwachsende Diskurs über Menschenbilder etwa imstande, einerseits die Seelsorge und die ihr zugrunde liegende Theologie weiter zu entwickeln und andererseits das psychologische und therapeutische Verständnis des Menschen voranzubringen, also fruchtbaren Erkenntnisgewinn für beide Disziplinen und ihre Weiterentwicklung zu erzielen.

Billiger sollte es die Pastoralpsychologie auch nicht geben, auch wenn oft das Interesse von Seiten der Theologie größer ist als von Seiten der Psychologie: Umso wichtiger ist hier auch ein entsprechendes Selbstbewusstsein, das den kritischen Dialog fördert und fordert.

## Praktische Theologie

● Als Teildisziplin der Praktischen Theologie ist es auch die Aufgabe der Pastoralpsychologie gemäß dem praktisch–theologischen methodischen Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« (Kairologie – Kriteriologie – Praxeologie) einerseits die Praxis der Seelsorge, andererseits die Praxis der Psychologie und der Psychotherapie und die Erträge der psychologischen und psychotherapeutischen Wissenschaften zu sichten, im Licht der Offenbarung theoretisch und damit auch kritisch zu reflektieren und Ansätze und Perspektiven für künftiges Handeln zu entwickeln (weshalb zutreffend auch von der Pastoralpsychologie als Grunddimension der Praktischen Theologie gesprochen wird[7]).

Aufgabe pastoralpsychologischer Kairologie ist die Frage: Wie versteht sich der Mensch in seinem Handeln und Erleben heute? Die pastoralpsychologische Kriteriologie nimmt theologische Kriterien als Maßstab (beispielsweise das diakonische Handeln Jesu, womit eine diakonische Grundoption der Pastoralpsychologie betont wird). Aufgabe der pastoralpsychologischen Praxeologie ist es, Perspektiven für die Weiterentwicklung des seelsorglichen Handelns zu entwerfen, die wiederum einer kritischen Analyse zu unterziehen sind usw.

Pastoralpsychologie ist somit Herausforderung: Wie die Praktische Theologie insgesamt entwickelt die Pastoralpsychologie Theorien aus der Praxis. In der Konfrontation dieser theologisch entwickelten Verständniszugänge zum

*»Weiterentwicklung des seelsorglichen Handelns«*

Menschen fordert sie die Theologie und die Psychologie heraus, ihrerseits und auf der Basis ihrer Zugänge kritisch Stellung zu nehmen und ihre eigene Sicht weiterzuentwickeln.

Pastoralpsychologie ist aber ebenso Förderung: Versteht man Seelsorge als wechselseitige Unterstützung im Christsein[8], so ist die Aufgabe der Pastoralpsychologie diesen allen Christinnen und Christen zukommenden Auftrag durch Analyse, Reflexion und Perspektivensetzung zu fördern. Pastoralpsychologie und Seelsorge sind daher zu unterscheiden. Aufgabe der Pastoralpsychologie ist es, zum besseren Verständnis, zur Angemessenheit und zur Weiterentwicklung beizutragen. Wo es sich um eine professionelle Tätigkeit handelt, trägt die Pastoralpsychologie damit zur Professionalisierung der Seelsorge bei.

Pastoralpsychologie ist daher auch für die Seelsorgeaus- und -weiterbildung von eminenter Bedeutung. Es bedarf für professionelle seelsorgliche Tätigkeit psychologischen Grundwissens und psychologischer Grundkompetenzen, ohne dass es nötig ist, alle Seelsorger zu Psychologen oder Therapeuten auszubilden. Doch das Theologiestudium allein reicht jedenfalls nicht als Aus-

bildung für die Seelsorge. So ist es, um nur ein Beispiel zu nennen, wichtig, nicht davon auszugehen, dass so genannte psychisch Kranke eine andere Art der Begegnung brauchen als andere Menschen. Die Pastoralpsychologie kann hier

*» Theologiestudium allein reicht nicht. «*

helfen, Berührungsängste und Unsicherheiten abzubauen und ein falsches Verständnis von »gesund versus krank« zu korrigieren und damit einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung des eigenen Menschenbildes leisten.

Hier ist nun zwei häufigen Einwänden bzw. Einseitigkeiten entgegenzutreten, an denen die Pastoralpsychologie zwar nicht unschuldig ist, die aber heute überwunden sein sollten.

## Entwicklungs- statt defizitorientiert

● Zum einen gibt es den Vorwurf, die Pastoralpsychologie lehne sich zu sehr an die Psychotherapie an und so werde das Defizit in den Vordergrund gerückt: Eine an Psychotherapie und Beratung orientierte Pastoralpsychologie gehe allzu sehr vom Kranken und Fehlentwickelten, vom Defizit und der Krise aus. So hört man beispielsweise oft, Therapeuten würden die Menschen einseitig sehen, weil sie es nur mit Leidenden zu tun bekämen.

Dem ist entgegenzuhalten, dass eine zeitgemäße und emanzipatorische Psychotherapie nicht von einem Defizitmodell ausgeht, sondern den Menschen in seiner Entwicklung umfassend in den Blick nimmt. Psychotherapie ist nicht nur die Lehre von der Behandlung seelischer Störungen, von wo sie ihren Namen und einen ihrer Ausgangspunkte hat, sondern eine umfassende Disziplin, die sich mit der Entwicklung und Lebensgestaltung des Menschen in seinen Beziehungen beschäftigt. Ihr geht es daher ebenso um die Eröffnung neuer Möglichkeiten und um bislang ungenutzte Ressourcen.

Sie ist damit selbstverständlich auch keine Psychotechnik, die nur danach sucht, mit welchen Mitteln man Störungen so schnell, schmerzlos und kostengünstig wie möglich beseitigt, und damit bloß auf Anpassung ausgerichtet ist, sondern sie befasst sich mit den Ursachen für Entwicklungen und zwar solchen, die zu psychischem Leid führen, ebenso wie solchen, die zu einem gelungenen und befriedigenden Leben führen. Wie die »Seel«-Sorge den Menschen als Ganzen im Blick hat, so geht es auch der »Psycho«-Therapie um den ganzen Menschen, also um Leib, Seele und Geist. (Wie sehr diese miteinander eine Einheit bilden, ist etwa an psychosomatischen Phänomenen erkennbar.)

Dazu ruht jede psychotherapeutische Richtung auf einem Menschenbild auf, das als zugrunde liegende Glaubensannahme nicht weiter wissenschaftlich hinterfragbar ist. Ohne Menschenbild und eine mit ihr konsistente Persönlichkeitstheorie, und damit ohne Vorstellung, wie der Mensch »funktioniert«, wie er sich entwickelt und wie es daher auch zu »Fehlentwicklungen« oder unbefriedigenden Entwicklungen kommt, gibt es keine »Krankheitslehre« und keine »Krankenbehandlung«.

Wenn Psychotherapie also eher von einer »Gesundheitslehre« als von einer »Krankheitslehre« ausgeht, so geht der Vorwurf einseitiger Defizitorientierung an eine Pastoralpsychologie, die von der Psychotherapie lernt, ins Leere. Gleichzeitig aber ist sicher gestellt, dass der leidende Mensch und damit die »Option für die Armen« nicht aus dem Blick geraten, wie es für eine an der Praxis Jesu ausgerichtete Seelsorge

selbstverständlich sein muss. Es geht also nicht nur um eine Pastoraltherapie oder um »Seelsorge als Therapie im kirchlichen Kontext«, um »Helfen und Heilung«, sondern um »Förderung und Herausforderung« im Sinne eines »Lebens in Fülle« (Joh 10,10).

Nicht nur der Umgang mit psychisch »Kranken« (obwohl auch der für die Seelsorge sehr wichtig ist), der Umgang mit schwierigen Mitarbeitern oder die richtige Gesprächstechnik in Konfliktsituationen, die Psychohygiene der Seelsorger zur Vermeidung von Burnout, nicht nur die Zusammenarbeit mit Klinischen Psychologen und Psychotherapeuten sind Sache der Pastoralpsychologie. Es geht ihr selbstverständlich auch

*»Bedingungen für ein Leben aus dem Glauben«*

um die Bedingungen für ein Leben aus dem Glauben, um die spirituelle Begleitung, um die Praxis und die Bedingungen der Verkündigung, um das Wissen der Bedeutung von Riten und Symbolen und die menschengerechte Gestaltung der Liturgie, um die Befähigung zu diakonischen Aufgaben aller Art, die Erlangung von Leitungskompetenz usw. – all das hat auch eine psychologische Seite. Ein gutes Beispiel dafür mag die Supervision sein, die nicht nur als Instrument in Krisensituationen, sondern als ständig notwendige berufs- bzw. tätigkeitsbegleitende Unterstützung für die Arbeit im zwischenmenschlichen Bereich unter anderem im Seelsorgebereich entwickelt wurde.

## Person- statt individuumsorientiert

● Der zweite Vorwurf, der der Pastoralpsychologie oft gemacht wurde, ist der der einseitigen Orientierung am Einzelnen und der Missachtung der Koinonia. So wurde sowohl von Seiten mancher Psychotherapierichtungen wie von (pastoral)soziologischer Seite betont, dass eine individualistische Sicht dem Menschen nicht gerecht werde. »Psychologie« ist aber immer auch Sozialpsychologie. Sie bezieht sich auf die »Person«, d.h. den einzelnen Menschen in seinen Beziehungen, wie dies der in der Theologie und Philosophie herausgearbeitete Personbegriff deutlich macht.[9]

Theologisch kommt das Argument hinzu, dass bei individualistischer Verengung die gemeindliche Verfasstheit der Kirche und letztlich die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens[10] aus dem Blick geraten. Für die Praxis der Seelsorge ist einzumahnen, dass eine bloß auf die Einzelmenschen ausgerichtete Psychologie für die Gruppen- und Gemeindearbeit nicht hilfreich ist.

Auch diese Einseitigkeit sollte heute generell überwunden sein (nicht aber umgekehrt zu einer Vernachlässigung des Einzelnen bzw. der Förderung des Subjektseins führen), wenn man davon ausgeht, dass der Mensch von Grund auf in sozialen Bezügen lebt und es ihn nur als Mensch unter Menschen gibt, d.h. dass man ihm nur gerecht werden kann, wenn man ihn in seiner Eingebundenheit in Beziehungen, in Gruppen und Gemeinschaften sieht.

Eine entsprechende trinitarische, von einem sozialen, d.h. gemeinschaftlichen Verständnis der Dreieinigkeit Gottes ausgehende Fundierung der Anthropologie und Ekklesiologie sollte jede Einseitigkeit im Seelsorgeverständnis wie in der Pastoralpsychologie überwunden haben. Grundlage ist, wie es in »Redemptor hominis« (Nr. 10) heißt, »der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen Seins« als »der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags

beschreiten muss.« Pastoralpsychologische Arbeit wird daher von der entwicklungsfördernden und therapeutischen Funktion der Gemeinde und der Bedeutung der Gruppe für das menschliche Leben ausgehen.

## Von der »Seele« reden ...

● Zusammenfassend lässt sich als Gegenstand der Pastoralpsychologie das Erleben und Handeln sowie die Entwicklung des heutigen Menschen festhalten, des »ganzen« Menschen in seinen Beziehungen mit einem besonderen Blick auf die Bedingungen für die Entwicklung und Förderung seines Glaubens – Bedingungen, welche der Personalität des Menschen und dem Evangelium zu entsprechen haben. Dabei geht es ihr darum, diese Bedingungen immer besser zu verstehen und sie auch fortwährend zu verbessern mit dem Ziel, die Praxis der Seelsorge entsprechend zu fördern. Methodisch steht der Pastoralpsychologie das Repertoire der Theologie ebenso zur Verfügung wie jenes der Psychologie, wobei ihr Spezifikum darin besteht, die beiden Wissenschaften in einem fortwährenden Dialog herauszufordern und selbst einen Beitrag zu deren Weiterentwicklung zu leisten.

Wenn man heute wieder von der »Seele« reden kann, ohne belächelt zu werden, heißt das aber nicht, dass von vornherein klar ist, wovon da jeweils die Rede ist. Jedenfalls ist damit Interesse am Menschen bekundet und auch an dem, was als »spirituell«, »transzendent«, »gläubig« oder »religiös« chiffriert wird.

Das heißt, last but not least: Wenn die Pastoralpsychologie christliche Theologie ist, muss sie auch von Gott reden – von Gott, wie er im Leben der Menschen zu finden ist: Sei es in der neu erwachten Sehnsucht nach Glaube, Transzendenz, Religiosität und Spiritualität, sei es im Fehlen der Rede von Gott im Bewusstsein vieler Zeitgenossen, sei es in Form von Ängsten, Sehnsüchten, Wünschen und Befürchtungen. In der neu erwachten Suche nach der »Seele« wird deutlich, wie wenig wir wirklich von dem wissen, was uns Menschen leben und glauben lässt. Hier muss die Pastoralpsychologie ansetzen und die Theologie wie die Psychologie fordern.

Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Grundsatzartikels, der auf der Homepage von P.F. Schmid abrufbar ist: www.pfs-online.at/papers/pastoralpsychologie.htm

[1] F. Wallner, Konstruktion der Realität. Von Wittgenstein zum Konstruktiven Realismus, Wien 1992; T. Slunecko, Wissenschaftstheorie und Psychotherapie. Ein konstruktiv-realistischer Dialog, Wien 1996.
[2] Vgl. H. Steinkamp, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft, in: DIAKONIA 14 (1983) 378-387.
[3] J. Mittelstraß u.a., Wissenschaft und Altern, in: P.B. Baltes / J. Mittelstraß (Hg.), Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin 1992, 695-720.
[4] Vgl. I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf (Patmos) 1990, 53.
[5] Vgl. Steinkamp, Anm. 2.
[6] Vgl. A. Wittrahm, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität, Stuttgart 2001, 224.
[7] H. Wahl, Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg (Pustet) 1990, 41-61; G. Schmid, Pastoralpsychologie, in: LThK3 Bd.7, 1441-1443.
[8] Vgl. zum Ganzen: P. F. Schmid, Im Anfang ist Gemeinschaft, Stuttgart 1998, 82-86, 113-117, 161-184; ders., Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie, in: PThI 18 (1998) 267-303; ders., Die Praxis als Ort der Theologie, in: DIAKONIA 29 (1998) 102-114.
[9] Vgl. P. F. Schmid, Im Anfang.
[10] Ebd.

Heribert Wahl

# »Wenn Seelen blühen ...«

## Seelsorge zwischen Psycho-Kitsch und »Seelenmaschine«

**Heute erscheint christliche »Seelsorge« aus dem Geist Jesu unverzichtbarer denn je, gerade wenn sie als »Selbstsorge« bei ihrer ureigenen Sache bleiben will. Ihre einzigartige Chance liegt darin, dem Leben und Glauben dienlich zu sein als »Hebamme der Seele«.**

● Wie viel Lebensraum, welche Entfaltungsmöglichkeiten bleiben der guten alten, christlichen Seelsorge, wenn sie sich eingezwängt findet zwischen solch neue (oder auch alt-neue) Extreme, wie sie der Untertitel benennt? Da bieten einerseits Apotheken unter dem poetisch verheißungsvollen Titel »Wenn Seelen blühen ...« einen sechsteiligen Seminarzyklus an »zum versierten, sinnvollen und erfolgreichen Umgang mit Bach-, Bush-, Kalifornischen Blütenessenzen, Living Essences«. Die Lebensessenzen firmieren auf dem Werbezettel »als Brücke zwischen Krankheit und Gesundheit, als Bindeglied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als Balsam für innere und äußere Wunden«: vollmundige Versprechen, die sich gewiss nicht jede Seelsorgerin aufladen möchte. Auch im christlichen Lager blüht so manch pseudo-poetischer, neo-spiritueller Seelenkitsch merkantil ertragreich vor sich hin, finden »unbehauste Seelen« ihr mehr oder weniger schattiges »Dach« ...

Andererseits werden wir – als ein Beispiel nur für die Literaturflut aus den boomenden Neurowissenschaften – zu einer »philosophischen Reise ins Gehirn« eingeladen, unter der provokanten Überschrift »Die Seelenmaschine«. Dass auf diesem neo-materialistischen Weg nach Paul M. Churchland von der abendländischen Psyche, anima oder Seele nichts weiter überbleibt als hyperkomplexe Neuronennetze, soll dem deutschen Leser wohl besonders drastisch eingebläut werden; denn der englische Originaltitel lautete zurückhaltender: »The Engine of Reason, the Seat of the Soul«. Das lässt immerhin dieser »neurophilosophischen« Kühnheit noch einen kleinen Sicherheitsspalt offen, und so umschreibt auch der Schluss-Satz des missionarisch daherkommenden Werks unser Gehirn vorsichtiger als »Motor des Denkens und ... Sitz der Seele«[1]. Von »Seele« war zuvor allerdings nur in neurophysiologischen Begriffen die Rede.

Nicht dass die Funde der neueren Hirnforschung uns in Theologie und Pastoral nichts zu sagen hätten – im Gegenteil: Entgegen vordergründigen Ängsten und Abwehrimpulsen, wie sie bei Christen, Theologen zumal, gegen wissenschaftliche Herausforderungen schnell auf dem Plan sind, gilt es auch auf diesem faszinierenden Feld der Neurowissenschaften die Aus-

einandersetzung aufzunehmen. Nicht anders als im Fall von Psychologie, Soziologie, Psychoanalyse, Kommunikations- oder Systemtheorie kann unser Glaube, wenn er sich auf aktuelle naturwissenschaftliche Wirklichkeitssichten einlässt, nur gewinnen. Das trifft erst recht für solche Forschungsfelder zu, auf denen »klassische« Themen der Theologie verhandelt werden wie Seele, Geist, Bewusstsein.

## »Seelen«-Kunde und »Seelen«-Praxis

● Die deutschsprachigen Systematiker haben sich im Jahr 2002 dieser Herausforderung gestellt[2]; bei allen unüberhörbaren Berührungsproblemen wurde deutlich dafür plädiert, im Gespräch mit Neurobiologen wie Antonio Damasio gerade den Begriff »Seele« zu rehabilitieren. In unserer Alltagspsychologie (erst recht in der Seelsorge!) sei die Seele nach wie vor etwas zutiefst Selbstverständliches. Mittlerweile auch mit neurobiologischen Hypothesen erhärtbar, besitzt unser personales Selbst, in all seinen unterschiedlichen neuronalen Organisationsformen, durchaus ein Fundament in der Realität – nicht zwar, wie früher gedacht, als »geistige Substanz«, aber als Funktionsplan des Organismus, als Lebensprinzip, das unsere Identität als Person, als Subjekt begründet.

Der akademischen, überwiegend naturwissenschaftlich-experimentell ausgelegten Psychologie konnte und kann man bis heute vorwerfen, sie sei eine Seelenlehre ohne Seele, weil »Seele« überhaupt kein brauchbarer Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sei (schon Dr. Virchow konnte sie nirgends im Körper finden!). Demgegenüber hat sich Sigmund Freud – wissenschaftstheoretisch auf derselben positivistischen Ebene! – wesentlich zwiespältiger verhalten; gerade durch diese innere Inkonsequenz, die ihm angekreidet wird, hat er jedoch das Feld der Seelenforschung unfreiwillig, aber faktisch offener gehalten.

So spricht Freud, für viele befremdlich mechanisch, vom »psychischen Apparat«, den es in seinen Funktionsweisen und Strukturen zu analysieren gelte; doch räumt er nicht nur mit dem tradierten Vorurteil auf, das Seelische falle mit dem Bewusstsein zusammen: Wovon Dichtung und Religion immer schon viel mehr wussten, sind die unser Leben und Schicksal mitbestimmenden unbewussten Mächte und Kräfte in und außerhalb der Seele.

Gegenüber der positivistischen Psychologie seiner Zeit, die alles Psychische im Rahmen des physiologischen Reflexbogens bestimmt, sieht Freud das Seelische bewusst als sinnhaft an, als Inbegriff psychisch repräsentierter Wünsche, Tendenzen, Absichten, Meinungen und Einsichten.

Castoriadis bemerkt dazu: »Nur weil die Psychoanalyse sich ernsthaft dem Problem der Seele, ihrer Organisation sowie der sich in ihr äußernden Kräfte und ›Funktionsgesetze‹ gestellt hat, ist sie zu einer radikalen Erneuerung unseres Wissens geworden. Freud konnte das Schattenreich verlassen, weil er die rätselhafte Evidenz des Psychischen konsequent zu bedenken versucht hat: den inkarnierten Sinn, die Wirklichkeit gewordene Bedeutung und deren Bedingungen.« Es ging Freud somit immer um die »logoi embioi«, um lebendige Bedeutung: »Allein Verknüpfungen von Sinn sind überhaupt psychische Verknüpfungen.«[3]

Neben seinen lebensnahen Metaphern und Sprachbildern (wie Abwehr, Widerstand, Ich – Es – Über-Ich u.v.a.) und den z.T. hochspekulativen Theoriekonzepten (Libido- bzw. Trieblehre, primärer Narzissmus, Todestrieb) zielt Freuds philosophisch-therapeutischer Forscherdrang,

der auf schonungsloser, lebenslanger Selbstanalyse aufruht, durchgängig auf das »Seelenleben«, das eigene zuerst, dann das fremde, gegenwärtiges wie vergangenes. Im kreativen Aufspüren der seelischen Geheimnisse und Dunkelheiten, der bewussten und unbewussten Umstände unseres Denkens und Handelns, unserer Lebensnöte und seelischen Erkrankungen, liegt der bleibende Ertrag dieses tiefenseelischen Ansatzes: die Kranken als Subjekte reden, ihre Geschichte erzählen lassen und so – bis in die Träume und Symptome hinein – niemand anderen als uns »selbst« für unsere Seele, unser seelisches Leben für verantwortlich ansehen!

Freud verfolgt ein striktes Programm seelischer Aufklärung. Die von ihm angestrebte »Erziehung zur Realität« vollzieht sich als illusionslose Ermöglichung von Einsicht, in der die schwache »Stimme des Intellekts« sich dennoch durchsetzen kann. Dieser Weg führt vom Primat des Affekts, des Gefühls (das selber schon Einsicht ist, aber noch unmittelbar) hin zum Primat der Einsicht (die es auch zu fühlen gilt), auf dem mühsamen Weg über das Bearbeiten emotionaler Erfahrungen (beispielsweise, aber durchaus nicht exklusiv: die psychoanalytische Arbeit an der interpersonalen Kommunikations- und Affektdynamik von Übertragung und Gegenübertragung). Und so ist Freud nicht – wie ihm medizinische, religiöse und kirchliche Kreise, aber auch die Nazis (etwa bei der Bücherverbrennung 1933) vorhielten – der »Seelenzerstörer« und pansexualistische Triebverherrlicher, sondern in seiner menschlich-therapeutisch-wissenschaftlichen Haltung zutiefst eine »Hebamme der Seele«! So beschreibt die Dichterin Hilda Doolittle die Erfahrung ihrer Analyse mit Freud.[4]

In der heutigen psychoanalytischen Landschaft, die ja grundlegend von der Beziehung als Ort unserer Selbstwerdung und Identitätsfindung her denkt, gilt das Seelische bzw. – über die oft unglücklichen Freud-Übersetzungen, die seine reich konnotierte Umgangssprache durch Kunstsprache (wie Id, Ego, Super-Ego) ersetzten[5] – das Psychische als Inbegriff des Ich-Selbst, der

*»Seelenleben nicht anders denn als Selbst-in-Beziehung«*

geistig-leiblich-sozialen Person, deren Seelenleben gar nicht anders vorgestellt werden kann denn als Selbst-in-Beziehung, wie besonders die moderne Kleinkinderforschung empirisch belegt.

Freilich existieren in anderen tiefenpsychologischen Schulen – das sei nicht unterschlagen – andere Seelen-Vorstellungen und auch Zugänge zum Seelischen, auf die ich nur verweisen kann. So weitet etwa die Schule von C.G. Jung den Seins- und Wirkbereich der Seele weit über unser persönliches Ich (und dessen individuelles Unbewusstes) auf eine kosmische Tiefenseele aus. Diese umgreifende »Seele jenseits des Ich« und des Bewusstseins bildet das kollektive Unbewusste, die archetypische Welt autonomer seelischer Inhalte, die das Objektiv-Psychische ausmacht und unser Schicksal (das Daimonion) numinos bestimmt.

Diese Auffassung vom Seelischen, die auf das plotinische »hen kai pan«, ein pantheistisches Ein-und-Alles, verweist und bis in Vorstellungen des »New Age« hineinreicht, mag für nicht wenige Zeitgenossen ein eigenes Plädoyer darstellen, den Seelenbegriff beizubehalten. In dieser makrokosmisch-gnostischen, z.T. esoterischen Variante nimmt er freilich eine doch sehr verschiedene Färbung gegenüber dem an, was uns in der jüdisch-christlichen Traditionslinie unter »Seele« (hebräisch: näfäš; griechisch: psychē) als Personkern des Menschen, seine personale, gottgeschenkte Identität, begegnet.[6] Das ist freilich selbst wieder eine in sich hoch differenzierte Seelen-Geschichte mit gewichtigen Kulturwirkun-

gen im »Abendland«, die hier nicht nachzuzeichnen sind. Ich wende mich stattdessen dem Aspekt der Seelen-Praxis zu und weise stellvertretend auf eine spannende Rückbesinnung und Neu-Ausrichtung hin.

## Von der »Seelsorge« zur »Selbstsorge«?

● Einer der wenigen, die im Raum der Praktischen Theologie den Handschuh aufgegriffen haben, den Michel Foucault dem Christentum, der Kirche, der (Pastoral-)Theologie und Pastoralpsychologie mit seinen wissenshistorischen Analysen, insbesondere zur altkirchlichen Seelsorge und ihrer Entwicklung zu einem machtförmigen Typus kunstvoll-akribischer Seelenführung hingeworfen hat, ist Hermann Steinkamp.[7] Er macht Foucaults Ausgangspunkt am Seele-Verständnis deutlich: »Man hat an die Stelle der Seele, der Illusion der Theologen, nicht einen wirklichen Menschen, einen Gegenstand des Wissens ... gesetzt. Der Mensch, ... zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt ... Die Seele: Gefängnis des Körpers«[8].

In dieser gegen-platonischen Optik ist »Seele« lediglich Objekt übermächtiger, geschichtlich-gesellschaftlicher Prägungen, angesichts derer unser (auch theologisches) Reden vom menschlichen Subjekt idealistisch anmutet. »Seele« ist sujet, sub-jectum im Wortsinn von »unterworfen«. Die Illusion der Theologen individualisiere die Seele – »Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott« hieß bei Adolf von Harnack (1900) die Mitte des Christentums! Und so, scheinbar zeitlos, verschleiere sie die harte Wirklichkeit geschichtlicher Macht. Zugleich aber sei Seele nicht bloße Illusion oder Ideologie: Sie hat eine Wirklichkeit, sie existiert und wird ständig produziert. Gibt es die Chance einer »Entunterwerfung« durch Kritik, eine »Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit«?[9]

Die christliche Seelsorge sieht sich vor die Alternative gestellt: Entfaltet sie sich als das, was Foucault zugespitzt »Pastoralmacht« bzw., wo sie sich mit der politischen Macht verbündet, auch den »Pastorat« nennt, oder wird sie zur Kritik, indem sich das Subjekt, das nie souverän, nie autonom ist, wenigstens über Praktiken der Befreiung herausbildet? Wenn ich Hermann Steinkamp recht verstehe, verweist er das Suchen nach einer zeit- wie botschaftsgemäßen Seelsorge, die sich für die Option »befreiende Praxis« aus dem Geist Jesu entschiede, auf die ebenfalls von Foucault gezeichnete Alternative zum christlich etablierten Modell (Beichte, Geständniszwang, Überwachung, subtile Seelenlenkung etc.): auf die antike Praxis der »Selbstsorge« (epimeleia). Hier bestand die Rolle des »Helfers« (Freundes, Philosophen usw.) darin, sein Gegenüber zu mehr »Praxis der Freiheit« zu befähigen: Begierden meistern, gesund leben, gerechte Beziehungen gestalten, täglich umkehren usw. Dazu mussten die Helfer – wie freilich alle große geistliche Tradition weiß! – selbst »Meister der Freiheit«, markante Subjekte sein. Ähnlich heutigen Supervisoren, Therapeuten und Beratern – m.E. auch kompetenten Seelsorgerinnen und geistlichen Begleitern! – diente ihr Wissen unmittelbar der »Befähigung zum Subjektsein« und nicht einem rein jenseitig gedachten Heil.[10]

Nach dieser zugespitzten These müsste nun Seelsorge sich ihrer Entgleisung zur überwachenden Pastoralmacht und abhängig machenden »Seelenführung« entwinden und sich ganz

auf die freiheitsfördernde Praxis antiker Selbstsorge konzentrieren; sie hätte einen fundamentalen Wandel von der alten Seelsorge zur neu-alten Selbstsorge zu vollziehen. Allerdings stellt sich für Foucault die Frage nach einer möglicherweise gerade auch genuin christlich ermöglichten Freiheitspraxis (z.B. im Sinn von Gal 5) überhaupt nicht! Man kann in meinen Augen

### »Gegenbegriff einer ›Selbstsorge‹«

den Gegenbegriff einer »Selbstsorge«, der ja neben seinen antik-philosophischen Wurzeln längst auch moderne Entsprechungen, etwa in der Selbstpsychologie, aufweist, biblisch-christlich gezielt ins Spiel bringen: als frömmigkeitsgeschichtliches (spirituell-asketisch-ethisches) und pastoral-politisches Korrektiv gegenüber unbestreitbar auch machtförmigen Deformationen und kulturellen Entgleisungen kirchlicher Seelsorgepraxis. Vernünftigerweise sollte dies jedoch nur in lebensweltlichen Kontexten geschehen, wo auch eine reflexive, genauer: eine kognitiv-emotionale Bearbeitung solcher Entgleisungen anfanghaft möglich ist; ich denke an überschaubare Gruppen, Studienkreise, Tagungen und Seminare.

Andernfalls ruft ein solches – in sich stimmiges und plausibel begründbares! – Gegenprogramm unter der Flagge »Selbstsorge statt Seelsorge!« ebenso unvermeidbar wie vorhersehbar nur starke Abwehr und massive Widerstände gegen vermeintlich drohende »Egozentrik, Nabelschau, narzisstischer Selbstverwirklichung« etc. hervor! Denn gerade bei »Betroffenen« muss dies an sehr tief sitzende, alte Ängste rühren, die religiös-kulturell einsozialisiert sind – sowohl in den »aktiven« Berufsrollen (hauptamtliche Pfarrer, Priester wie Laienseelsorgerinnen) als auch in den ehedem »passiven« Rollen der Seelsorge-»Objekte« oder Adressaten, die zu Umkehr, Buße, Beichte, Gottesdienstbesuch und christlichem Leben gerufen sind!

Persönlich werbe ich nachhaltig für Gehalt und Intention einer nicht nur antik rezipierten, sondern (selbst)psychologisch reflektierten »Selbstsorge«, die ja heute nicht mehr individualistisch ansetzt wie bei den Griechen, sondern die Ausfaltung unseres Selbst und seiner Subjekt-Identität von vornherein nur »relational«, im Kontext lebendiger und lebensförderlicher Beziehungserfahrungen, denken kann. In diesem anthropologischen Gestaltkreis einer ab extra ermöglichten Subjektwerdung-in-Beziehung und in den Prozessen wechselseitigen Aushandelns und Sich-Abstimmens, Sich-Einfühlens und Sich-Herausforderns tritt für mich die Übereinstimmung mit der Gestalt der »seelsorglichen Praxis« des Nazareners zutage, ohne das hier ausführen zu können.[11]

Man mag sich fragen, warum die von Foucault als so wunderbar freiheitlich vorgestellte, antike Praxis der Selbstsorge (in Gestalt von epimeleia, parrhesia und ars erotica) dem Christentum in seiner hellenistischen Ausformung so wenig entgegenzusetzen hatte, so dass es seinen Pastorats-Siegeszug antreten konnte. War da nicht ein elitäres Oberschicht-Verhalten Humus für eine Selbstsorge weniger Menschen, die sich solcherart Subjektivität leisten konnten, in einer Sklavenhalter-Gesellschaft, in welcher der für Selbst-Entwicklungsprozesse »notwendige Andere« (die notwendige »Selbstobjekt-Figur«) doch eng begrenzt blieb auf die ökonomisch und familiär bezahlbare »förderliche Umwelt«?

Und im Blick auf die aktuelle pastoralpsychologische Landschaft (mitsamt ihren theoretischen, organisatorischen und ökonomischen Problemen) wäre ein terminologisches Umsteuern zur Selbstsorge auch kirchenpolitisch fatal und mit Sicherheit ein falsches, letztlich wohl suizidales Signal!

## Vorschläge

● a) Lasst uns bei der guten alten »Seele« bleiben, denn allein sie leistet heute umgangssprachlich (noch und wieder?) die selbstverständliche Verklammerung von Geist und Körper, Vernunft und Leib, individuellem Innenleben und Mitsein mit anderen Innenwelten, was sonst nur modisch aufgeladene (ebenfalls missbrauchbare!) Kunstworte wie »Ganzheitlichkeit« etc. benennen!

b) Lasst uns bei der guten alten »Seelsorge« bleiben, denn sie bewirkt, neben Caritas und Diakonie, heute noch eine erstaunlich hohe Akzeptanz von Seiten auch kirchlich distanzierter und kirchenferner Menschen.

Der Bedeutungshof dieses altmodisch klingenden Wortes ist ja überaus positiv besetzt und durch »Leibsorge«, »Heilssorge« etc. nicht ersetzbar. Was wir dennoch zu tun haben, ist gravierend: Wir müssen die alte Seelsorge als moderne Selbstsorge für ein Subjektwerden-in-Beziehung – in allen heute vorfindlichen und in Zukunft erst noch zu entwickelnden! – Formen neu ins Zentrum unseres pastoral(theologisch)en Denkens, Planens, Handelns und Ausbildens stellen.

c) Dazu brauchen wir sicher eine »Theologie mit Seele«, wie von Eugen Drewermann und anderen Holistikern schon lange zu Recht eingefordert wird. Eine revitalisierende Frischzellenkur braucht freilich nicht so sehr tiefenseelisch-esoterisch-neugnostische Importe; weit kreativer ist es, wenn sich die Theologie der Seelsorge immer wieder auf die ihr schon eingestiftete »Seele« ausrichtet und sie aus ihren zeitgenössischen Verschüttungen oder Verknöcherungen ausgräbt – als kostbaren »Schatz in irdenen Gefäßen« (2 Kor 4,7), zu denen heutzutage selbstverständlich der redliche, offene Dialog mit Kommunikations- und Gruppen-Psychologie, Psychoanalyse, Selbstpsychologie, Symboltheorie etc. gehört. In diesem Sinn brauchen wir eine Theologie, Pastoral und Seelsorge »mit Seele« – aber nicht um den Preis von sentimentalem Psycho-Kitsch oder – noch schlimmer – auf Kosten einer neoreligiösen Remythisierung des Glaubens!

d) Eine relationale Selbst-Seelsorge, die ganz biblisch-jesuanisch auf Anstiften und Befähigen aller beteiligten Subjekte zur Selbstbestimmung und Selbstsorge im Leben und Glauben gleichermaßen zielt, braucht von daher so viel »Psycho« (heutiges Befähigungswissen für Subjektkompetenz und ihre Praxis!) wie irgend möglich, und sie braucht so viel »Seele« wie nötig, d.h. genau in dem Maß, wie dieses alte (und viel missbrauchte) Wort etwas von dem festhält, bewahrt und rettet, was im »Psycho«-Raum fehlt oder vorübergehend verloren ging.

[1] Paul M. Churchland, Die Seelenmaschine, 1997, 384.
[2] Vgl. HK 56 11/2002.
[3] Cornelius Castoriadis, Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt/Main 1981, 48.
[4] Zit. nach Bruno Bettelheim, Freud und die Seele des Menschen, Düsseldorf 1984, 48.
[5] Vgl. dazu insgesamt Bruno Bettelheim (1984); zu englischen Fehlübersetzungen speziell von »Seele« vgl. 83-90.
[6] Vgl. Jost Eckert, Wenn auch unser äußerer Mensch vernichtet wird ..., in: R. Brandscheidt/Th. Mende (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte, Trier 2002, 61-85.
[7] Vgl. H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999, vgl. auch ders., Die ›Seele‹ - »Illusion der Theologen«, in: WzM 47 (1995) 84-93; vgl. ferner ders., Die Erben der Beichtväter. Psychokultur und Fernsehshows als säkulare Seelsorge? (erscheint in »WzM«).
[8] Zit. n. Steinkamp, Die ›Seele‹, 84.
[9] Steinkamp, Die ›Seele‹ 88f.
[10] Vgl. dazu Steinkamp, Erben.
[11] Vgl. dazu Heribert Wahl, »Glaubenlernen« im Horizont von Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie. Lösungs- oder Beschwörungsformel?, in: MThZ 49 (1998) 75-91; ders., Abschied vom Narzissmus? Der Ansatz der Selbstpsychologie, in: Existenzanalyse 19 (2002) 49-58.

Stefan Blarer

# Das Seelsorgegespräch

## *Ein heil(ig)endes Gespräch*

**Seelsorgliche Gespräche haben gegenüber therapeutischen oder betreuenden Gesprächen ihren eigenen Charakter und ihre eigenen Chancen. Entscheidend dafür ist letztlich die spirituelle Grundhaltung der Seelsorgerinnen und Seelsorger.**

● Eine Frau, Mitglied einer reformierten Freikirche, welche ich während ihrer Scheidung begleitet hatte, wünschte anschließend zwei- bis dreimal jährlich weiter zu einer Art Seelsorgegespräch kommen zu dürfen. Dieses Anliegen hatte ich gerne angenommen. Als sie einer Freundin von unseren Seelsorgegesprächen erzählte, fragte diese, ob wir denn jeweils miteinander beteten. Sie verneinte dies. Da meinte die Freundin, dann seien das keine Seelsorgegespräche.

Was macht ein Gespräch zu einem Seelsorgegespräch? Gehört dazu ein bestimmter Inhalt, eine bestimmte Form oder eine bestimmte Haltung?

Wenn man das Seelsorgegespräch Jesu mit Nikodemus nachliest (Joh 3,1-13), findet man darin keine Andeutung, dass dabei auch gebetet wurde. Betrachtet man hingegen die Abschiedsreden Jesu (Joh 13ff), fällt auf, wie diese Reden nahtlos ins Gebet übergehen (Joh 17).

### Heilende Gespräche

● Um das Spezifische des Seelsorgegesprächs besser zu erfassen, möchte ich vorerst einige Charakteristika anderer Gesprächsformen skizzieren. Jedes heilende Gespräch, und somit auch das Seelsorgegespräch, enthält verschiedene Elemente der anderen Gesprächsformen. Je nach Art gibt es aber unterschiedliche Akzentsetzungen in Inhalt, Form und Grundhaltung.

● *Das therapeutische Gespräch* verläuft in der Regel nach bestimmten methodischen Vorgaben. Klare Diagnose und Zielsetzungen bestimmen die Art des Gesprächs ebenso wie der Methode entsprechende Verhaltensregeln des Therapeuten. C.R. Rogers[1] bezeichnet Grundhaltungen wie Empathie (Einfühlung), Wertschätzung und Kongruenz (Echtheit) als entscheidende Faktoren im therapeutischen Gespräch. Im psychoanalytisch orientierten Gesprächsverlauf[2] spielt die Zurückhaltung, die »Abstinenz« des Analytikers, eine wichtige Rolle. Je nach therapeutischer Richtung prägen unterschiedliche Methoden wie freies Assoziieren, Traumarbeit, Konfrontationstechniken, Einstellungsmodulation, Paradoxe Intervention, sogar

Meditation etc. den Sitzungsverlauf. Therapeutische Gespräche arbeiten gezielt am Kompetenzaufbau und am Aufbau der Ich-Stärke. Sie verbessern die Kommunikationsfähigkeit, versuchen persönliche Ressourcen zu aktivieren und zielen auf Heilung von bestimmten Krankheiten oder Symptomen.

- *Das beratende Gespräch* spricht in erster Linie die bewussten Schichten des Menschen an. Es gilt, die aktuelle Situation besser zu verstehen, Zusammenhänge zu erkennen, Möglichkeiten abzuschätzen, Entscheide zu fällen und Schritte zu wagen. Das Potenzial des Ratsuchenden wird ausgelotet und seine Ressourcen werden geweckt. Auch die Kenntnisse und der Erfahrungshintergrund der beratenden Person werden bereichernd eingebracht. Gerade im Bereich der Prävention können beratende Gespräche oft von großer Bedeutung sein.
- *Das begleitende Gespräch* hat primär stützende Funktion in einem bestimmten Lebensprozess. Es geht weder um Therapie noch um Beratung im eigentlichen Sinn. Vielmehr wird ein Ort angeboten, an welchem im Dialog bestimmte Prozesse oder Entwicklungsvorgänge

*»Entwicklungsvorgänge fördern und unterstützen«*

gefördert und unterstützt werden. So hat z.B. ein Mensch im Trauerprozess oft weder Beratung noch Therapie nötig. Doch ist ein begleitendes Gespräch eine Art Gefäß, in welchem alle Phasen dieses Leidensweges aufgefangen werden. Es ist ein Ort, wo Schmerz, Aufruhr, Niedergeschlagenheit etc. ernst genommen und mitgetragen werden. – Auch so genannte »therapieresistente« Menschen, die manchmal in der Psychiatrie und Psychotherapie zwischen Stuhl und Bank fallen, können sich durch begleitende Gespräche im Alltag oft besser zurechtfinden.

- *Das Lehrgespräch* zielt auf Vermittlung von Wissen und Erkenntnissen. Lebensfragen, moralisch-ethische Probleme, philosophische oder theologische Fragestellungen etc. werden erörtert. Solche Gespräche dienen aber bei weitem nicht nur dem Erkenntniszuwachs. Durch Einsichten, Aha-Erlebnisse, durch das Erkennen von Zusammenhängen etc. können Lebenskräfte aktiviert werden. Neue psychophysiologische Untersuchungen konnten sogar belegen, dass dadurch das Immunsystem gestärkt wird.[3]

## Adressaten des Seelsorgegesprächs

- Es versteht sich von selbst, dass ein gutes Seelsorgegespräch ebenfalls heilende, klärende, stützende und Erkenntnis vertiefende Funktion hat. Der Kreis der Adressaten resp. der Menschen, die ein Seelsorgegespräch wünschen, ist völlig offen. Jesus hatte keinerlei Berührungsangst. Er sprach mit glaubensstarken Pharisäern und mit therapieresistenten Besessenen, mit vertrauten Freunden und mit der fremden Frau am Jakobsbrunnen, mit solchen, die ihn suchten, und solchen, die ihn ablehnten oder ihm eine Falle stellen wollten.

So ist auch das Seelsorgegespräch offen für Gesunde und Kranke, für seelisch stabile und seelisch gestörte Menschen. Dieser Dienst wird in Anspruch genommen von echt Suchenden und von Besserwissern, von Zweifelnden und im Glauben Gefestigten. Das Angebot richtet sich an Menschen in existenziellen Schwierigkeiten, Sackgassen oder Übergängen, aber auch an Menschen, die einfach in freundschaftlicher Verbundenheit Stärkung für ihren Alltag erfahren möchten. Es kann sich ergeben bei konkreten Anlässen z.B. bei einem Tauf- oder Ehevorbereitungsgespräch, aber auch eine Ratssitzung oder

ein Elternabend können zu einem echten Seelsorgegespräch werden.

Müssen Seelsorger folglich »Allrounder« sein, sowohl Theologen, als auch Psychologen, Therapeuten und Philosophen? Sind Gespräche mit derart unterschiedlichen Menschen und Erwartungen nicht schlicht eine Überforderung?

Selbstverständlich sind Kenntnisse in verschiedenen Disziplinen der Humanwissenschaft äußerst wertvoll. Auch wenn ein Seelsorgegespräch z.B. keine Diagnosestellung nötig macht, kann es doch von Nutzen sein, Symptome und seelische Störungen zu erkennen und

*»Ein gutes Gespür kann hellhörig und weitsichtig machen.«*

zu verstehen. Ein gutes Gespür für systemische Zusammenhänge oder für die Entwicklungsdynamik kann hellhörig und weitsichtig machen.

Manchmal können (Halb-)Kenntnisse aus diesen Disziplinen aber auch dazu verleiten, sich als Hobby-Therapeut oder Populärpsychologe in einem Methoden-Dschungel zu verlieren und das spezifische Potenzial des Seelsorgegesprächs aus den Augen zu verlieren.

## Akzente im Seelsorgegespräch

● Im Rahmen dieses Artikels können nicht das Wesen und das Spezifische des Seelsorgegesprächs umfassend dargelegt und begründet werden. Im Folgenden werden einfach einige Elemente skizziert, welche im Seelsorgegespräch eine bedeutende Rolle spielen. Selbstverständlich werden im konkreten Gespräch nie alle Akzente sofort sichtbar, doch von der Grundtendenz her sind sie mitbestimmend.

● *Aktives Zuhören und Anteilnahme* zu erwähnen, bedeutet im Zusammenhang mit heutigem Kommunikationsverständnis so viel wie Wasser ins Meer zu tragen. Doch wer angeregte Gespräche führt und sich selber dabei beobachtet, wird immer wieder feststellen, wie leicht er oder sie ins Debattieren abgleitet, zwar das Gesagte hört (was nicht identisch ist mit »Zuhören«), aber allzu schnell mit Antworten, Erklärungen oder Hilfestellungen reagiert.

Das Zuhören im Seelsorgegespräch könnte man am besten mit der Kunst der Anteilnahme beschreiben, einer Kunst, welche Seelsorgerinnen und Seelsorger nie genug üben und entfalten können. Echte Anteilnahme beginnt mit aufmerksamem Zuhören mit Ohr, Auge und Herz. Alles Mitgeteilte wird aufgenommen, geachtet und ernst genommen, so wie es anvertraut wird. Zu dieser Kunst gehört unbedingt die Fähigkeit, das Achten und Ernstnehmen verbal mitteilen zu können und mit der ganzen Haltung spürbar zu machen. Es gilt, das Vernommene möglichst zu verstehen, auch wenn es vielleicht ungewohnt, scheinbar unglaubwürdig oder lästig erscheint. Bei solchem Anteilnehmen darf ein Gesprächspartner sich wirklich so zeigen, wie er

*»sich so zeigen, wie man sich sieht und fühlt«*

sich sieht und fühlt. Er muss sich nicht aus Furcht vor Bewertung, Kritik und Ablehnung so geben, wie er glaubt, dass es besser ins Konzept des Seelsorgers passe. Diese Zuwendung und Anteilnahme ist oft eine entscheidende Basis für Heilprozesse, welche durch Seelsorgegespräche in Gang gebracht oder unterstützt werden.

● *Zeugnis geben* ist ein alter und ziemlich abgenutzter Begriff im religiösen Umgang. Für viele Menschen hat Zeugnis-Geben den Beigeschmack von Aufdringlichkeit, Bekehrungsab-

sicht oder gar Schwärmerei. Doch im Tiefsten bezeichnet es ein Verhalten, das auch im Seelsorgegespräch seinen Platz hat. Viel deutlicher als in den meisten therapeutischen Verfahren darf und soll ein Seelsorger sein Erleben und Erfahren, seine Tiefe, sein Suchen, sein Staunen, auch seine Erschütterungen ins Gespräch einbringen.

Dass dies sehr diskret und zurückhaltend geschehen soll, ist selbstverständlich. Es geht ja nicht um Selbstdarstellung, sondern darum, dass dadurch im Gesprächspartner Erfahrungen und Ahnungen induziert werden, die aus dessen eigener Tiefe kommen.

Jesus selber hatte frei und deutlich von seinen innigen Erfahrungen mit dem Vater geredet und damit Gottes liebende Gegenwart erfahrbar gemacht. Auch der Verfasser des Jakobusbriefes hatte erfahren, wie heilsam das eigene Zeugnis ist. So konnte er schreiben: »Darum bekennet einander eure Sünden, damit ihr geheilt werdet« (Jak 5,16).

- *Mystagogie* und Seelsorgegespräch durchdringen einander wie Wein und Wasser. In diesem Gespräch wird ein Raum geschaffen, in welchem man sich vor den Augen des bedingungslos liebenden Gottes weiß. Dadurch kann ein vertrautes und schonungslos offenes Gespräch mit Gott gewagt werden. Dies wiederum löst heilende Prozesse aus.

### »Ahnungen, die aus der eigener Tiefe kommen«

Selbst edelste Therapeuten, liebevollste Eltern, geduldigste Berater und Begleiter können nie totale Annahme und bedingungslose Liebe vermitteln. Im Seelsorgegespräch können Seelsorger im Annehmen und in der Zuwendung zum Ratsuchenden transparent werden auf den bedingungslos liebenden und annehmenden Gott hin.[4] In dieser transparenten Haltung können Menschen hingeführt werden zum Geheimnis, zum Unfassbaren, zum je Einmaligen der Beziehung zwischen Mensch und Gott. »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«(Mt 18,20).

### »Gottes Gegenwart in der Begegnung«

Ob Gottes Gegenwart in der Begegnung erahnt und erfahren wird, ob also die seelsorgliche Liebe transparent wird auf die göttliche Liebe hin, hängt – wie später noch auszuführen ist – wesentlich von der Seelsorger-Persönlichkeit, von ihrer Grundhaltung, von ihrer persönlichen, sozialen, fachlichen und spirituellen Kompetenz, aber auch von der Vorbereitung und Nachbereitung der Seelsorgegespräche ab.

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, dass solche seelsorgliche Gespräche gelegentlich explizit ins gemeinsame Beten, in Zeichen der Liebe und des Segens, in Rituale der Annahme, der Vergebung oder der Sendung etc. münden können.

Der psychotherapeutische Blickwinkel ist auf Heilung von Störungen, auf das Lösen von Schwierigkeiten und Problemen ausgerichtet. In der therapeutischen Optik erscheint das Unheilbare, Unlösbare und Therapie-Resistente als Defizit, vielleicht sogar als Versagen des Therapeuten oder Klienten. Nicht so beim Seelsorgegespräch: Hier wird deutlich, dass Gott seine Heilszusage nicht an einen gelungenen Lebens- und Entwicklungsverlauf bindet. Auch am Lebensende muss nicht ein fixes Entwicklungsziel erreicht sein. Die menschliche Würde ist vorgängig allem eigenen Leisten, Gelingen oder Misslingen. Gottes Liebe umfängt in besonderer Weise das Kranke, Schwache, Unlösbare und Unvollkommene. Auch das Misslingen und Versa-

gen gehören in Gottes Plan. Die Gnade »erweist ihre Kraft in der Schwachheit« (2 Kor 12,9).

- *Die Sinnsuche und die Wertfrage* haben – ähnlich wie z.B. in der Logotherapie nach Viktor E. Frankl[5] – einen zentralen Stellenwert im Seelsorgegespräch. Es gilt, in jeder Lebenssituation die Sinnmöglichkeiten je neu zu entdecken. Sinnsuche ist wichtig für Gesunde und Kranke und in jeder Lebensphase. Im Entdecken, Vertiefen und Stärken der Sinnorientierung wird deutlich, dass gerade in Notsituationen oder in unüberwindbarem Leid besondere Reifechancen liegen. So paradox es tönen mag, aber nicht selten entdeckt man im scheinbar Sinnlosen erst den tieferen Sinn, und daraus können entscheidende Lebenswenden entstehen. Im Seelsorgegespräch wird offenbar, dass es auch Sinn gibt, wo die reine Vernunft kapitulieren muss. Im Blick auf Christus, auf den Gekreuzigten und Auferstandenen, kann der Mensch nicht nur handeln, sondern auch erleiden, nicht nur leben, sondern auch sterben. Erfolg und Misserfolg, Wohlergehen und Leid sind von einem größeren Sinnganzen umfasst.

> *»dass es auch Sinn gibt, wo die reine Vernunft kapitulieren muss«*

Es versteht sich von selbst, dass beim Erörtern von Sinn- und Wertfragen alles Dogmatische fehl am Platz ist. Seelsorgegespräche sind auch keine Lehrgespräche, in welchen ethisch-moralische Richtlinien aufgestellt und Wertkategorien debattiert und zementiert werden. Es geht darum, jene Forderungen und Einladungen, die in jeder je einmaligen Lebenssituation innewohnen, herauszuhören und ernst zu nehmen.

Auch das, was nicht verstanden werden kann, wird in seiner Unbegreiflichkeit geachtet. Das Geheimnis, das Unfassbare und das Unverfügbare in der Beziehung zwischen Gott und Mensch kann nur mit Ehrfurcht angenommen werden. Wenn das gelingt, wird ein solches Gespräch zu einer großen Hilfe für die Lebensbewältigung.

- *Der Umgang mit Schuld und Versagen* ist eine Art Nagelprobe für Seelsorgegespräche. Alles menschliche Verstehen und Annehmen, das auch in therapeutischen Sitzungen wichtig ist, kann nicht das Vergebungswort ersetzen, das nur von Gott her kommen kann[6]. Im Seelsorgegespräch wird deutlich, dass Versöhnung mit Gott und von Gott her mit dem Nächsten und mit sich selber auch dort möglich ist, wo Missgeschicke und Vergehen nicht mehr gut zu machen sind.

So werden alle Ausreden und Selbstrechtfertigungen überflüssig. Der »Unschuldswahn«, der immer wieder dazu verleitet, sich zu verteidigen und die (Haupt-)Schuld anderen zuzuschieben, wird gegenstandslos. Die Sicht wird freigelegt aufs eigene Verhalten, auf die eigenen Stärken und Schwächen und auf die eigenen ehrenwerten oder hinterhältigen Motive.

Umgang mit Schuld weist auch hin auf einen besonderen Aspekt der menschlichen Würde. Die Freiheit, welche als Gabe und Aufgabe verliehen ist und einen zentralen Wert des Menschseins ausmacht, gibt auch die Möglichkeit zum Schuldigwerden, zum Missbrauch der Freiheit, zur Sünde und zum Verursachen von Leid. Darum ist die Geschichte der Liebe Gottes auch eine Leidensgeschichte.[7]

## Grenzen im Seelsorgegespräch

- Im Seelsorgegespräch entsteht eine so vertraute Nähe, dass die Grenzen mit besonderer Wachsamkeit beachtet werden müssen. In der

Haltung gegenseitiger Achtung, im Aussprechen von Wertschätzung, im Teilen von tiefen seelischen Erfahrungen und im echten Verstanden- und Angenommen-Fühlen können starke Liebesgefühle entstehen. Manches wird empfunden wie eine verbale Liebkosung. Gemeinsames Beten oder Segensgesten werden erfahren als geistliche Zärtlichkeit. Solche Empfindungen und Gefühle sind kostbar, sogar heilend. Sie können aber auch leicht abgleiten in blindes Agieren und Grenzüberschreitungen.

Dies verlangt klares Erkennen der Situation, der Gefühle, der offenen und versteckten Wünsche und Bedürfnisse. Nähe und Distanz müssen verantwortungsbewusst eingependelt werden.

Die Verantwortung liegt voll und ganz auf der Seite des Seelsorgers oder der Seelsorgerin. Es gilt, ruhig und mit Bestimmtheit den Rahmen abzustecken und einzuhalten. Wird dieser gesprengt, hört die Transparenz auf Gott hin auf.

*»Nähe und Distanz verantwortungsbewusst einpendeln«*

Man verliert sich im eigenen Gefühlstaumel. Subjektiv werden anfänglich solche Liebeserfahrungen und der Zärtlichkeitsaustausch wie größere Gottesnähe empfunden, während in Wirklichkeit im eigenen Gefühlsstrudel gebadet wird und Gefühlsdefizite überdeckt werden.

Seelsorger sollten auch die eigenen Kompetenzen und Kompetenzgrenzen, besonders im Umgang mit seelisch gestörten oder kranken Menschen, kennen. Je nach Notwendigkeit soll den Ratsuchenden nahegelegt werden, sich an entsprechende Fachpersonen zu wenden. Das bedeutet niemals, die Leute abzuschieben. Es kann sogar wichtig sein, den Leidenden klar zu machen, dass der Kontakt nicht abgebrochen werden muss. Wahre Seelsorge kommt mit fachlicher Psychotherapie nicht in Konflikt, sofern Seelsorger nicht selber hobbymässig therapeutisch agieren oder kommentierend und wertend in laufende Therapien eingreifen.

## Heil(ig)ende Seelsorgerinnen und Seelsorger

● In keinem anderen Seelsorgebereich wie im Seelsorgegespräch spürt man so deutlich, ob die Seelsorger selber echt, wahr, kompetent und gottverbunden sind. Seelsorger, die auf Gottes Liebe hin transparent sein möchten, können nicht genug die »Kunst der seelsorglichen Liebe«[8] üben, entfalten und vertiefen.

Wenn sie ihr eigenes Leben ständig in der Beziehung zu Gott nähren, wenn sie »Christus anziehen« (Röm 13,14), werden sie mehr und mehr im Mitmenschen, auch in jenem, der ihnen erst einmal Mühe macht und unsympathisch ist, den Nächsten erkennen. Sie werden fähig zu »frei schwebender Aufmerksamkeit«, zu liebender Zuwendung und verständnisvollem Annehmen. Dadurch schaffen sie den heilenden Raum, in dem Gottes Gegenwart erfahrbar wird.

Weil jeder Mensch seine blinden Flecken hat, ist es unerlässlich, nebst dem vertrauten Gespräch mit Gott auch eine Art Supervision zu pflegen. Hier werden u.a. Erfolg und Misserfolg, Anflüge von Resignation und tiefe Glückserfahrungen zur Sprache kommen. Nicht nur das Problematische, sondern auch die so genannten Erfolgserlebnisse sollen eingehend betrachtet werden. Dabei wird man besonders sensibel für das Größere, das in der Tiefe wirkt. Erfolg wird nicht mehr einfach für sich gebucht. Umso umfassender wird die Freude über dieses Geschenk. »Gott ist es, der das Wollen und das Handeln vollbringt« (Phil 2,13). Auch für das verantwor-

tungsbewusste Einpendeln von Nähe und Distanz leistet Supervision unschätzbare Dienste.

Gute Seelsorgegespräche verlangen vom verantwortungsbewussten Seelsorger auch Vor- und Nachbereitung. Sich im Gebet vorbereiten, innerlich ruhig werden und alles der Führung Gottes anvertrauen, schenkt wahre seelsorgerliche Grundhaltung. Ob ein Gespräch in ein Ge-

### »eine betende Grundhaltung«

bet ausmündet oder nicht, ist weniger wichtig. Ob es aber einer betenden Grundhaltung entspringt, kann entscheidend sein.

Auch nach dem Gespräch soll die geistige Verbundenheit bestehen bleiben. Kurze Gesprächsnotizen sind oft notwendig oder mindestens hilfreich. Beim Aufzeichnen zieht das Gespräch nochmals vor dem inneren Auge vorüber. Viele gnadenhafte Momente werden erst im Nachhinein voll bewusst. Ein Ratsuchender, der weiß, dass sein Leben vom Gebet des Seelsorgers weiter mitgetragen wird, geht viel mutiger und hoffnungsvoller in den Alltag hinein.

Seelsorgegespräche sind sowohl für Seelsorgerinnen und Seelsorger als auch für Ratsuchende etwas sehr Kostbares. Selbstverständlich gibt es Gespräche, welche scheinbar ohne Resonanz bleiben. Auch dies gilt es anzunehmen. Doch immer wieder darf man dankbar erleben, dass solche Gespräche seelische Kräfte mobilisieren, neue Horizonte eröffnen und gelegentlich zu entscheidenden Wendepunkten in einem Leben führen.

[1] C. R. Rogers, Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. München 1977.
[2] U. Baumann/M. Perrez (Hg.), Lehrbuch Klinische Psychologie – Psychotherapie, Bern 1998, 416-429.
[3] Ebd., 255.
[4] I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 482.
[5] E. Lukas, Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung, Freiburg 1991, 13-40.
[6] Baumgartner (Hg.), Handbuch, 314.
[7] W. Ausserleitner, In ihm leben wir. Eine beziehungstheologische Sicht der religiösen Entwicklung, Bern 1994, 371ff.
[8] S. Blarer, Die Kunst seelsorglicher Liebe, Freiburg i.S. 1996, 68-85.

Anne Kurleman

# »Ich bin der Sucher eines Weges für mehr als mich«

## *Heilende Begegnung in der Gemeinde*

**Die heilsame Begegnung im Glauben gelingt nicht nur in pastoralpsychologischen Sonderbereichen. Der Gemeindealltag selbst birgt viele heilende Momente, die Offenheit und Sensibilität verdienen.**

● Osternacht 2003 – die Kirche ist nur soweit erleuchtet, dass man sich einen Platz suchen kann. Im Altarraum herrscht noch eine ziemliche Betriebsamkeit: Menschen laufen hin und her, offensichtlich gibt es letzte Absprachen zwischen Chorleiter und Chor. Neben mir sitzt eine Frau aus der Nachbarschaft, mittleren Alters, nachmittags hatten wir beide im Garten gearbeitet, ein wenig hin und her geplaudert und irgendwie hatte ich sie plötzlich gefragt: »Hast du nicht Lust, heute Abend mit in den Auferstehungsgottesdienst zu gehen?« Da ich weiß, dass sie auf musikalische Gestaltung Wert legt, fügte ich noch hinzu: »Der Chor singt – es gibt bestimmt eine schöne Musik«. Sie hatte gezögert, dann zugesagt, wir sind gemeinsam hingefahren. Jetzt sitzt sie in ihrem Alltagsoutfit neben mir, nachdem sie vorher noch gefragt hatte, ob sie etwas Besonderes anziehen müsse. Sie geht seit langem kaum zur Kirche, denn: »Was haben die mir schon zu sagen?« – Wie mag es ihr hier gehen? Irgendwie fühle ich mich verantwortlich, wünsche mir für sie, dass es ein schöner Gottesdienst wird, der ihr gut tut. Das Halbdunkel tut seins dazu, zur Ruhe zu kommen.

Draußen knistert das Feuer – der Segen über die Osterkerze ist gesprochen – die Kerze wird langsam herein getragen, langsam werden unsere Kerzen entzündet, die Lesung der alttestamentlichen Texte beginnt. Dazwischen singt der Chor, übernimmt sogar eine der Lesungen und dann fragt am Mikrophon ein kleines Mädchen: »Was tun wir hier heute Nacht? Was ist das Besondere an dieser Nacht?« Und seine Mutter antwortet: »Wir feiern den Übergang vom Dunkel zum Licht, den gelungenen Auszug aus Ägypten, …« Der schwierige Sachverhalt war gut formuliert, trotzdem gibt sich das Mädchen nicht zufrieden: »Ich verstehe das nicht! Das ist mir zu hoch!« Und die Antwort: »Das musst du auch nicht. Pass einfach auf, was heute Abend passiert, wie die Atmosphäre ist, die Stimmung und wie es dir dabei geht!«

Mich trifft dieser Satz: Genau darum geht es, dass etwas von der Botschaft, von dem Bekenntnis der Gemeinde zur Auferstehung, von unserem Glauben an die Auferweckung des Jesus von Nazareth, etwas von dem, was wir die

Grunddaten unseres Glaubens nennen, spürbar, erfahrbar wird – gerade für Menschen, die zufällig da sind wie meine Nachbarin; Menschen, die nicht so eine gepflegte, vielleicht geübte, erprobte, kaum zu enttäuschende Bereitschaft mitbringen, mitzufeiern, weil man zur Gemeinde gehört, weil es selbstverständlich ist, dass man zu Ostern in die Kirche geht; vielleicht hat manche(r) darüber die Erwartung auch schon aufgegeben, dass da etwas geschieht, was einen selbst berührt.

Diese Auferstehungsfeier strahlt etwas von ihrem Fest-Grund und Fest-Geheimnis aus – Gott sei Dank! Meine Nachbarin genießt es sichtlich, dabei zu sein; als ein altes Osterlied angestimmt wird, singt sie sogar mit. Aus tiefem Herzen können wir uns später »Frohe Ostern« wünschen.

## Heilsames

● Es gab viele Elemente, die unter professionellem Blick zu diesem Gelingen beigetragen haben: Der Gottesdienst hatte einen roten Faden, so dass es Akzente gab in der Verkündigung, in der Auswahl der Lieder, in den Fürbitten, im Umgang mit den Symbolen; es waren neben dem Pfarrer viele beteiligt – Chormitglieder, Ministrantinnen und Ministranten, Lektorinnen und Lektoren, Kommunionhelferinnen und -helfer – ihr Zusammenspiel vermittelte eine gemeinsame Überzeugung. Ein palästinensischer Priester konzelebrierte und übernahm einen Teil der Predigt, u. a. erzählte er, dass er Shalom chaverim am Gründonnerstag nicht mitsingen konnte, weil es ein Friedenslied in der Sprache der Gegner ist. Kriegssituation und Friedenshoffnung wurden ganz konkret, ebenso die erforderliche Sensibilität – damit spiegelte der Gottesdienst keine heile Welt, aber bot auch keinen Raum für Hoffnungslosigkeit.

Ob sich die Mutter und ihre Tochter nach dem Gottesdienst wohl unterhalten haben darüber, was sie erlebt haben? Ich wäre auf ihr Erzählen neugierig gewesen.

Meine Nachbarin war zufrieden: Obwohl sie eher sporadisch kommt, konnte sie so da-sein und dabei-sein, wie es ihr gerade ging, und sie selbst hatte den Eindruck dazuzugehören. Sie brauchte ihre Anonymität nicht aufzugeben, sie musste nichts bringen, es wurden keinerlei Zeichen von Vorleistungen erwartet, nicht einmal ein halbwegs festtägliches Gewand. Und ich konnte und durfte – im Nachhinein – vieles konkret lernen und erfahren, im doppelten Sinn. Hier hatte sich etwas Heilendes ereignet, indem der Gottesdienst stimmig vorbereitet war und sich dadurch eine gemeinsame Feier entwickelt hatte.

## Nachgedanken

● Nüchtern betrachtet hatte der Pfarrer seinen Dienst gut wahrgenommen: Er hatte sich selbst intensiv mit der Auferstehungsbotschaft auseinandergesetzt, andere, wie den Chor, in die weiterführenden Überlegungen einbezogen und ihnen tragende Rollen zugewiesen, ebenso auch der Gemeinde; dadurch war eine Feier entstanden, die etwas anrührte, neu orientierte, weiter sehen ließ, eine Feier, die die Mitfeiernden stärkte.

Auf diesem Hintergrund könnte man/kann man andere Zugänge gewinnen, zum häufig geäußerten Bedauern von Pfarrern und anderen Hauptamtlichen: »Für das Eigentliche, für die Seelsorge habe ich kaum noch Zeit.« Die beschriebene Erfahrung aus dem Osternacht-Gottesdienst lässt vermuten, dass die Grundvollzüge selbst bereits viele Chancen für Seelsorge, für pastorales Handeln beinhalten.

## Zum Seelsorgeverständnis

● Seelsorge – ein schillernder Begriff, unter dem sich vieles verbirgt. In verschiedenartigen Begriffsbestimmungen geht es um die Begleitung eines/einer anderen in seinem/ihrem Verhältnis zu sich selbst, zur Umwelt und den Mitmenschen und zu Gott. Die Handelnden können Haupt- oder Ehrenamtliche sein. Bis vor wenigen Jahren sollte die Bezeichnung »Seelsorger« ausschließlich Priestern vorbehalten sein, weil man sie mit der Möglichkeit der Sakramentenspendung verbunden hatte. Die Tätigkeit selbst wird mit Begriffen wie begleiten, einen Weg gemeinsam gehen u.Ä. als ein behutsamer Vorgang umschrieben. Eine gewisse Sensibilität deutet sich darin an, ebenso die Frage nach der Beziehung: Geht es eher um ein Gefälle zwischen Begleiter/Begleiterin oder stehen sie auf einer Ebene, wo es auch eine wechselseitige Begleitung geben kann?

Darüber hinaus wird der Begriff für viele kategoriale Felder gebraucht, z. B. Krankenhausseelsorge, Hochschulseelsorge, Internetseelsorge etc., wobei in diesen Zusammenhängen die Begrifflichkeit undifferenziert mit Pastoral synonym gebraucht wird[1], etwa bei Krankenhauspastoral. Kennzeichnend bei diesem Sprachgebrauch ist, dass seelsorgliches Handeln herausgefordert ist, das gesamte System Krankenhaus (bzw. Gefängnis oder Hochschule etc.) in den Blick zu nehmen mit der jeweils internen Dynamik wie mit gesellschaftlichen Beeinflussungen.

## Zum Verständnis von Pastoral

● »Pastoral« im Sinne des II. Vatikanischen Konzils meint das Verhältnis der Kirche überhaupt zur Welt im Ganzen[2], orientiert am Evangelium und den Zeichen der Zeit. Basierend auf der Berufung aller ist Pastoral »eine Handlung der Kirche selbst im Zeugnis aller ihrer Mitglieder«[3]. »So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als Ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können« (GS 40). Daraus ergibt sich im Hinblick auf das Engagement in und die Auseinandersetzung mit Organisationen und Institutionen eine kritische Orientierung am Gemeinwohl, »die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt« (GS 26). Der »Pastoral«-Begriff definiert also den Seelsorgebegriff neu: Es geht sowohl um den Einzelnen/die Einzelne wie um das Verhältnis der Kirche als Ganzer zur Welt und in der Welt.

## Zur Aufgabe von Gemeinde

● Gemeinde als eine lokale Sozialform für die von Gott Berufenen ist »Kirche am Ort« (LG 26). Wenn man die Charakteristika von Kirche auf Gemeinde herunterbuchstabiert, dann muss deutlich werden, dass die Gemeinde kein Selbstzweck ist, sondern Raum bzw. Ort, in dem es mit besonderer Aufmerksamkeit darum geht, Gottesbeziehungen zu ermöglichen. Sie versteht sich im Kontext der gesellschaftlichen Herausforderungen am Ort und kontrastiert diesen Kontext mit der Verheißung eines Lebens in Fülle für alle. D. h. es gibt eine optionale Perspektive, eine Offenheit für alle und Raum für Solidarität. Diese Grundanliegen werden verifiziert in den Grundfunktionen der Liturgie, Diakonie, Martyria und Koinonia.

Konsequenterweise heißt das, dass Gemeinde gesellschaftliche Tendenzen ernst nehmen muss, z.B. die Individualisierung oder die wachsende Zahl der Singles, ebenso die großen Sorgen um den Erhalt von Arbeitsplätzen und

die damit verbundene Sorge um eine materielle Basis. Die frühere Grundsorge: »Ich habe Hunger, wir haben Hunger«, hat sich nach U. Beck verändert in: »Ich habe Angst, wir haben Angst«. Tendenzen wie Mobilität und die gleichzeitige Sehnsucht nach Ruhe, nach einem »Ort«, wo man ankommen kann, die Vielfalt von Lebensentwürfen, von gelingenden und scheiternden, sind eine Herausforderung. Sie alle wollen auch positiv gesehen werden – wer weiß, vielleicht zeigt sich darin das Wirken des Geistes?!

Die Provokation für eine Gemeinde formuliert H. Haslinger so: »Die geforderte Offenheit der Gemeinde für alle Menschen zeigt sich nicht im Gestus der wohlwollenden Einladung, auf die hin den ›ansprechbaren‹, also den entsprechend disponierten Menschen Einlass gewährt würde. Es ist eine Offenheit, in der sich die Gemeinde auf die Menschen hin verändert. Was Gemeinde ist und was in der Gemeinde geschieht, muss den Menschen gerecht werden – nicht umgekehrt.«[4]

## Offenheit

● Menschen in ihrer Subjekthaftigkeit fordern und fördern ein neues Nachdenken über Gemeinde, es braucht eine außerordentliche Offenheit, damit sich unterschiedliche Menschen willkommen fühlen. Fragen darauf hin sind möglicherweise: Wie sind die Gottesdienste gestaltet – welche Atmosphäre strahlen sie aus? Gibt es Anweisungen: »Wir knien jetzt«? Wie sind Elternabende im katechetischen Bereich gestaltet? Wie können die verschiedenen Ansprüche an die Intensität der Vorbereitung aufgegriffen werden? Wie kommen die Hauptamtlichen zu klaren diesbezüglichen Vereinbarungen, die sie selbst in schwierigen Situationen tragen? Haben Alltagsprobleme einen Platz im Gottesdienst und zwar so, dass man merkt, der Leiter/die Leiterin weiß, wovon er/sie redet – d. h. wird (sekundäre) Betroffenheit spürbar?

Von solchen Erfahrungen wird es abhängen, wie jemand Gemeinde erfährt – als offen, interessiert und doch verschwiegen, entschieden für …, und: heilend – und zwar dann, wenn man es braucht und eventuell an- bzw. einfordert.

Ein solches Gemeindeverständnis hat Auswirkungen auf den Umgang mit Strukturen. Das Kriterium wird sein: Inwieweit fördern diese den Ausdruck menschlicher Wertschätzung? Das zeigt sich z.B. im wertschätzenden Umgang mit Charismen von Ehrenamtlichen, im Gebrauch der Sprache sowie in einer echten Beteiligung der Gremien. Ebenso wird es sich in der Spannung zwischen den Einzelnen und der Gemeinschaft aller zeigen.

Wie wird erfahrbar, dass die Gemeinde mehr ist als die Summe der Einzelnen, welche Formen findet sie, das auszuprobieren (z. B. darüber, dass sich der Pfarrgemeinderat zu einem Wochenende mit dem Ansatz des Grundkurses Gemeindlichen Glaubens zurückzieht)? Welche Möglichkeiten haben Gemeindeglieder, sich als Subjekte des Glaubens einzubringen, damit nicht

*» Vielfalt und Differenziertheit im Glauben «*

nur eine Vielfalt von Gruppen Aushängeschild einer Gemeinde ist, sondern auch eine denkerische Vielfalt und Differenziertheit im Glauben? Wie spricht man sich diesbezüglich auf größeren Ebenen ab? Nicht jede Gemeinde muss alle ansprechen – ein Schritt wäre schon getan, wenn man bei gezielten Wünschen auf eine andere Gemeinde verweisen könnte.

Gemeinde als Kirche am Ort, als lokale Versammlung des von Gott berufenen Volkes, als Verbindung von Subjekten des Glaubens braucht

Hauptamtliche, die vor aller Differenzierung ihrer Funktionen und Arbeitsgebiete diese von der Gemeinde her definieren: Was braucht diese Gemeinde, um sich als von Gott berufenes Volk wahrnehmen und identifizieren zu können und um letztendlich bekennen zu können: Wir sind von Gott Berufene?

Voraussetzungen dafür sind

- die Bereitschaft, immer wieder bewusst Zeiten des Sehens (Seh-Schulen) einzulegen, denn nach einigen Jahren kann man sich auf anderes konzentrieren, vielleicht auf das, was sich erst auf den dritten oder vierten Blick wahrnehmen lässt;
- genügend Zeit, um das Gesehene persönlich mit anderen (und auch im Dialog mit Fachliteratur) und vor Gott zu reflektieren;
- Lust und Neugierde auf Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit;
- in der Lage zu sein, Spannungen vielfältiger Art auszuhalten und diese in größere Kontexte zu integrieren.
- Vor allem aber müssen die pastoral Tätigen Gott-Sucher und Gott-Sucherinnen sein: neugierig, sehnsüchtig wie Elia: Gott war nicht im Feuer, nicht im Sturm, ... – Wie zeigt ER sich heute?

Die ganz normale Alltagsarbeit von Hauptamtlichen im pastoralen Dienst bietet sowohl in der Begegnung mit Einzelnen wie in der Arbeit mit Gruppen und Gremien, im Religionsunterricht sowie in der Arbeit in Strukturen und auf dem Feld der Verwaltung viele Möglichkeiten von heilenden Ereignissen bzw. Begegnungen, wenn sie mit dem nötigen Maß an Wohlwollen sich selbst und anderen gegenüber getan wird. Eigentlich etwas Selbstverständliches – gleichzeitig ein hoher Anspruch – vielleicht nur möglich als gemeinsame Suchbewegung.

**Für mehr als mich**

Ich bin ein Sucher
Eines Weges
Zu allem was mehr ist
Als
Stoffwechsel
Blutkreislauf
Nahrungsaufnahme
Zellenverfall.

Ich bin ein Sucher
Eines Weges
Der breiter ist
Als ich.
Nicht zu schmal.
Kein Ein-Mann-Weg,
Aber auch keine
Staubige, tausendmal
Überlaufene Bahn.

Ich bin ein Sucher
Eines Weges.
Sucher eines Weges
Für mehr
Als mich.

Günter Kunert

[1] R. Bucher, Kosmos – Kirche – Körper. Anmerkungen zum Konzept einer »Heilenden Pastoral«, in: Concilium 38 (2002) 186-196.

[2] E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes, Zürich 1990, 100.

[3] Ebd., 2.

[4] H. Haslinger/Chr. Bundschuh-Schramm, Gemeinde: Lebensraum und Organisation., in: Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2 Durchführungen, Mainz 2000, 287-307, hier 297.

Monika Renz

# Psychotherapie und/oder Seelsorge

## *in der Arbeit mit Schwerkranken und Sterbenden*

**Gerade in Notsituationen wie schwerer Krankheit und Sterben machen Menschen nicht selten außergewöhnliche spirituelle Erfahrungen. In der Begleitung solcher Leiderfahrungen und spiritueller Wege ist es hilfreich, wenn Psychologie und Seelsorge Hand in Hand gehen.**

● Psychotherapie und Seelsorge, Psychologie und Theologie sind in der Begleitung Schwerkranker und Sterbender auf dieselbe Frage verwiesen: Was hilft in größter Not, was macht innerlich heil? Eine religiöse Frage also, die aber häufig nicht ohne therapeutische Wegbegleitung angegangen werden kann. Ich greife im Folgenden drei Themen heraus, die Psychotherapie und Seelsorge gleichermaßen betreffen, und versuche, sie von der Praxis meiner Arbeit mit Krebspatienten her zu beantworten. Im Hintergrund der hier vorgestellten Erfahrungen steht ein Projekt, durchgeführt am Kantonsspital St. Gallen, im Rahmen dessen ich nicht nur als Therapeutin arbeitete, sondern mit der Erlaubnis des Diözesanbischofs und unterstützt durch die Spitalseelsorger beider Konfessionen auch seelsorgerische Funktionen wahrnehmen durfte. 251 Schwerkranke und teils Sterbende habe ich während eines Jahres begleitet, nicht weniger als 135 davon erlebten etwas ungeahnt Spirituelles. 101 sprachen von etwas Großartigem, Numinosem, 68 brauchten explizit den Begriff Gott zur Umschreibung ihrer Erfahrung. Aus den Einsichten dieses die Grenzen von Therapie und Seelsorge überschreitenden Projekts sind die folgenden Gedanken und Erfahrungen entnommen.

### Angst und Rettung

● Angst hat in den Räumen eines Spitals viele Gesichter: Angst vor dem Leiden, dem Sterben, vor einem Eingriff und daneben Ängste, die wir in ihrer Irrationalität kaum nachvollziehen können: Angst vor der verschlingenden Nacht, der gespenstischen Stille, Angst zu fallen. So etwa, wenn Sterbende sich plötzlich krampfhaft festklammern an den hochgezogenen Gitterstäben ihrer Betten, weil sie innerlich wie im Bodenlosen oder im Nichts versinken. Ich kann solchen Patienten und ihren Angehörigen aufgrund meines Wissens erklären, dass solche Durchgangserfahrung häufig zum Sterbeprozess gehört, dass sie vorübergeht und in der Regel einer letztgültig-irdischen Aussage – vielleicht einer Erfahrung von Getragensein oder von Licht – weicht. Ich kann empathisch, über Musik oder mit einem biblischen Bild (etwa Jesaja 49,14-16) unterstüt-

zend, mitgehen. Doch die rettende Erfahrung von sanftem Getragensein, von einem wunderbar friedlichen Sein oder dgl. kommt von innen, und zwar dort, wo ein Patient zuvor sein Fallen zugelassen hat. Sie ist für Betroffene und Umstehende immer überwältigend und wird meist als eigentliche Gotteserfahrung empfunden.

Je totaler die Angst oder Verzweiflung, um so unmöglicher scheint es aber, dass Hilfe von außen solche Patienten überhaupt noch erreicht. Die Frage lautet längst nicht mehr: Therapeutin oder Seelsorgerin? Sondern höchstens noch: Wie nahe lasse ich solches Leid an mich heran, wie viel Empathie wage ich ins scheinbar Hoffnungslose hinein?

Frau Urbani, eine evangelisch gläubige alte Frau hat in den ersten Spitalwochen im Rahmen einer so genannten Klangreise (mit Harfe) eine wunderbare Erfahrung von Getröstet-Sein gemacht. »Es war wie Engelmusik. Sie kam von ganz weit her und nahe heran. Es kann nicht schlecht herauskommen«, stammelt sie ergriffen. Lange schweigen wir. Dann schüttelt sie den Kopf, kann nicht verstehen, was mit ihr geschehen, noch warum sie plötzlich voll Vertrauen ist. Über Tage bleibt Frau Urbani gelassen.
Doch als die Krankheitssymptome eskalieren und die Luftröhre angegriffen ist, fällt Frau Urbani in Angst vor dem Ersticken. Und genau jetzt wird eine Verlegung ins Regionalspital geplant. – Zweiter Besuch: Sie wünscht Musik, doch diesmal greift es nicht. Zu groß sind Angst und Atemnot. Ich frage: »Gibt es eine Bibelstelle, die Sie besonders lieben?« – »Ich liebe Jesus und stelle mir jeweils vor, wie er durch die Dörfer wanderte und zu den Menschen ging.« – »Könnten Sie sich vorstellen, dass er auch zu Ihnen kommt, Ihnen von seiner Beziehung zum Vater erzählt und Sie tröstet?« – »Warum nicht?« Ich hole nun die Gestalt Jesu in unsere Erinnerung, spiele Monochord und spreche in diese Stimmung hinein ein Segenswort: »Frau Urbani, Sie sind von Gott gesegnet. Jesus begleitet Sie, als wären Sie seine Jüngerin. Er kommt mit ins Regionalspital und wird seine geistige Hand auf Ihren Hals legen, um Sie zu schützen, und dann auch, um Sie im Tod zu empfangen.« Wortlos spiele ich noch eine Weile auf dem Instrument. Frau Urbani atmet tief. Die Atmosphäre ist dicht. Ein langes Schweigen. Dann weint sie sehr, ein anderes Weinen als üblich. Ich bleibe still bei ihr. Schließlich wird sie ruhig und sagt: »Das hilft. Mir kann nichts geschehen.« Erneute Gelassenheit. Zwei Tage später, unmittelbar vor der Verlegung, suche ich sie nochmals auf. Ich frage: »War das nicht Präsenz?« Frau Urbani nickt vielsagend und ergänzt: »Es *war* nicht nur, es *ist*. Jesus, seine Hand, ist da.« In anhaltender Gelassenheit lässt sie die Verlegung über sich ergehen und stirbt drei Tage später – gelassen – den Erstickungstod.

Spirituelle Erfahrung kann nicht »gemacht« werden. Begleitende Menschen können bestenfalls etwas dazu beitragen, dass es sich im Notleidenden entspannt und auf ein Größeres hin öffnet. Dies gelingt am ehesten dort, wo Begleitende in existentiellem Mitsein sich ihrerseits innerlich an den Ort des Leidens begeben, ausharren und – wenn es sein darf – miterleben, dass Gott genau inmitten von Not auf neue, rettende Weise erfahrbar wird.

## Sünde oder tragische Prägung?

● Das Thema Gewalt polarisiert. Macht – Ohnmacht, Täter – Opfer. Auf der einen Seite

wird vermehrt von Sünde und Schuld gesprochen, auf der andern von Tragik in einer Opferbiographie. Die Theologie machte sich vorab in Ersterem stark, die Psychologie und Psychotherapie hat es vermehrt mit den Ohnmächtigen und mit Menschen, die von uralten Prägungen der Gewalt gezeichnet sind, zu tun. In beidem ist der Mensch erlösungsbedürftig.

In meiner Projektarbeit bin ich in großer Bandbreite sowohl der Tragik frühester oder traumatischer Prägung durch Gewalt und Ohnmacht, aber auch dem Thema Schuld begegnet: Bald mussten Patienten überhöhte Über-Ich-Forderungen und neurotische Schuldgefühle loslassen, bald ging es um tief verdrängte, echte Schuld, nicht selten aber auch um wichtige Reifungsschritte in Richtung wahre »Schuldfähigkeit«. So wollte etwa das Unstimmige eines Handelns, das sich jahrelang nur über Körpersymptome hatte bemerkbar machen können, endlich

*»Schuld muss zuvor wahr sein dürfen ...«*

gefühlt werden. Oder die Schuld einer nicht gewagten Selbstwerdung, die nach Reue und Sühne schrie. Ich habe gelernt, dass ich auch in einer Zeit, in der Worte wie Schuld oder Sünde tabuisiert sind, es bisweilen wagen muss, Patienten darauf anzusprechen. Schuld muss zuvor wahr sein dürfen, bevor Befreiung und Erlösung erfahrbar werden können.

Frau Opprecht liegt seit drei Wochen komatös und unansprechbar da und kann doch nicht sterben, medizinisch nicht erklärbar. Ich werde gebeten, sie aufzusuchen und lasse mir ihre Lebensgeschichte erzählen. Frau Opprecht soll in jungen Jahren von drei kleinen Kindern einfach davon gelaufen sein, ohne je wiederzukommen. Niemand wisse, was mit den Kindern geschehen sei. Mir verschlägt es fast den Atem. Wie ich ans Bett der komatös Daliegenden trete und mich vorstelle, kommt keine Reaktion. In meiner Brust spüre ich das schwere Gewicht von Schuld, wage aber nicht, das Thema anzusprechen. Beim zweiten Besuch finde ich schließlich Worte: »Frau Opprecht, ich glaube: Sie drückt eine Schuld.« – »Hhhhh.« Ihre erste Reaktion seit 3 Wochen! Ich bin erschüttert und fahre fort: »Die Schuld drückt unheimlich stark.« – »Hhhhh.« – »Ich habe gehört von Ihren drei Kindern. Auch wir wissen nicht, wo sie sind und was aus ihnen geworden ist. Doch gehen Sie davon aus: Es gibt ein Wissen anderer Art. Irgendwann einmal werden Ihre Kinder verstehen, was damals in Ihnen war, warum Sie gingen. Und irgendwann einmal werden Ihre Kinder auch wissen, dass Sie heute leiden. Und dass es Ihnen leid tut.« – »Ahhhh.« Frau Opprecht, immer noch mit geschlossenen Augen, atmet tief. Verdauungsgeräusche folgen. Offenbar ist etwas in Bewegung gekommen. Ich verabschiede mich, indem ich meine Worte wiederhole. Drei Stunden später ist Frau Opprecht verstorben.

Lässt es sich als Opfer leichter sterben? Keineswegs!, lehrt mich die Erfahrung. So kam ich auch häufig an Sterbebetten von Menschen, die ein Leben in Hingabe für ihre Nächsten oder in größter Bescheidung hinter sich hatten und doch noch immer auf etwas zu warten schienen: »Das Fest findet statt, ich bin eingeladen, habe aber kein Festkleid« oder »bin nicht zum Fest bereit, nicht würdig«, sind Aussagen aus verwirrten Zuständen solcher Patienten. Nicht selten ging es darum, dass solche Menschen durch betende Worte von mir oder im Rahmen eines eindrücklichen Familienrituals sich erkannt und gewür-

digt erfahren mussten im Großartigen ihres unscheinbaren Lebens, um dann endlich sterben zu können. Ein Ankommen bei sich selbst, bei der Wahrheit des eigenen Lebens, bei einer innersten Identität. Etwas, das für viele zur Erfahrung mit Gott als äußerstem Gegenüber wurde. Gleich zwei Patienten erzählten mir denselben

### »erkannt und gewürdigt«

Traum: »Ich saß einfach auf einem Stuhl, sonst nichts.« Der eine hörte dazu eine wunderbare Musik. Ich bat ihn, sich innerlich auf diesen Stuhl zu setzen und zu spüren, wie die Musik klinge und was geschehe. »Da werde ich gewürdigt, mir wird gesagt, ich habe so vieles gut gemacht im Leben.« Beide Patienten starben unerwartet kurz danach. Träume als Ahnungen eines »letzten Gerichtes«, erlebt aber nicht als Strafgericht, sondern als Würdigung!

Vor allem die eigentlichen Gewaltopfer waren in ihren Grenzerfahrungen auf therapeutisch-seelsorgerische Begleitung angewiesen. Ängste von damals standen nun, aufgrund der nachlassenden Ich-Kräfte, nochmals total im Raum und schrieen nach Erlösung. Das innere Kind musste gleichsam am Ort des Grauens abgeholt und auf seine Weise gewürdigt werden, bis solche Menschen endlich sterben oder in ein erlösteres Leben zurückkehren konnten.

Herr Köppel, ein von symbiotischen Sehnsüchten geprägter Mann, erlebt eine erste Klangreise als außerordentlich schön: »Eine unbeschreibbare Stimmung – Glückseligkeit«. Eine zweite Entspannung holt Trauer über seinen Zustand und dann Gefühle von Einsamkeit hervor, so schlimm, dass er nie mehr Musik will. – Monate später ist er wiederum stationär. Obwohl der Kirche entfremdet, liebt er religiöse Gespräche. Und neuerdings sogar wieder Musik. Einmal möchte er mich in eine Not einweihen, über die er sonst mit niemandem rede. Er habe schlimme Träume von einem bösen Sog einer schlimmen Frau. Der Sog, wie ein Trichter, zerstückle ihn. Erst am Schluss, wie er schon meine, am Ende zu sein, komme unerwartet Rettung. Er könne das nicht verstehen, doch am Schluss des Traumes sei er wieder ganz, nein – mehr noch – heil. Denselben Traum habe er schon als Kind gehabt, dann lange nicht mehr. Jetzt träume ihm wieder jede Nacht davon, er erwache schweißgebadet. – Offensichtlich eine reaktivierte Kindernot.

Ich frage, wie man ihn als Kind genannt habe. »Beat.« Ob es damals einen Ort gegeben habe, wo er sich wohl gefühlt habe? »Oh ja, auf Vaters Knie, da war die Welt gut! Gar nicht gern – ich weiß nicht warum – war ich in der Küche der Tante im oberen Stock. Da war ich immer auf der Lauer.« Ich bin erschüttert und frage nach einer Weile: »Können Sie sich vorstellen, dass Sie als Herr Köppel, der Sie heute sind, nochmals mit mir in jene Küche gehen zu Beat von damals, um ihn zu schützen?« »Ja, ich weiß zwar nicht wie.« »Wir würden es selbstverständlich nur innerlich tun«, versuche ich zu erklären. »Wenn Sie mögen, so schließen Sie die Augen und stellen sich vor, wie wir gemeinsam auf Beat zugehen. Geht das?« »Ja. Jetzt sind wir bei ihm, aber er hat Angst,« sagt er. »Für mich gibt es etwas, das stärker ist als alle Angst. Früher hat man Menschen gesegnet, um ihnen Gottes Schutz zuzusprechen. Möchte vielleicht Beat das auch?« Herr Köppel bejaht.

Ich – fast erschreckt über meinen Mut – horche in mich hinein, um bei meinem eigenen Glauben an einen solchen »Schutz von Gott her« anzukommen und zugleich

bei der Not von Beat damals in der Küche der schlimmen Frau. Ich fasse Mut und spreche mit geschlossenen Augen in die gespannte Atmosphäre hinein: »Hoi Beat. Wir sind da, der heutige Herr Köppel, der ein eindrückliches Leben geführt hat, und ich, Frau Renz. Wir sind gekommen, um Dich aus dieser Küche herauszuholen und Dich zu segnen. Beat, Du bist im Innersten geschützt. Was immer an Schlimmem geschieht, es geht an Dir vorbei. Hörst Du mich?« »Sagen Sie das bitte noch einmal, Beat hört genau hin, aber er kommt nicht ganz draus,« sagt Herr Köppel, seinerseits mit geschlossenen Augen. Ich frage, ob er möchte, dass ich für Beat ein Kreuzzeichen auf seine Stirn mache zum Zeichen dafür, dass er geschützt sei. »Oh ja.« – Später – wieder voll da – beten wir zusammen und lassen unser Ritual mit einer Musik ausklingen. Die Albträume sind für zehn Tage vorbei.

Später werde ich notfallmäßig zu ihm gerufen, er schreit erneut. Ja, jetzt sehe er die Küche genauer, und die Frau auch, und dann nur noch rot. Wir wiederholen das Segensritual. Zum Schluss wünscht Herr Köppel die Kommunion. Ich sage dazu: »In Christus ist das Böse überwunden. Es gibt etwas, das stärker ist als alles Böse und das neuen Boden gibt.« Herr Köppel: »Es wirkt, ich spüre es.« Erneut ist die Angst für Wochen gebannt.

Heilendes Ritual oder Manipulation? Was für Herrn Köppel regelrecht erlösend war, kann für andere Patienten grundfalsch, Beeinflussung oder Hokuspokus sein. Wie gelingt es, das eine vom andern zu trennen? Herauszuspüren, wer was wann braucht? Einerseits kann mit religiösen Riten und Zeichen nicht vorsichtig genug umgegangen werden. Ich muss nachfragen, wer mein Gegenüber ist, welcher Art seine religiöse Verwurzelung und seine jetzigen Bedürfnisse sind. Andererseits ist es bedauerlich, wenn vor lauter Vorsicht und innerer Entfremdung der

*»Mut zu Sakramenten«*

zu Sakramenten, zu Segen und Salbung fehlt, wenn eine Religion und ihre Tradition leer werden oder hohl, bar aller mystischen Innerlichkeit. Viele Verzweifelte bleiben dann mit ihrem Hunger und ihrer Angst allein gelassen, unerreichbar für die Methoden der Ratio.

Wir beklagen den Mangel an Spiritualität. Doch Spiritualität entsteht nicht einfach so, sondern im Zusammenwirken von Authentizität und Gnade. Die Frage: Wie viel Psychologie, wie viel fachkompetente Menschenkenntnis, wie viel Lehre über Neurosen, Prägungen, Angst und tieferliegende menschliche Sehnsucht, braucht die Seelsorge, beantwortet sich hier von selbst: Beide, Psychologie und Theologie, dienen solchem Zusammenfinden von Authentizität und Gnade. Spiritualität kommt auf, wo Menschen sich in genau ihrer Situation abgeholt erleben und sich vor einem ewig Größeren einfinden und offen werden für dessen Wirken. Spiritualität ist dann ein Geschehen, wofür es kaum Worte gibt.

## Vom gedachten zum gefühlten Gott

● Gefühle und Erfahrung zuzulassen ist vorerst Anliegen der Therapie. Ist es auch Anliegen der Theologie und Seelsorge? In der Begleitung von Schwerkranken, die mit der Diagnose Krebs konfrontiert sind, ist Gott vorerst oft kein Thema mehr. Am allmächtigen, allgütigen Gott sind sie irre geworden. Die Theodizee-Frage wurde in meinem Projekt von fast allen Patienten gestellt.

»Gott ist hinterhältig. Den Gott, wie auch ich ihn lehrte, gibt es nicht«, eröffnete eine ehemalige Religionslehrerin ihr Reden mit mir über Gott. Und doch drehte sich all ihr Grübeln dauernd um diesen Gott bis hin zu dem Punkt, wo sie nach einer spirituellen Erfahrung, einer Klangreise, die sie körperlich sehr berührte, zu mir sagte: »Es ist unglaublich, aber Gott trägt mich wirklich! Ich habe ihn erlebt, zärtlich!«

Der Weg hin zu solcher Erfahrung führt durch Wut, Aufbäumung und Ablehnung hindurch. Häufig muss ich solche so genannten negativen Gefühle erst aus den Patienten herausholen, sie mit ihren Abwehrmechanismen, Ambivalenzen und Bewältigungsmustern konfrontieren, bis sie auf Erfahrungen eines ganz andern Gottes hin offen werden:

Herr Utzinger, ein Mittfünfziger, wird durch seine Krankheit jäh aus einer erfolgreichen Karriere gerissen. Er sei konfessionslos, enttäuscht von Gott, eigentlich Atheist, sagt er. Meine Musik empfinde er als »spirituell«. Sie gehe gleichsam durch ihn hindurch, das tue gut. Im Übrigen argumentiert er kurz und bündig, um gleich zum nächsten Thema überzugehen: Er schwitze mindestens ein Bett pro Tag durch, sei derart unruhig. Ob das normal sei, will er wissen. »Andere Patienten schwitzen, wenn sie Angst haben. Ich denke aber, Angst ist nicht Ihr Problem?« – »Nein«, sagt er barsch. Ich wittere ein Machtproblem, ein dauerndes Abwürgen von Themen und Gefühlen und frage behutsam: »Sind Sie konsterniert, weil jäh aus Ihrem Leben herausgerissen? Ich wäre das in Ihrer Situation.« Er nickt unwirsch. »Könnten Sie sich vorstellen, dass Sie mit dem Schicksal noch zuwenig abgerechnet haben?« – »Ja, das könnte sein.« Gespannte Atmosphäre. Er schwitzt. Mit viel Mut frage ich nochmals: »Empfinden Sie nicht bisweilen einen Zorn gegen Gott?« »Doch, natürlich. Ich sage jeweils: Gott, jetzt reicht's! Aber dann geschieht eh nichts.« – »Könnten Sie sich vorstellen, dass wir das zusammen versuchen, dass ich ein freies Gebet formuliere und Ihre ›Rechnung‹, Ihre offenen Fragen, Ihren Zorn, Ihre Not vor Gott hinlege?« (eine Form des Betens, die den Leidenden, mit K. Rahner formuliert, als ›die Frage, die ich bin‹ vor Gott bringt). – »Nein.« Dennoch möchte Herr Utzinger, dass ich bleibe. So reden wir über dies und das, bis er plötzlich »befiehlt«: »Beten Sie.« Fast bin ich überrumpelt. Hinter so viel Barschheit kommt mir Not mit seinen Gefühlen entgegen. Ich beginne: »Gott, wer oder was immer Du bist, hier liegt Herr Utzinger und leidet sehr ... « »Sagen Sie nicht ›Herr Utzinger‹, wenn Sie beten, das klingt zu arrogant, ich bin ja ohnehin nur ein Wurm,« fällt er mir ins Wort und weint jetzt erschütternd. Mir fehlen vorerst Worte. Dann: »Für mich sind Sie nicht einfach ein Wurm im Gegenüber Gottes. Darf ich beten: Hier liegt Hans-Rudolf?« – »Ja, versuchen Sie's.« Während des Gebetes wird er andächtig. Kommentar: »Ja, Hans-Rudolf, so stimmt es. Da ist weder Wurm noch Arroganz«, ... und weint noch immer.

In dieser Stunde ist Herr Utzinger zu einem andern Menschen mit anderer Ausstrahlung geworden. Unruhe und Schwitzen sind vorbei. Durch Wurmgefühle hindurch hat er im Gegenüber des Absoluten mehr zu seiner wahren Identität gefunden. Er darf unerwartet schnell sterben. Noch in den letzten Atemzügen stammelt er: »Die ›Erfahrung‹ ist es gewesen...«

Spirituelle Erfahrung wandelt und heilt. Vorbedingung, dass solche Erfahrungen möglich werden, scheint nicht eine religiöse oder konfessionelle Grundhaltung zu sein, noch Medita-

tionspraxis, sondern Offenheit. In meinem Projekt war die Zahl von Kirchennahen und Gläubigen, die spirituelle Erfahrungen machten durften, etwa gleich groß wie die Zahl von Kirchenfernen, religiös Suchenden, Konfessionslosen und Atheisten. Ein Zahlenverhältnis, das mir zu denken gab, mir aber auch einleuchtete. Menschen mit Absolutheitsansprüchen irgendwelcher Art, festgelegt auf genau »ihren« (tradierten) Gott oder genau ihre, in der Meditationsgruppe gelernte Einheitserfahrung, Menschen, die fixiert waren, in genau ihrer Weise zu beten oder zu meditieren, waren vor lauter Festhalten nicht offen auf die immer andere Erfahrungsweise des Göttlichen hin.

*»die immer andere Erfahrungsweise des Göttlichen«*

Offenheit ist Aufforderung sowohl an Psychotherapie wie Theologie. Kann ich als Therapeutin das Spirituelle zulassen, ja mit meinem Werkzeug hinter dem zurückstehen, was nur noch von Gott her möglich ist? Kann die Theologie ihrerseits die Angst vor der innern Erfahrung des Einzelnen loslassen und offen werden auf unterschiedlichste Möglichkeiten hin, ein Letztes zu erfahren? Vertrauend, dass die Wirkkraft hinter solcher Erfahrung selbst zu der Gott gebührenden Ehrfurcht und zu der von Gott her kommenden Sammlung drängt?

Mein Projekt ging nicht von theologischen Aussagen über Gott aus, sondern von der praktischen soteriologischen Frage: Was sind äußerste Erfahrungen von Menschen in der Not? Was tröstet, heilt, erlöst, befreit? Ich konnte schlussendlich zu fünf Erfahrungsweisen des Einen, Heiligen, Ganzen festhalten. In diesen fand sich Tradition sowie das Geheimnis des ewig Anderen: Einheitserfahrungen – Erfahrungen mit einem äußersten Gegenüber (vgl. jüngstes Gericht) – Erfahrungen eines väterlich-mütterlichen Gottes (vgl. Herr Utzinger) – Erfahrungen eines Gottes inmitten, oft erahnt und formuliert als ›Christus in mir‹ (vgl. Frau Urbani) – Geisterfahrungen.

Alle Erfahrung bleibt dabei hinter dem Geheimnis Gottes zurück. Die Frage lautet nicht, welcher Gott ist wahr, sondern, was braucht der leidende Mensch. Was Psychologie und Theologie verbindet (oder verbinden würde), ist die Frage der heilenden Erfahrung und noch mehr der

*»Was tröstet, heilt, erlöst, befreit?«*

Anspruch, diese fachkompetent, also entsprechend den Krankheitssymptomen und Bedürfnissen der Menschen (Aspekte der Psychologie) und entsprechend der solch heiliger Erfahrung innewohnenden religiösen Sprengkraft (Aspekt der Theologie) zu deuten. Nur erkannte Erfahrung wirkt über den Moment hinaus.

**Hinweis auf Bücher der Autorin:**

Die hier vorgestellte Untersuchung erscheint demnächst als: Monika Renz, Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit, Herder Spectrum 5341, Freiburg i.Br. 2003.

Dies., Zwischen Urangst und Urvertrauen. Therapie früher Störungen über Musik-, Symbol- und spirituelle Erfahrungen, Paderborn 1996.

Dies., Zeugnisse Sterbender, Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung, Paderborn 2000.

Klaus Kießling

# Seelsorge bei Seelenfinsternis im Jugendalter

**Depressionen sind lebensbedrohliche Krankheiten: Insbesondere junge Menschen können daran sterben. Hilfreich sind offene Gespräche zur Suizidgefahr – und stellvertretende Hoffnung.**

»Wenn es einen Gott gibt, was kann Er gegen die Zeit, gegen das Schicksal ausrichten? Die Zeit wird mir zu einer erdrückenden Last, und ich will mich davon befreien.«

● Nicht allein das Zeiterleben, auch das Raumerleben erlangt in einer Depression ein ganz eigenes Gepräge: De-primierende, niederdrückende Schwere rücken das Telefon, das zum Greifen nahe Wasserglas, die in wenigen Schritten erreichbare Küche in unendliche Ferne. Diese Schwere, diese Last lässt menschliche Aktivität erlahmen – bis hin zu völliger Handlungsunfähigkeit. Diese wiederum steigert die Selbstabwertung bis zur Selbstzerstörung und ist mit massiven Schuldgefühlen verknüpft. Ein Teufelskreis bahnt sich an: Erfahrungen der Nutz-losigkeit, der Sinn-losigkeit, der Hoffnungs-losigkeit, all diese »Losigkeiten« verdichten sich immer mehr. Die Kluft zwischen diesen Erfahrungen und den eigenen Idealbildern wird tiefer und tiefer, denn gerade das Idealbild eines depressiv leidenden Menschen zeichnet sich durch großen Perfektionismus, hohe Leistungsansprüche und starke Wünsche, ja Sehnsucht nach Respekt und Liebe aus.

## Formen der Depression

● Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Mensch im Laufe seines Lebens eine Depression erleidet, liegt in den Industrieländern bei etwa 17%. Depressionen treten in jedem Lebensalter auf, der durchschnittliche Zeitpunkt der Ersterkrankung jedoch verlagert sich immer weiter nach vorn – bis in das Kindes- und Jugendalter hinein. Doch gerade Depressionen im Kindes- und Jugendalter werden häufig verkannt: Ein intensives Umkreisen von Fragen nach Leben und Tod gehört zum Jugendalter, ohne als Symptom einer depressiven Entwicklung gelten zu müssen.

Der Umstand aber, dass der Suizid eine der häufigsten Todesursachen im Jugendalter darstellt, unterstreicht die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Depressionsformen im Kindes- und Jugendalter. Es lassen sich akute, chronische und verdeckte Ausprägungen unterscheiden.

Eine akute Depression zeigt einen deutlichen Zusammenhang mit einem belastenden Ereignis, etwa dem Tod der Mutter, der Trennung der Eltern oder der Erfahrung von Gewalt.

Bei einer chronischen Depression liegen oft keine nachweisbar kränkenden Anlässe vor; vielmehr finden sich häufig Depressionen in der Familie. Die »Übernahme« etwa einer Depression des Vaters oder der Mutter durch ein nachwachsendes Familienmitglied weist nicht zwangsläufig auf ein erbliches Schicksal hin – vielmehr darauf, dass Kinder und Jugendliche ihrerseits depressiv geprägte Denk- und Verhaltensmuster ihrer Eltern verinnerlichen.

Schließlich kommen verdeckte, so genannte maskierte Depressionen vor: Kinder und Jugendliche zeigen ausagierendes, antisoziales, manchmal kriminelles Verhalten. Diese Muster lassen sich als verzweifelte Versuche eines heranwachsenden Menschen auffassen, sich gegen die eigene Depression zu wehren, so dass auch Eltern und andere Bezugspersonen diese schwerlich als solche erkennen können – hinter der aggressiven Maske des Jugendlichen. Diese Maske schützt Heranwachsende vor eigenen intensiven Gefühlsregungen, davor, mit dem eigenen Schmerz in Berührung zu kommen. Darum wird aggressiv abgewehrt, wer an dieser Maske auch nur zu rütteln wagt – und damit leider auch der vielleicht zutreffende Verdacht auf eine depressive Erkrankung.

## Suizidgefahr

● Untersuchungen darüber, wie viele der Menschen, die in Deutschland jährlich durch Suizid ums Leben kommen, zum Zeitpunkt ihrer Selbsttötung an einer Depression gelitten haben, lassen auf einen hohen Anteil von 40 – 60 % schließen. Umgekehrt sterben etwa 15 % der Menschen, die an Depressionen erkrankt sind, an Suizid. Die von Depressionen ausgehende Bedrohung gilt in erster Linie den betroffenen Jugendlichen, sie gilt aber auch den Eltern, die mit ihnen umgehen und durch die dabei begegnende Suizidalität unter immensen Druck geraten.

Zentrales Anzeichen einer Gefährdung ist die direkte oder indirekte Ankündigung einer Selbsttötung, also beispielsweise der Ausdruck von Hoffnungslosigkeit. Frühere Suizidversuche, Suizide von Familienangehörigen oder anderer nahestehender Menschen erhöhen das Risiko. Mögliche Auslöser sind der akute Verlust tragender Beziehungen und unlösbar erscheinende Probleme im zwischenmenschlichen, aber auch im schulischen bzw. beruflichen und finanziellen Bereich.

Unsicherheit über das Ausmaß einer Suizidgefahr lässt sich nur durch direktes, offenes und ernstes Nachfragen beheben. Manche Hemmung, dieses Thema unmittelbar anzugehen, resultiert aus der Sorge, dass der in den Raum gestellte Begriff des Suizids letzteren quasi erst »salonfähig« macht und damit einen tödlichen

*»Ein »Totschweigen« der Not kann tödlich enden.«*

Ausweg aus einer ausweglos erscheinenden Krisensituation erst bahnt, den der oder die potentiell gefährdete Jugendliche von sich aus gar nicht eingeschlagen hätte. Eine so motivierte Hemmung ist gänzlich unbegründet; sie unterschätzt die Schwere des Leidens eines suizidgefährdeten Menschen, der sich doch nur dann um Leib und Leben bringt, wenn er keinen anderen Ausweg, keinen Hoffnungsschimmer mehr sehen kann. Zu einem solchen endgültigen Schritt wird ihn nicht die Frage eines Gegenübers bewegen, das um ihn in ernster Sorge ist – im Gegenteil: Nicht das Nachfragen, sondern vielmehr das Bagatelli-

sieren und das – dann wörtlich zu nehmende – »Totschweigen« der Not können tödlich enden. Diesem wirken entgegen:

- Fragen danach, ob Suizidgedanken überhaupt vorkommen;
- Fragen nach der Art der Suizidalität: Im Vordergrund stehen oft der Wunsch nach Ruhe, nach Verschmelzung mit Gott oder mit einem verstorbenen Menschen, von dem ein Sog in den Tod auszugehen scheint, spezifische Suizididideen, Rachegefühle und andere – auch appellative – Absichten;
- Fragen nach der Konkretion der Suizidideen: Sie können noch recht vage sein oder schon in einen alarmierend detaillierten Plan münden;
- Fragen nach der Kontrollierbarkeit dieser Suizididideen: Mancher Gefährdete erlebt sie wie einen dem eigenen Willen nicht unterliegenden »Einschuss«;
- Fragen nach früheren Suizidversuchen: Klären lässt sich die Frage, wie suizidale Krisen früher erlebt und wie sie – zumindest vorübergehend – bewältigt wurden;
- Fragen nach dem, was am Leben hält, schließlich nach Zukunftsperspektiven: Welche Änderungen in meinem Leben sind mir wichtig? Wie soll es in einem Jahr aussehen?

Es kommt darauf an, dass Niederdrückendes ausgedrückt, dass aus Depression Expression werden kann. Und oft sind Eltern dabei das falsche Gegenüber – nicht weil sie schlechte Eltern wären, sondern weil Jugendliche mit der Ablösung von ihrer Herkunftsfamilie ringen und sich anderen Bezugspersonen zuwenden und öffnen, etwa einer Lehrerin, einem Seelsorger, einem Freund. Sie sorgen für umgehend einsetzende Krisenintervention:

*»dass aus Depression Expression werden kann«*

- dafür, die in Frage stehende Suizidalität direkt und einfühlsam anzusprechen;
- dafür, Suizidgefährdete weiterzuvermitteln, ohne sie bloß wegzuschicken – insbesondere zu einem Arzt oder einer Ärztin, der/die über ambulante oder stationäre Behandlung, möglicherweise über die (Zwangs-)Einweisung in eine psychiatrische Klinik sowie über die Gabe von Medikamenten entscheidet;
- schließlich dafür, Bindungen ans Leben und im Leben zu stärken.

## Stellvertretende Hoffnung

Je größer die Finsternis, umso mehr Bedarf an Licht – so »einleuchtend« diese Strategie klingen mag, so wenig hilfreich ist sie. Eine invasive «Lichttherapie« käme Jugendlichen in Seelenfinsternis gänzlich unwirklich vor, sie würde blenden, aber nicht wärmen; es braucht wohldosiertes Licht, das zwischenmenschlich aufgeht, Licht, dem ein Jugendlicher trauen, glauben kann:

> »In den allerschwersten Stunden hat der Glaube überhaupt keine Rolle mehr gespielt. Mein Verstand und mein Wille mochten ihn wohl weiterhin bejahen, aber für mein Herz war er unerreichbar. Er war kein Trost, keine Antwort auf verzweifelnd quälende Fragen, keine Hilfe, wenn ich nicht weiter wusste. Ja, im Gegenteil: Nicht der Glaube trug mich, sondern ich musste auch noch den Glauben tragen. Doch, eine Hilfe war er: In seltenen, aber dann wirklich trostreichen Stunden hat es mir viel bedeutet, dass andere für mich beteten, an mich glaubten, für mich hofften.«

Wenn ein verzweifelter Mensch für sich keine Zukunft mehr sieht, keine Hoffnung mehr in sich trägt, könnte die Aufgabe dann nicht in stellvertretender Hoffnung liegen?

Konkret: Wenn mein Leben als Jugendliche/r in Seelenfinsternis zu versinken droht, brauche ich einen Menschen, der mir zum Licht wird, der seine Hoffnung in mich und in die Möglichkeiten Gottes mit mir setzt – trotz allem. Nur wenn ich spüren kann, wie ein anderer mir und meiner Zukunft etwas zutraut, mein Fünkchen Hoffnung vorsichtig brennend hält, vermag ich selbst wieder Hoffnung zu schöpfen.

Hoffnung lässt leben – darum ist es lebensnotwendig, dass andere für mich hoffen, bis ich selbst wieder ein Hoffender bin: Liebevolle Nähe und Treue können Raum und Zeit für eigenes Hoffen neu erschließen und aus alles niederreißender Finsternis einen Weg ans Licht weisen. Aber auch bei größter Kompetenz bleibt die Einsicht ebenso unumgänglich wie unerträglich: Eine Depression ist eine lebensbedrohliche Erkrankung; Jugendliche in Seelenfinsternis können an ihr sterben.

Literatur:
Klaus Kießling, Seelsorge bei Seelenfinsternis, Freiburg i.Br. 2002. (Hier auch die Belege der Zitate im Text.)

**Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann**
**21./22. April 2004**
Tagung veranstaltet von DIAKONIA und der Katholischen Akademie Freiburg

Wo kann Seelsorge heute ansetzen? Die Tagung stellt exemplarisch Aufbrüche aus D-A-CH (Deutschland, Österreich und der Schweiz) vor, die grenzüberschreitend ins Gespräch gebracht werden und dazu inspirieren sollen, am je eigenen Ort selbst Neues wachsen zu lassen. Zugleich fragt sie nach der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Seelsorge und Kirche, nach Kompatibilität, nach Chancen und Desideraten pastoralen Handelns in der heutigen Gesellschaft.
Wir laden herzlich ein!

**Anmeldung:**
Katholische Akademie Freiburg:
0049/(0)761/31918-0 Fax - 111
E-Mail: mail@katholische-akademie-freiburg.de
Internet: www.katholische-akademie-freiburg.de

**Tagungsprogramm:**
Mittwoch, 21. April 2004:
16.00: **Wo Neues aufbricht: Zukunftsorte der pastoralen Landkarte von D–A–CH**
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke (Osnabrück),
Dr. Gerhard Nachtwei (Dessau),
Prof. Dr. Franz Weber (Innsbruck) und
Prof. Dr. Leo Karrer (Fribourg)
20.00: Matthias Drobinski (Journalist, München): **Bricht die Kirche auf? Nachfrage aus der Außenperspektive.** Vortrag und Diskussion

Donnerstag, 22. April 2004:
7.30: **Wo setzt Gott an? Biblisch-meditativer Tagesimpuls** (Marie-Louise Gubler, Zug/CH)
9.00: **Wo setzen wir an? Austausch in Gruppen zu Aufbrüchen** in der Stadt, auf dem Land, in Klöstern, mit Jugendlichen, Kindern, Frauen, mit Alten, mit Behinderten, in der Liturgie, in der Spiritualität, in Bildungshäusern, in Pfarrgemeinden, im diakonischen Bereich, im Caritasbereich, in Kunst und Kultur, in politischen Initiativen ... Die Gruppen werden nach Interesse der Teilnehmenden zusammengestellt. Sie gewähren Raum, Aufbruchserfahrungen auszutauschen und zu diskutieren.
14.00 Marktplatz – Austausch der Workshops
15.00 **Wohin brechen wir auf?** Schlussplenum geleitet von Prof. Dr. Norbert Mette
ca. 16.00 **Segen und Aufbruch** – Ende der Tagung

Johannes Panhofer

# Gott im Menschen begegnen

## *Pastoralpsychologie in der Aus- und Weiterbildung von SeelsorgerInnen*

**Hier (wissenschaftliche) Theologie – da psychologische Kompetenzen: Aus diesem Dilemma führt das Vertrauen, das Selbst- bzw. Menschenkenntnis die Gotteserkenntnis nicht stört, sondern zu fördern vermag.**

● Ein Krankenhausseelsorger begleitet einen Krebskranken und ist mit seinen Fragen nach Schuld, Sinn und Tod konfrontiert. Ein Priester führt ein Taufgespräch mit so genannten der Kirche fernstehenden Eltern und bemüht sich, ihnen den Sinn der Taufe zu erschließen. Eine verzweifelte Frau erzählt einer Telefonseelsorgerin, dass sie vor 25 Jahren ihr Kind abgetrieben hat und nun von massiven Schuldgefühlen geplagt wird. Eine Pastoralassistentin leitet eine Bibelrunde und plötzlich bricht eine Teilnehmerin in Tränen aus. Ein Priesteramtskandidat fragt nach dem für ihn lebbaren (zölibatären) Priesterbild. In einer Ausbildungsgruppe für zukünftige SeelsorgerInnen entbrennt zwischen Laien und Priestern ein Konflikt darüber, ob täglich eine Heilige Messe gefeiert werden soll.

Seelsorger und Seelsorgerinnen stehen tagtäglich in Situationen, in denen pastoralpsychologische Kompetenz gefragt ist. Dazu kommen die Fragen der Eignungsfeststellung für den pastoralen Dienst. Die Anwendungsgebiete der Pastoralpsychologie sind so vielfältig, dass es unmöglich ist, sie in der gebotenen Kürze darzustellen.[1]

### Dimensionen pastoraler Kompetenz

● Mit Hermann Stenger unterscheide ich bei der pastoralen Kompetenz von SeelsorgerInnen zwei Dimensionen: Die fachliche Dimension und die personal-soziale Dimension.[2] Die Fach- bzw. Feldkompetenz meint beispielsweise beim Krankenhausseelsorger das Wissen um Integrations- bzw. Trauerprozesse bei Sterbenden, bei der Altenseelsorgerin das gerontologische Wissen, beim geistlichen Begleiter Kenntnisse über die geistlichen Entwicklungsprozesse, beim Eheberater das Wissen um Beziehungs- und Partnerschaftsdynamiken.

Dieses wichtige feldspezifische Wissen bzw. die sogenannten »Berufstechniken« entfalten ihre positive Wirkung dann, wenn sie in einer beziehungsfähigen und integren Person verankert sind. Authentizität, Glaubwürdigkeit und Beziehungsfähigkeit durchdringen und »überformen« als personale Kompetenz die fachliche und methodische Kompetenz. Pastorale Kompe-

tenz und persönliche Identität »verschmelzen« im besten Fall miteinander.

Dass also die Person des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin das wichtigste »Instrument« der Seelsorge ist, ist in der Kirche längst bekannt und empirisch belegt.[3] Die Persönlichkeitsbildung zukünftiger SeelsorgerInnen wird daher in vielen einschlägigen kirchlichen Dokumenten als vorrangiges Thema der Ausbildung hervorgehoben, wobei sie meist die Priesterausbildung vor Augen haben.

So bezeichnet Papst Johannes Paul II. im nachsynodalen Schreiben »Pastores Dabo Vobis« die menschliche Bildung als das Fundament der gesamten Priesterbildung. Von Gott ausgewählt und für die Menschen eingesetzt (vgl. Hebr 5,1) wird der Priester gerade in seiner menschlichen Integrität und Gläubigkeit zur Brücke für die Begegnung mit Christus. Gleichzeitig soll er wie Jesus »in der Lage sein, die menschliche Seele in ihrer Tiefe zu erkennen, die Schwierigkeiten und Probleme zu erfassen, die Begegnung und den Dialog zu erleichtern, Vertrauen und Zusammenarbeit zu bewirken und ausgewogene, objektive Urteile abzugeben«[4].

Die eigene menschliche Bildung steht damit in einem untrennbaren Zusammenhang mit jener jesuanischen Fähigkeit, die erkennt, »was im Menschen ist« (Joh 2,25; vgl. auch 8,3–11). Die menschliche Entwicklung bleibt freilich eingebettet in ein geistliches Leben: »Geistliches Leben und menschliche Reifung als Aufgabe eines

*»wohlwollende Aufmerksamkeit für das eigene Leid«*

ganzen Lebens sind untrennbar verbunden.«[5] Die Zuwendung Gottes zum Menschen spiegelt sich in der wohlwollenden Aufmerksamkeit für das eigene Leben wieder, in der Versöhnung mit der eigenen Vergangenheit, »mit allem unvermeidlich Negativen, das ihm angehört, und auch mit dem Positiven, das er dankbar anerkennen müsste; versöhnt auch mit den bedeutenden Gestalten seines Lebens, mit deren Reichtum und mit deren Schwächen«[6].

Ich veranschauliche diese Haltung der Annahme mit dem schon klassisch gewordenen Text von C.G. Jung: »Dass ich den Bettler bewirte, dass ich dem Beleidiger vergebe, dass ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. Was ich dem Geringsten unter meinen Brüdern tue, das habe ich Christus getan. Wenn ich nun aber entdecken sollte, dass der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber in mir ist, ja dass ich selber des Almosens meiner Güte bedarf, dass ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann?«[7]

*»dass ich mir selber der zu liebende Feind bin«*

Bei diesen Worten wird deutlich, wie eng Selbst- und Nächstenliebe zusammenhängen und dass aufrechte Selbstliebe – in keiner Weise mit einem oberflächlichen Egoismus vergleichbar – einem alles abverlangen kann. Für C.G. Jung ist es sogar »das Allerschwierigste, ja das Unmöglichste ..., sich selber in seinem erbärmlichen So-Sein anzunehmen.«

Sich in liebender Aufmerksamkeit dem eigenen Leben mit seinen Höhen und Tiefen zuzuwenden, der eigenen Sehnsucht genauso kontinuierlich nachzuspüren wie den Grundängsten des eigenen Lebens, verlangt Mut. Es gelingt im Bewusstsein, dass das eigene Wahrnehmen im wohlwollenden Angesicht Gottes erfolgt, der mich und mein Leben längst angenommen hat: »Denn in ihm [Christus] hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt ... Er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, sei-

ne Söhne [und Töchter] zu werden durch Jesus Christus« (Eph 1,4.5).

## Erlaubnis zum Fragment

● Die Erkenntnis, dass die Person des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin den zentralen Faktor in der Seelsorge darstellt, wird in Zukunft noch viel stärker zum Tragen kommen. Christliche Verkündigung und Sozialisation finden schon lange nicht mehr in geschlossenen kirchlichen Milieus statt. Die postmoderne Gesellschaft mit zunehmender Pluralisierung und Individualisierung führt zu immer unterschiedlicheren Biographien, Sinn- und Sprachwelten. Die kirchliche Verkündigung mit ihrer oftmals traditionellen Sprache findet zu den postmodernen Welten des modernen Menschen keinen Zugang mehr.

Angehende SeelsorgerInnen sind nicht nur kirchlich, sondern auch postmodern, d.h. durch eine arbeitsteilige funktionale Medien- und Marktgesellschaft, sozialisiert. SeelsorgerInnen sind wie alle anderen Zeitgenossen vor die Aufgabe gestellt, verschiedene Erfahrungs- und Lebensbereiche mitsamt den dazugehörigen Identitätsfragmenten zu einer »patchwork-Identität«

*»verschiedene Wertsysteme und Sprachspiele«*

zu verbinden. Je stärker jemand auch in nichtkirchlichen Milieus »zu Hause« ist, desto schwerer fällt es ihm, die verschiedenen Wertesysteme und Sprachspiele unter einen Hut zu bringen.

Im kirchlichen Bereich sind mit Vorliebe Identitäts- bzw. Entwicklungstheorien rezipiert, die Aspekte der reifen, vollständigen und stabilen Identität betonen (z.B. E. Erikson). Diese Reife- und Vollständigkeitskonzepte greifen angesichts der vielfältigen Lebensumbrüche heute kaum mehr. Das von Diskontinuitäten – im beruflichen ebenso wie im persönlichen-familiären Lebensverlauf – geprägte, bruchstückhafte Leben des Menschen von heute findet sich darin nicht wieder. Die Identität ist vielmehr – so wie auch die gesellschaftliche und kirchliche Umwelt – im Fluss, ist nicht ein Fels in der Brandung, sondern »ein Wirbel in der gesellschaftlichen Strömung«.[9]

Die Identität wird in einem ständigen »Aushandlungsprozess« mit der Umwelt, in Abgrenzung und Umformung von Erwartungsansprüchen neu geprägt, »besteht« im Prozess des ständigen Balancierens. Dieser Bastelprozess der Identität betrifft nicht nur die »Innenseite« (Vermittlung von divergierenden Wert- und Sprachwelten), sondern auch die »Außenseite« der

*»befreit vom Zwang zur Vollkommenheit«*

Identität, die Rollen. Diese sind gerade im kirchlichen Bereich (beispielsweise die Grenzen zwischen Laien und Klerikern) in Bewegung geraten, bieten keinen Halt mehr. Denn »während in früheren Jahren die pastorale Rolle die Person des Seelsorgers getragen hat, ist es heute angesichts der Pluralität und Offenheit der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation eher umgekehrt: Die Person des Seelsorgers muss seine berufliche Rolle tragen, stützen und gestalten.«[10]

Hier hat die Supervision für SeelsorgerInnen ihren Ort, wenn es darum geht, das eigene Suchen zu begleiten und den Umgang mit divergierenden Rollenerwartungen zu lernen. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines christlichen Menschenbildes, das vom Zwang zur (moralischen oder pastoralen) Vollkommenheit befreit und im Horizont eschatologischer Hoffnung dem Menschen seine augenblickliche Nicht-Identität, Fragmentarität und Brüchigkeit zugesteht, sie wahrnehmen und aushalten lässt.

Vollkommenheit steht nur dem dreifaltigen Gott zu, der Mensch – und das ist kränkend und entlastend zu gleich – ist ein abhängiges und angewiesenes Wesen. Dies befreit die SeelsorgerInnen davon, Übermenschen sein zu müssen und angesichts übermenschlicher Anforderungen dem vorhersehbaren Burnout entgegen zu gehen. Dies bringt nicht nur ein neues Verhältnis zu sich selbst als Person und in der Rolle des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin, sondern auch gegenüber der Gemeinde.

## Theologie und Leben

● Sucht man nach den »Orten«, wo Pastoralpsychologie und persönlichkeitsbildende Initiativen angesiedelt sind, so trifft man auf eine paradoxe Situation: Einerseits werden verschiedenste pastoralpsychologische Kurse über kirchliche Fortbildungseinrichtungen, an theologischen Fakultäten oder kirchlichen Hochschulen angeboten. Diese Ausbildungen im Dienste einer pastoralpsychologischen Qualifizierung der SeelsorgerInnen sind »rund um«, aber kaum innerhalb des regulären Theologiestudiums angesiedelt.

Zugleich zeigt ein Blick auf die fachtheologischen und religionspädagogischen Studienpläne der deutschsprachigen Fakultäten, dass pastoralpsychologische Angebote – wenn überhaupt – als Einzelveranstaltungen angeboten werden. Sie sind meist Wahlfächer, also selten verpflichtend, kaum integraler Bestandteil eines theologischen Studiums. Spirituelle und persönlichkeitsbildende Fortbildungen werden eher im Priesterseminar bzw. Referat für TheologInnen parallel oder nach dem Studium angeboten.

Durch diese Ausgliederung des konkreten Lebens der Studierenden aus der wissenschaftlichen Theologie gibt es bedauerlicher Weise kaum Rückkoppelung und damit wenig Veränderungsimpulse auf das Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie. Wo eine Einflussnahme stattfindet, geschieht sie über engagierte Einzelpersonen, die pastoralpsychologisch qualifi-

*»eher den Status eines persönlichen Hobbys«*

zierte Lehrende oder Lehrstuhlinhaber sind. Das Ziel des Studiums sind wissenschaftlich gebildete TheologInnen, aber nicht theologisch gebildete SeelsorgerInnen. Pastoralpsychologie bekommt daher während des Studiums eher den Status eines persönlichen Hobbys, das sich jemand zusätzlich zum eigentlichen Studium »leistet«.

Das angedeutete Problem besteht also nicht darin, dass es keine Angebote gäbe. Es besteht vielmehr darin, dass diese Bereiche zu den anderen Fächern der Theologie unverbunden bleiben. Hier Psychologie bzw. Spiritualität, dort Theologie. Es ist dem Studierenden überlassen, wie er diese Welten zusammenbringt.

Diese Trennung bringt denk-würdige Früchte mit sich: So erlebte ich in Ausbildungskursen von SeelsorgerInnen zwei sehr unterschiedliche Reaktionsweisen auf pastoralpsychologische Inputs: Auf der einen Seite stehen die Skeptiker, die in der (Pastoral-)Psychologie ein Zeichen mangelnden Glaubens sehen und bei denen die Frage nach dem Erleben beim konkreten Menschen – auch bei ihnen selbst – mit Theologie nichts zu tun hat. Auf der anderen Seite finden sich die von der (Pastoral-)Psychologie Begeisterten, die endlich sich dem Menschen zuwenden wollen, aber oft tatsächlich in Gefahr sind, den christlichen Glauben durch die Psychologie zu ersetzen.

## Gott erkennen durch den Menschen

● Steckt darin nicht eine massive Anfrage an unsere Art der Theologie, in der die Rede von Gott nur allzu oft jenseits des konkreten Menschen und seines Lebens angesiedelt ist? Seit Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist, lässt sich zwar über einen philosophischen Gott, nicht aber über den Gott Jesu Christi ohne Bezug zum konkreten Menschen reden. Die Zuwendung zum Menschen liegt in der Zuwendung Gottes zum Menschen begründet. Gott hat sich mit dem Menschen identifiziert.

Die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis des Menschen gehen seitdem »Hand in Hand«. Diese »anthropologische Wende« lässt eine weltfremde Gotteserkenntnis nicht mehr zu, ja stellt den Erkenntnisvorgang auf den Kopf. Papst Paul VI. folgerte daraus: »Um Gott zu kennen, muss man den Menschen kennen.«[11] Damit wird nicht nur die pastorale Notwendigkeit, sondern die theologische Begründung einer pastoralpsychologischen Fortbildung ausgesagt.

Freilich gilt es auch den anderen »Graben« zu sehen: Als nach dem Konzil die Vermittlung des christlichen Glaubens immer schwerer gelang und gleichzeitig die psychotherapeutischen Schulen aufkamen, suchten manche Gläubige

*»suchten manche das Heil in der Psychologie«*

das Heil in der Psychologie. Das hieße aber tatsächlich, die eigene Botschaft zu verraten. Wird Psychologie als Ersatz für den Glauben eingesetzt, so ist die Kritik berechtigt. Psychologische Kenntnisse müssen – zusammen mit Theologie und der eigenen Lebenserfahrung – in die eigene Person integriert werden. Die Hereinannahme der Psychologie erfolgt in der Haltung des Glaubens und auf dem Hintergrund eines christlichen Menschenbildes.

Damit wird Pastoralpsychologie ein unverzichtbarer Bestandteil zur Ausbildung für die mystagogische Grundkompetenz von SeelsorgerInnen.[12] Folgende Frage wird dabei relevant: Gelingt es, die eigene Geschichte als Schöpfungs- und Heilsgeschichte zu deuten, den eigenen Le-

*»der Lebensweg als Heilsweg«*

bensweg als Heilsweg zu sehen? Die im Menschen angelegte Sehnsucht wird offenbar und freigelegt. Es braucht von SeelsorgerInnen »die Fähigkeit, so mit Menschen zusammenzusein, dass sie die Frage stellen lernen, was Gott von ihnen unvertretbar will, damit die Kirche(ngemeinde) an Ort und Stelle leben und wirken kann. Diese Fähigkeit nennen wir ›mystagogische Kompetenz‹, weil es darum geht, Menschen vor jenes Geheimnis zu führen, das ihr Leben im Grunde immer schon ist: Das Geheimnis der Geschichte Gottes mit jeder und jedem einzelnen.«[13] Damit geht es nicht um etwas, das allgemein und äußerlich ist, sondern um etwas sehr Persönliches und Individuelles.

Damit ist eine Schlüsselqualifikation für SeelsorgerInnen benannt: sich dem Heilsgeschehen am eigenen Leib und Leben bewusst zu sein und dazu beizutragen, dass andere mit ihrem Leben vor Gott kommen können. SeelsorgerInnen sollten jene Gabe entfalten, die sie befähigt, Gott im Leben wahrzunehmen und (auch symbolhaft) zur Sprache zu bringen. Diese Schlüsselqualifikation sollte auf den folgenden Beziehungsebenen »erlernt« werden: ich zu mir vor Gott (Persönlichkeit), ich zu dir vor Gott (Begegnungs- und Beziehungsfähigkeit), ich und wir vor Gott (Gemeinschafts- und Gemeindefähigkeit), ich und die Kirche vor Gott (symbolische und institutionelle Kompetenz).

Karl Rahner hat angesichts der wirksamen Gegenwärtigkeit Gottes »Psychospielchen« wie vom Leben abgehobenen Sprachspielen gleichermaßen eine Absage erteilt und der Seelsorge, die mit dem Gott Jesu Christi wirklich rechnet, den richtigen Orientierungs- und Werterahmen vorgegeben: »Der Mensch kann Gott selber erfahren. Und eure Seelsorge müsste immer und bei jedem Schritt dieses Ziel unerbittlich vor Augen haben. Wenn ihr die Scheuern

*»Der Mensch kann Gott selber erfahren.«*

des Bewusstseins der Menschen nur mit eurer noch so gelehrten und modernisierten Theologie erfüllt, in einer Weise, die letztlich doch nur einen schrecklichen Wortschwall erzeugte, wenn ihr die Menschen nur auf Kirchlichkeit hin dressieren würdet, [...], wenn ihr den Menschen nicht über all das hinaushelfen, nicht helfen würdet, letztlich [...] loszulassen im getrosten Fall in jene Unbegreiflichkeit [...] und endgültig im Tod (mit dem gottverlassenen sterbenden Jesus), dann hättet ihr in eurer so genannten Seelsorge und missionarischen Sendung meine ›Spiritualität‹ doch vergessen oder verraten.«[14]

Die SeelsorgerInnen dürfen also nicht zu kurz ansetzen und bei methodischen oder didaktischen Frage stehen bleiben. Dies würde das Geheimnis Gottes und das des Menschen gleichermaßen verraten. Wenn Pastoralpsychologie dazu verhilft, dass sie nicht bei psychologischen Überlegungen über den Menschen stehen bleibt, sondern ihn anstößt, sich im Angesicht Gottes seinen Abgründen und Grenzen genauso zu öffnen, wie seinen Hoffnungen und Sehnsüchten, so kann sie uns helfen, dem Gott Jesu Christi zu begegnen.

[1] Für einen Überblick vgl. Handbuch der Pastoralpsychologie, hg. von I. Baumgartner, Regensburg 1990.
[2] Vgl. H. Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: ders. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg 1988, 31–133, 52.
[3] Vgl. K. Berkel, Eignungsdiagnostik. Grundlagen beratender Begleitung, in: Ebd., 135–194, 156f.
[4] Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores Dabo Vobis von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105), Bonn 1992, 79–82.
[5] Die Deutschen Bischöfe, Rahmenordnung für die Priesterbildung (Arbeitshilfen 42), Bonn 1978, 17.
[6] Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Neue Berufungen für ein neues Europa (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131), Bonn 1998, 105.
[7] C.G. Jung, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: Ders., Von Mensch und Gott. Ein Lesebuch (ausgewählt von Franz Alt), Olten 1989, 51–85, 65.
[8] Ebd.
[9] G.H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973, 25.
[10] B. Ernsperger, Praxis der Seelsorge und Praxis des Lernens, in: LS 5/1984, 328.
[11] Paul VI., Konzil der Liebe und des Vertrauens – Ansprache in der öffentlichen Sitzung am 7.12.65.
[12] Vgl. J. Panhofer, Pastorale Ausbildung zwischen »Technik« und Mystagogie. Zur »Grund-Legung« eines Pastoraljahres, in: F. Weber, u.a. (Hg.), Im Glauben Mensch werden, Münster 2000, 271–282.
[13] Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie: Bd. 2 Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 188.
[14] K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Schriften 15, 373–408, 377.

Adolf Exeler

# Leidenschaftlich am Menschen interessiert

## Texte zum 20. Todestag zusammengestellt von Norbert Mette

**Wenn die Kirche sich an Jesus Christus orientiert und daher durch ihr glaubwürdiges Interesse an den Menschen überzeugt, gewinnt sie auch die für strukturelle Veränderungen nötige Weite: Gedanken des im Juli 1983 verstorbenen Pastoraltheologen, die ihre Relevanz nicht verloren haben.**

Ursprünglich auf ein Semester angelegt, dann aber sich über mehrere Semester hin erstreckend hat Adolf Exeler Ende der 70er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts Vorlesungen zum Thema »Gemeinde – Theologie, Geschichte, aktuelle Neuansätze« gehalten. Wenn im Folgenden einige »Kostproben« aus diesen (unveröffentlichten) Vorlesungen wiedergegeben werden, so geschieht dies aus einem doppelten Anlass: Zum einen sollen damit exemplarisch die theologische Fundiertheit und zugleich der kirchlich-pastorale Aktualitätsbezug des weitsichtigen Denkens dieses (zu) früh verstorbenen Münsteraner Pastoraltheologen und Religionspädagogen (+ 26.7.1983) in Erinnerung gerufen werden.[1] Zum anderen kann das Nachlesen dieser (durchaus repräsentativ angelegten) Textauswahl nachdenklich stimmen, weil sie deutlich werden lässt, wie sehr die katholische Kirche mittlerweile seit mehr als zwanzig Jahren trotz längst erfolgter theologischer Klärungen in ihrer »Pastoralpolitik« auf der Stelle tritt.

### Förderung des Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens

● Die gegenwärtige Betonung der »Gemeinde« in der katholischen Kirche könnte eine beträchtliche gesellschaftliche Bedeutung haben. Im gesellschaftlichen Leben der Gegenwart läuft die Entwicklung auf zunehmende Bürokratisierung hinaus (...) Damit aber gerät die Bedeutung des einzelnen Menschen und seiner Personwerdung in gefährlicher Weise in den Hintergrund. Gerade in dieser Situation gewinnt eine Gegenbewegung an Bedeutung, die Wert legt auf das Personwerden des Einzelnen und seine Freiheit sowie auf Gemeinschaft mit menschlichem Antlitz. Gerade unter den gegebenen gesellschaftlichen Umständen kann die Kirche, nicht zuletzt durch die Betonung der Gemeinde, in wirksamer Weise zum Anwalt der Menschenwürde werden. Hier liegt ihre große historische Chance (...)

Gerade angesichts vielfältiger unmenschlicher und menschenfeindlicher Züge unserer Gesellschaft ist es wichtig, dass die Einzelnen in der Gemeinde nicht nur in ihrer spezifischen Rolle als Christen oder gar nur als Gottesdienstbesucher gesehen werden, sondern als ganze Menschen mit all ihren Problemen, Fragen und Freu-

den. Deswegen ist die Kommunikation untereinander, die Bildung lebendiger Beziehungen, Kreise und Gruppen eine auch gesellschaftlich wichtige Aufgabe (...)

## Orientierung am Wirken Jesu

● Die gegenwärtige Diskussion um Deszendenz- und Aszendenzchristologie ist auch für das Selbstverständnis der Gemeinden und für die Auffassung von ihren Aufgaben wichtig. (...) Die Orientierung am erhöhten Herrn hat lange das Selbstverständnis der Gemeinden bestimmt. Es ist an der Zeit, die Auswirkungen einer konsequenten Aszendenzchristologie auf das Selbstverständnis der Gemeinden zu durchdenken. Von hier aus gewinnt die Erinnerung an den historischen Jesus für die Gemeinde im Sinne einer

*»Aufgeschlossenheit für Gott und die Menschen«*

Orientierungsbasis besondere Bedeutung. Man braucht nicht die Sorge zu haben, dass es in der Perspektive des historischen Jesus weniger fromm zugehe; aber es wird anders fromm zugehen, nämlich geprägt von Aufgeschlossenheit für Gott und die Menschen, von intensiver Zuwendung und persönlicher Anteilnahme.

Eine solche Orientierung führt nicht so leicht an der Wirklichkeit vorbei, weil sie nicht durch die Ikonostase der Riten, Lieder und Formeln von der Wirklichkeit getrennt ist. In der Aszendenzchristologie wird Jesus vor allem gesehen als der Knecht Gottes, der Prophet, der Anführer des Glaubens und als der ganz für Gott und darum auch ganz für die Menschen aufgeschlossene Mensch. Dieser Ansatz betont die existentielle Solidarität Jesu mit den Problemen der Menschen.

## Lebenserfahrungen zur Sprache bringen

● Wenn heute statt Verkündigung stärker die Kommunikation betont wird, braucht damit der Anspruch der Sache des Glaubens in keiner Weise herabgesetzt zu werden. Denn jede Verkündigung zielt auf Kommunikation hin. Reich Gottes, Gerechtigkeit, Freiheit, Heil, Gemeinschaft, Frieden, alles das, was für das Evangelium zentral ist, zielt hin auf neue, vertiefte Kommunikation zwischen den Menschen in der Kraft Gottes. Die Botschaft Christi eignet man sich nicht

*»nicht durch Hinhören allein, sondern durch Teilhabe«*

durch Hinhören allein an, sondern durch Teilhabe, d.h. durch den gemeinsamen Versuch, sich auf die Botschaft Jesu einzulassen und füreinander Zeugnis zu geben von den Erfahrungen, die man bei diesem Versuch macht (...)

Bei jedem Thema des Glaubens muss ich fragen: Was bedeutet dies für diese Menschen? Ich mag von Auferstehung nicht sprechen, wenn nicht gleichzeitig deutlich wird, dass dieses Thema im Zusammenhang steht mit dem Aufstand der Menschen gegen alles, was ihre Würde tötet und begräbt. Ich mag vom ewigen Leben nicht sprechen, wenn nicht gleichzeitig diese Hoffnung verzahnt ist mit einer engagierten Bemühung um eine jetzt schon erfahrbare Förderung des Menschen. Dies heißt nicht, dass die Hoffnung auf ewiges Leben aufgeht in dem, was jetzt erfahren werden kann, wohl aber, dass gegenwärtige Erfahrung und letztgültige Hoffnung in einem untrennbaren Zusammenhang stehen.

## Personalprobleme der Gemeinde

● Am Priestermangel droht vieles von dem zu scheitern, was an guten neuen Vorstellungen über die Gemeinde entwickelt worden ist. (...) Wo man als Pastoraltheologe die Situation positiv zeichnet, wird man zwar rasch von den Kirchenleitungen gelobt; zuweilen werden sogar positive Darstellungen als Zeichen besonderer Gläubigkeit bezeichnet; aber eine Gläubigkeit, die davon lebt, dass sie sich selbst etwas vormacht, ist ein seltsames Ding. Es scheint eher, als ob sich dahinter ängstlicher Kleinglaube tarnt. (...)

Was sich pastorale Planung nennt und oft auch mit großem Aufwand betrieben wird, ist in der gegebenen Situation oft nichts anderes als die Verwaltung eines Mangels an Personal: Man bemüht sich um eine bessere Verteilung des vorhandenen Personals; man legt Pfarreien zusammen usw. Den Bistumsleitungen geht es bei ihren Planungen fast nur darum, eine »flächendeckende Pastoral« noch eben aufrecht zu erhalten. Das führt leicht dazu, dass man zwar noch alle Stellen besetzt, aber dabei die Priester

*»Gemeindeleiter sollten geweiht werden.«*

so überfordert, dass sie ihren Aufgaben nicht mehr gewachsen sind. Überforderte Priester sind aber auf Dauer verdrossene Priester. (...)

Zwar gilt grundsätzlich: Priester lassen sich nicht durch Laien, auch nicht durch hauptamtliche Laien ersetzen. Nimmt man dies aber ernst, so kann dies nur heißen: Gemeindeleiter sollten geweiht werden. Es ist eine theologisch bedenkliche Notlösung, wenn ein Laie mit der »Gemeindeleitung« beauftragt wird, zu den Gottesdiensten aber ein Priester von auswärts kommt. (...)

Die entscheidende Blockade, durch die eine ernstliche Lösung verhindert wird, ist das Haften an der herkömmlichen Vorstellung vom Priestertum. Man geht von einer als unveränderlich hingenommenen Struktur aus und kann dann nur zu Lösungen kommen, die nicht wirklich in die Zukunft weisen. (...)

An diesem Punkt sind manche Bischöfe erstaunlich gern bereit, mit einem wesentlichen Moment kirchlicher Tradition leichtfertig umzuspringen; sie sind gern bereit, die Bedeutung der Eucharistiefeier für die Gemeinde herabzuschrauben. Dazu aber ist zu sagen: Wo die regelmäßige Eucharistiefeier am Sonntag gefährdet ist, ist die Mitte des Lebens der Gemeinde in Gefahr. Hier wird älteste Tradition der Kirche preisgegeben. (...)

Wägt man die Bedeutung der Eucharistiefeier und die Bedeutung einer Form des Priesteramtes gegeneinander ab, so kann man wohl kaum anders als zu dem Ergebnis kommen, dass

*»dass die Eucharistiefeier den Vorrang hat vor dem Amt«*

die Eucharistiefeier den Vorrang hat vor dem Amt. Denn in der Eucharistiefeier verwirklicht sich die Gemeinde in höchstem Maße. Hier vollzieht sie in besonderer Dichte ihre eigene Existenz als Gemeinde Jesu Christi. Das Amt ist für die Eucharistiefeier da, nicht umgekehrt. (...)

Eine gewisse Zweiteilung des Klerus lässt sich so oder so nicht vermeiden; sie ist schon da, indem verheiratete Laien, haupt- oder ehrenamtliche, faktisch als Gemeindeleiter tätig sind. Nur ist die jetzige Lösung eine unsaubere; die Weihe dieser Gemeindeleiter wäre nichts anderes als eine ehrliche kirchenamtliche Anerkennung einer Entwicklung, die längst stattgefunden hat. (...)

## Verengung des Christseins durch Kirche

● Innerhalb der katholischen Kirche war es insbesondere die Neuscholastik, die versucht hat, im Rückgriff auf ein bestimmtes Verständnis vom christlichen Mittelalter die kultische Gestalt des Christentums zur allgemein verbindlichen zu machen, abgestützt durch eine sehr eng gefasste Dogmatik. Von den ethischen Fragen traten insbesondere die makrosozialen stark zurück. Inzwischen wird deutlich, dass sich diese Konzentration nicht mehr durchhalten lässt. Die Pluralität in den Ausdrucksformen des Glaubens, die gegenwärtig mehr und mehr zu beobachten ist, ist nicht negativ zu bewerten. Sie ist theologisch im Ansatz legitim. Umso näher liegt die pastorale Konsequenz: Man darf nicht von allen Christen das Gleiche in gleichem Maße verlangen oder nur eine bestimmte Form von Christsein als vollwertig gelten lassen. (...)

Dementsprechend muss sich auch die kirchliche Autorität wandeln. Sie ist nicht nur Hüterin bestimmter Lehren und Ordnungen; sie muss ihre Aufgabe mindestens ebenso sehr darin sehen, die ganze Breite der christlichen Wirklichkeit gelten zu lassen – notfalls sogar sie gegen dominierende Gruppen zu verteidigen. Sie muss dazu ermutigen, nicht nur die traditionelle Interpretation des Evangeliums in eine neue Sprache zu übersetzen, sondern das Evangelium selbst neu zu entdecken. (...)

Erst in dem Maße, wie die Kirche bereit ist, über sich hinaus zu blicken und dem Menschen überhaupt – in seiner materiellen und seelischen Not – zu helfen, erst in dem Maße wird sie glaubwürdig; dann wird sie auch für die kirchlich distanzierten Christen interessant. Kirche überzeugt durch ihr glaubwürdiges Interesse am Menschen. Denn gewöhnlich haben sich die »Fernstehenden« deshalb von der Kirche entfernt, weil sie dies nicht genügend tat. (...)

*»Kirche überzeugt durch ihr glaubwürdiges Interesse am Menschen.«*

[1] Vgl. zuletzt G. Bitter, Exeler, Adolf, in: LexRP I, 533-535 (Lit.).

**Bestellung von Einzelheften:**
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80 (jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 304.

**Bestell-Telefon:**
Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

| **Jahrgang 2001** | | **Jahrgang 2002** | |
|---|---|---|---|
| Zukunft der Gemeindeleitung | 1/2001 | Segen und Fluch | 1/2002 |
| Das Böse | 2/2001 | Für wen haltet ihr mich? | 2/2002 |
| Buße | 3/2001 | Weltkirche | 3/2002 |
| kinderlos | 4/2001 | Leibsorge | 4/2002 |
| Welche Kirche braucht die Stadt? | 5/2001 | Gewalt | 5/2002 |
| erschaffen | 6/2001 | Freundschaft | 6/2002 |

Karl Gabriel

# Gemeinde im Spannungsfeld

## *zwischen Neuorientierung und gesellschaftlichem Wandel*

**Gemeinden ringen darum, Menschen verbindlich zu sozialisieren und diakonisch aufmerksam zu wirken. Die Tendenz zu größeren Seelsorgeeinheiten macht das nicht leichter. Angesichts dieser Herausforderungen macht die Ökumene Pause, obwohl sie Ressourcen gegen den Reformstau birgt. Bericht einer Untersuchung.**

Den folgenden Überlegungen liegen die Ergebnisse des von der DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) geförderten Forschungsprojekts »Ökumene und Gemeinde« an den Universitäten Essen und Münster zugrunde.[1] Von März bis Juli 1999 wurden 121 qualitative Interviews in katholischen und evangelischen Gemeinden an fünf Orten der Bundesrepublik durchgeführt. Das Projekt erlaubt einen Zeitraum von 14 Jahren zu überblicken, da dieselben Gemeinden in den Jahren 1982 bis 1984 schon einmal untersucht wurden.[2]

### Gesellschaftliche Entwicklungen

● Zu Beginn der 80er-Jahre hatten die in den Gemeinden Aktiven sichere Arbeitsplätze, was ihnen die Möglichkeit gab, in langen Perspektiven zu denken, zu planen und sich zu binden. Die heutige Flexibilisierung in der Wirtschaft verkürzt die Zeitperspektiven, für die der Einzelne planen kann.[3] In den Gemeinden wird das an der hohen Fluktuation der Gemeindemitglieder deutlich, die auch die Bindung an die Kirchengemeinde reduziert.

Mit der Flexibilisierung geht auch eine andere Lebensorientierung einher. Unter den Bedingungen raschen sozialen Wandels und von Unsicherheit steht die Realisierung persönlicher Zielsetzungen in der Zukunft unter hohen Risiken. Außerdem sind die Folgeprobleme von Entscheidungen tendenziell unabsehbar. In solchen Situationen erscheinen flexible Handlungsstrategien aussichtsreicher als langfristige Festlegungen. Daraus ergibt sich auch eine andere Perspektive, unter der der Einzelne Glauben wahrnimmt.

In einer Gemeinde wurde dieser Zusammenhang während eines ökumenischen Wochenendseminars über die Rechtfertigungslehre exemplarisch bewusst. In diesem Seminar kam man zu dem Ergebnis, dass sich die Fragestellung Luthers heute umgekehrt habe. Luther habe gefragt: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Heute dagegen werde gefragt: »Gibt es überhaupt einen Gott und wenn ja, warum lässt er bestimmte Dinge zu?« Es werde also nicht mehr

gefragt: »Wie werde ich Gott gerecht?«, sondern: »Wie wird Gott mir gerecht?« Darin spiegelt sich die Tendenz zu einer stärkeren Individualisierung auch der religiösen Erfahrung wider.[4]

Diese Perspektivenumkehr gilt auch und gerade für das Verhältnis zu Organisationen und damit auch für Veränderungen im Verhältnis zur Kirche. Im Vordergrund steht nicht mehr die Frage: Was erwartet die Organisation von mir, wie ordne ich mich in die Organisation ein? Sondern: Was leistet die Organisation für mich und mein Erleben? Welche Möglichkeiten habe ich in dieser Organisation?

*»Wie wird Gott mir gerecht?«*

Der Einzelne richtet sich nicht mehr in einer ihm als vorgegeben erscheinenden Welt ein, sondern konstruiert die Welt um sich selbst als Mittelpunkt. Er wählt das, was er an der Organisation als nützlich oder schön findet, aus und wählt das, was ihn stört, soweit wie möglich ab oder blendet es aus. So kann er sich auch über Verbote ohne schlechtes Gewissen hinwegsetzen.

Die Verringerung des Zeithorizonts, für den man sicher planen kann, beeinflusst auch die Bindungsbereitschaft. Lebenslange Verpflichtungen einzugehen, erscheint immer schwieriger. Daher haben Gruppen und Verbände mit einem solchen Anspruch auch immense Nachwuchsprobleme. Dagegen berichten alle Pfarrer, für überschaubare Projekte keine Probleme zur Aktivierung von Ehrenamtlichen zu haben.

Von dieser Verkürzung des Zeithorizonts sind auch die Vorstellungen über Leistung und Gegenleistung betroffen. Je kurzfristiger der Zeithorizont wird, desto wahrscheinlicher wird es, dass auch soziale Beziehungen nach dem Prinzip des Tausches beurteilt werden, dass Leistung und Gegenleistung kurzfristig aufgewogen werden. So verändert sich das Verhältnis zwischen Organisation und Mitglied zunehmend in Richtung eines Verhältnisses von Anbieter und Kunde. Als Kunde erwarten die Mitglieder für ihr Engagement fachlich qualifizierte Gegenleistungen. Damit müssen sich die Kirchengemeinden auf den Markt begeben, auf dem sie um Zeit, Kraft, Aufmerksamkeit und Engagement mit anderen Anbietern in Konkurrenz treten.

## Kirchengemeinden und Zukunft

● Betrachtet man die gegenwärtige Diskussionslage um die Zukunft des christlichen Glaubens, so fällt auf, dass den Gemeinden – insbesondere in ihrer Ausprägung als Territorialgemeinden – in der Regel wenig Zukunftsfähigkeit attestiert wird.

In unserer Untersuchung zeigte sich dagegen, wie stark die Kirchengemeinden ein Spiegelbild ihrer sozialräumlichen Umwelt, deren Probleme und deren Auseinandersetzungen mit herausfordernden gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Nahbereich darstellen. Wo ein dichtes Netz von Vereinen und enge Kommunikationsbezüge zwischen den Akteuren der unterschiedlichen Daseinsbereiche existieren, können Kirchengemeinden nach wie vor – so etwa in der Kleinstadt – einen gewichtigen Part im lokalen Handlungsgefüge einnehmen und nach innen und außen innovative und beispielhafte Perspektiven und Problemlösungen ins Spiel bringen.

Es wurde deutlich, dass Kirchengemeinden zu den Kristallisationspunkten gehören, die für die Aufrechterhaltung eines lokalen Selbstbewusstseins in Verarmungsgebieten eine wachsende Bedeutungszuschreibung erhalten und sie in den Großstädten zu jenen Arenen zu rechnen

sind, in denen die Interessengegensätze und Konflikte um den Lebensraum City ausgetragen werden.

Das Gesamtbild lässt den Schluss zu, dass die Gemeinden stärker in die positiven wie die belastenden Entwicklungen ihres Nahraums eingebunden sind, sich stärker nicht nur passiv, son-

*»aktiv und innovativ«*

dern auch aktiv und innovativ mit den Veränderungen in ihrer Umwelt auseinandersetzen, als dies die gegenwärtige Diskussion über absterbende und milieuverengte Kirchengemeinden erwarten lässt. Abhängig vom Potenzial an Personen, das ihren Nahraum prägt bzw. in ihrem Nahraum verbleibt, gelingt es den Gemeinden, Ressourcen einer aktiven Auseinandersetzung mit einer veränderten Umwelt zu erschließen.

Es kann bezweifelt werden, ob eine aus vernetzten Gruppen sich konstituierende Kirche eine vergleichbare Integration und Verschränkung mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen im unmittelbaren Handlungs-, Erlebens- und Erleidensraum der Menschen vor Ort aufweisen würde. Insofern bleiben Territorialgemeinden der unverzichtbare Ort einer alltagsbezogenen Glaubens- wie Sozialpastoral.

## Zukunft der Ökumene

● In den letzten 15 Jahren ist in den Gemeinden eine neue Generation nachgewachsen. Diese erlebte die Errungenschaften der vorigen Generation in Sachen Ökumene nicht mehr als etwas Besonderes. Sie hat ihre Schulzeiten zum größten Teil in Gemeinschaftsschulen verbracht und erlebte schon in ihrer Kindheit vielfältige ökumenische Aktivitäten. Sie sind für sie schon zur Normalität geworden.

Dazu haben auch die ökumenischen Entwicklungen selbst stark beigetragen. Die Mischehengesetzgebung ist durch die damaligen Gesetzesänderungen entschärft. Zieht man in Betracht, welcher innerfamiliale und gemeindliche Konfliktstoff über Generationen hinweg in der konfessionsverschiedenen Ehe lag, wird das Ausmaß der Veränderungen erst deutlich. In beiden Konfessionen übersteigt inzwischen der Anteil der Eheschließungen, in denen nur ein Partner evangelisch bzw. katholisch ist, die Zahl der Eheschließungen mit gleichkonfessionellen Partnern deutlich.[5]

Ökumene als spezielles Anliegen scheint sich zu einem Generationenthema der heute über 50-Jährigen zu entwickeln. Für ökumenische Interessen, Motive und Aktivitäten fehlen der jüngeren Generation offensichtlich die generativen Themen und Herausforderungen, die sich mit Aussicht auf Erfolg verfolgen ließen.[6]

## Kirchengemeinde und Diakonie

● In allen untersuchten Gemeinden spielen vielfältige Aktivitäten im sozial-caritativen Bereich eine erhebliche Rolle. Mit der Entstehung neuer Gemeindeinitiativen im Bereich von Dritte-Welt-Gruppen oder des Ost(Mittel)Europa-Engagements, sozial-caritativer Aktivitäten der Sozialverbände vor Ort und der Arbeit von Gemeindegremien und -ausschüssen versuchen die Gemeinden durch ihr Handeln zu Problemlösungen beizutragen.

Wie sich am Beispiel der Arbeit mit jungen Familien, Kindern und Jugendlichen, aber auch im Bereich der Altenarbeit und neuer Formen der Sterbebegleitung zeigte, reagieren die Gemeinden mit diesen Aktivitäten auf die spezifischen Herausforderungen in ihrer unmittelbaren

Umwelt und widersetzen sich so den Tendenzen ihrer sozialen Isolierung.

Dennoch haben die Gemeinden in den letzten Jahren wichtige Handlungsfelder ihres herkömmlichen sozial-caritativen Engagements weitgehend verloren. Besonders drastisch ist dies in unserer Untersuchung am Beispiel der Transformation der traditionellen gemeindlichen Aktivitäten im Bereich der ambulanten Alten- und Krankenpflege deutlich geworden. Mit der Über-

*»wechselseitig aus den Augen verloren«*

führung der Gemeindeschwestern in Sozialstationen ist den Kirchengemeinden ein wichtiges Aufgaben- und Identifikationsfeld weggebrochen. Dieser noch im Gang befindliche Prozess hat dazu geführt, dass die Sozialstationen in der Trägerschaft von Diakonie und Caritas und die Gemeinden sich wechselseitig aus den Augen verloren haben. Dieser Sachverhalt wurde in allen untersuchten Gemeinden beklagt.

Dabei wäre denkbar, dass Sozialstationen ihren Bezug zur Gemeinde und zu einem gemeindlichen Netz von Ehrenamtlichen gerade als ein besonderes Potenzial in der Konkurrenz zu privatwirtschaftlichen Anbietern entdecken und entwickeln. Sonst droht ein Handlungsfeld »entkirchlicht« zu werden, dem für ein glaubwürdiges Zeugnis christlichen Handelns heute eine spezifische Bedeutungssteigerung zuzusprechen ist. Nirgendwo sind die Tendenzen zur Gewöhnung an offensichtlich inhumane und der Würde der menschlichen Person widersprechende Strukturen und Praktiken stärker als auf dem Feld der Pflege und Sorge für die wachsende Zahl der Hochbetagten und schwerst Pflegebedürftigen.

Die augenblickliche Konzentration auf die Hospizarbeit im gemeindlichen Bereich hat möglicherweise – neben anderen Faktoren – auch zum Hintergrund, dass es sich um ein Feld handelt, das weitgehend außerhalb des wohlfahrtsstaatlich geregelten und finanzierten Aufgaben-

*»Konzentration auf die Hospizarbeit«*

bereichs der Wohlfahrtsverbände liegt. Dies würde darauf hinweisen, dass nach wie vor die kirchlich-pastorale bzw. gemeindliche »Erststruktur« und die kirchlich-verbandliche »Zweitstruktur« keine angemessene Beziehung zueinander gefunden haben.[7]

Auf deutlich engere Bezüge verweisen unsere Ergebnisse im Bereich der Kindergärten. Angefangen beim hauptamtlichen Personal und sich fortsetzend bei den Aktiven in den Gemeinden hat der gemeindliche Kindergarten einen eher steigenden Stellenwert im Bewusstsein der Verantwortlichen in den Gemeinden. Gemeindenahe Kindergärten stehen im Zentrum des Bemühens vieler Gemeinden, ein Feld kirchlich-religiöser Prägung für die Heranwachsenden zu schaffen, das schon mit Krabbelgruppen beginnt und mit Angeboten der Jugendarbeit endet.

## Großgemeinden als Gefährdung

● Mit der Gemeindetheologie des II. Vatikanum hat der Beziehungs- und Gemeinschaftsaspekt der gemeindlichen Realität eine deutliche Aufwertung erfahren. Die Kirche versteht sich konstitutiv als Volk Gottes, das sich vor Ort realisiert. Für das Konzil wie für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist ein Verständnis von Gemeinde charakteristisch, das die persönliche Bindung und den Gemeinschaftscharakter bzw. die Ver-

bundenheit als Volk Gottes hervorhebt. Auf die Realität in den Gemeinden ist die Gemeindetheologie des II. Vatikanum nicht ohne Einfluss geblieben.

Nach unseren Ergebnissen sind in den Beschluss- und Beratungsgremien der Kirchengemeinden Vertreter eines Gemeindeverständnisses in der Mehrzahl, das auf personale Bindung und »Ganzheitlichkeit« zentralen Wert legt. Konkret besagt dies, dass der Beziehungsaspekt in

*»Der Pfarrer muss eine Person zum Anfassen sein.«*

den Kirchengemeinden eine hervorragende Rolle spielt, sodass Sachentscheidungen stark von den persönlichen Beziehungen beeinflusst werden. Die Bereitschaft zur aktiven Mitarbeit in der Gemeinde hängt wesentlich von den persönlichen Beziehungen zum Pfarrer und anderen Leitungspersonen ab. »Der Pfarrer muss eine Person zum Anfassen sein«, so oder ähnlich äußerten sich viele der Befragten.

Um dieser Aufgabe nachkommen zu können, muss die Gemeinde eine überschaubare Größe haben. Der Personalmangel in den Gemeinden erschwert den Pfarrern zunehmend die Herstellung und Aufrechterhaltung persönlicher Beziehungen selbst zu den aktiven Gemeindemitgliedern.

So besteht in den Gemeinden auch eine starke Abwehrhaltung gegen Gemeindezusammenlegungen, denn große Gemeinden machen solche Kontakte unmöglich.[8] Eine Veränderung der räumlichen Grenzen beeinträchtigt das gerade von Gemeindeaktiven immer wieder hervorgehobene Heimatgefühl, das die Mitarbeit in der Gemeinde hervorruft und als hoher Wert eingeschätzt wird.

In den katholischen Kirchengemeinden wird der Zwang zur Zusammenlegung von Gemeinden auf den Priestermangel zurückgeführt, der den Auswahlkriterien für den Priesterberuf (Zölibat und männliches Geschlecht) zugeschrieben wird. Um die Struktur der Kirchengemeinden beibehalten zu können, fordern sie Änderungen in den Zugangskriterien zum Priesterberuf.

In den evangelischen Kirchengemeinden wird der Zwang zur Gemeindezusammenlegung dagegen überwiegend auf den Rückgang der Finanzmittel der evangelischen Kirchen zurückgeführt. Die Widerstände gegen Gemeindezusammenlegungen sind aber nicht geringer als in den katholischen Gemeinden.

Gleichgültig wie verursacht, wird die Zusammenlegung benachbarter Gemeinden innerhalb dieser Gemeinden als Bedrohung ihres Bestandes interpretiert. Das Hauptinteresse verlagert sich daher auf die Bestandserhaltung. Auch dadurch tritt das ökumenische Anliegen in den Hintergrund. Gleichzeitig ist die Tendenz beobachtbar, dass sich die Gemeindebindung von der Kirchenbindung löst und verselbständigt. In mehreren Fällen wurde der Gemeindemitgliedschaft hohe Relevanz zugeschrieben, während man sich von der Kirche distanzierte.

## Ehrenamtliches Engagement

● Typisch für die in Kirchengemeinden Engagierten ist, dass sie schon vor ihrem Engagement eine Bindung zur Gemeinde hatten. Die relativ regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst und/oder die Mitgliedschaft in gemeindlichen Gruppen ging dem Engagement in der Regel voraus. Die Gewinnung neuer Ehrenamtlicher ist dabei in den letzten Jahren offensichtlich schwieriger geworden. Für die Hauptamtlichen hat sich der Aufwand für die Neuanwerbung von Ehrenamtlichen und die Pflege der Beziehungen zu ih-

nen deutlich erhöht. Eine zunehmende Zahl von Ehrenamtlichen waren von vornherein nur bereit, sich für ein bestimmtes Projekt oder für einen bestimmten Zeitraum zu engagieren.

Einen hohen Stellenwert räumten die ehrenamtlich Engagierten dem Bewusstsein ein, in eine Glaubensgemeinschaft integriert zu sein. Dabei schälten sich zwei unterschiedliche De-

*»in eine Glaubensgemeinschaft integriert«*

finitionen von Gemeinde als Gemeinschaft heraus, die Folgen für das Engagement haben: Gemeinde als Heimat und Gemeinde als Wahlverwandtschaft.

Hinsichtlich der zu erwartenden künftigen Entwicklung des ehrenamtlichen Engagements in Kirchengemeinden lassen sich unsere Ergebnisse in folgenden Thesen zusammenfassen:

- In Zukunft wird die Zahl derer, die es als eine Selbstverständlichkeit betrachten, sich in der Gemeinde zu engagieren, weiter abnehmen.
- Wenn auch der Selbstbezug für die gemeindlich Aktiven eine stärkere Bedeutung erhält, bleibt die Tatsache: Alle wollen direkt von einem bereits aktiven Gemeindemitglied angesprochen werden. Die Bereitschaft, zur Gewinnung neuer Ehrenamtlicher Menschen aktiv anzusprechen, wird damit zu einem entscheidenden Faktor für die Zukunft des gemeindlichen Ehrenamts.
- Die »Heimatorientierten« in den Gemeinden orientieren sich sehr stark an der Person des Pfarrers und an dem, was der einmal eingespielten Stabilität der Gemeinde und ihrer Gruppen entspricht bzw. dient. Der Dienst an und in der Gemeinde genießt Vorrang gegenüber der Realisierung eigener Handlungsentwürfe. Die in der Gemeinde Gleichgesinnte für ihr eigenes Engagement suchen, orientieren sich eher an Themen und Zielen und erwarten die Lockerung traditioneller Handlungsbeschränkungen.
- Beide Perspektiven sind in der Lage, sich zu ergänzen: Die einen können dazu beitragen, dass neue sinnstiftende Handlungsfelder erschlossen werden, die anderen, dass gefährdete alte Handlungsfelder erhalten bleiben. Den Verantwortlichen in den Gemeinden käme in diesem Zusammenhang die Aufgabe zu, eine produktive Vermittlung herzustellen.

## Zwei Entwicklungstendenzen

- Insgesamt zeichnen sich in den Kirchengemeinden zwei grundverschiedene Entwicklungstendenzen ab. Die eine dringt darauf, die Gemeinden als persönlich verbundene Gemeinschaften zu erhalten. Deren Vertreter betonen die Ganzheitlichkeit der Gemeindearbeit und wehren sich gegen die Zusammenlegung von Gemeinden. Die Betonung personaler Beziehungen steht im Mittelpunkt. Die Gemeindetheologie des II. Vatikanum war dadurch geprägt, ebenso die Zielsetzung, von der »versorgten Pfarrei« zur »sorgenden Gemeinde« zu gelangen. In den Gemeindegremien bilden die Vertreter dieser Richtung in der Regel die Mehrheit.

Die zweite Tendenz lässt sich stärker auf das System der Arbeitsteilung ein und arrangiert sich mit dem Umstand, dass das Angebot der Kirchengemeinden zunehmend Marktcharakter gewinnt. Man sieht sich in Konkurrenz zu einer wachsenden Zahl anderer Anbieter, die unter

*»auf dem Markt zu bestehen«*

den Bedingungen knapper Zeitressourcen um Aufmerksamkeit und Teilnahme werben. Dem entsprechen andere Organisationsformen. Die Kirchengemeinde muss sich stärker als Dienst-

leistungsanbieter organisieren, um auf dem Markt zu bestehen.

In welche dieser Richtungen sich die Kirchengemeinden entwickeln, hängt nicht zuletzt von kirchenpolitischen Entscheidungen ab. Zunehmend werden die Gemeinden von den Kirchenleitungen in die Richtung von großräumigen Dienstleistern mit einem notwendig stärker anonymisierten Angebot gelenkt. Personale Bindungen setzten aber voraus, dass die Pfarrer zumindest die aktiven und aktivierbaren Gemeindemitglieder kennen. Für ein solches Kennenlernen sind aber Zeit und eine überschaubare Gemeindegröße erforderlich.

In allen untersuchten Gebieten im Westen der Bundesrepublik waren Diskussionen über die Zusammenlegung von benachbarten Gemeinden im Gange. In allen betroffenen Gemeinden kämpften die Gemeindemitglieder um den Wohnsitz des Pfarrers. Der Pfarrer ist nach wie vor der Knotenpunkt des kirchengemeindlichen Gemeinwesens.

Werden die Gemeinden zu Pfarrverbänden zusammengeschlossen, die von einem Pfarrer betreut werden, dann vervielfältigen sich die Gremiensitzungen. Die Vergrößerung der Seelsorgsbezirke bei gleichzeitiger Vermehrung der Gremienarbeit macht es fast unmöglich, dass der

*»stärker anonym und bürokratisch«*

Pfarrer selbst zu allen aktivierbaren Gemeindemitgliedern persönliche Kontakte unterhält. Diese Transformation von einem personal geprägten Gemeinschaftszusammenhang in eine stärker anonym und bürokratisch geprägte Vergesellschaftung berührt das Selbstverständnis der Gemeinden fundamental. Daher wird das Interesse der aktiven Gemeindemitglieder zunehmend auf innergemeindliche Probleme gelenkt, die damit Priorität vor der Ökumene erhalten.

## Konsequenzen

- Welche strategischen Möglichkeiten, sich den neuen Verhältnissen anzupassen, bleiben den Gemeinden? Fast allgemein wird von der katholischen Kirche erwartet, die Zugangskriterien für den Priesterberuf zu ändern und Frauen und verheiratete Männer zum Priestertum zuzulassen. Daran wird deutlich, dass in den Gemeinden andere Entscheidungsprämissen zugrunde gelegt werden als in den Kirchenleitungen. Nicht die Auswahlkriterien für Priester werden als der Entscheidung entzogen vorausgesetzt, sondern die Ermöglichung solidarischer Kommunikation. Dieses theologisch durch die Communio- und Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanum legitimierte Verständnis von Gemeinde als Kommunikationssystem unter Anwesenden, die sich gegenseitig kennen, erklärt die Anziehungskraft für die Beteiligten. Für die Zukunft der katholischen Gemeinden, für ihre sakramentale wie ihre soziale Mitte bleibt aber die Lösung der Priesterfrage von entscheidender Bedeutung.

Die ökumenische Entwicklung vor Ort – dieser Gesamteindruck drängt sich auf – legt im Augenblick eine Pause ein. Handelt es sich hierbei um eine für die Ökumene eher regressive oder produktive Pause? Anzeichen für einen regressiven Konfessionalismus in den untersuchten Gemeinden sind nicht erkennbar. Größer ist die Gefährdung einzuschätzen, dass auch bei den in den Gemeinden Aktiven die Konturen einer konfessionellen Identität weitgehend verblassen. Der Sinn ökumenischer Beziehungen ist aber daran gebunden, dass Identitäten und Subjekte einander begegnen.

Produktive Wirkungen könnte die Pause in der Ökumene dann entwickeln, wenn sie die Chance böte, die ökumenische Bewegung auf den drei Ebenen von Kirchenleitung, Fachtheo-

logen und gemeindlicher Basis wieder stärker aufeinander zu beziehen. Konkret könnte dies bedeuten, dass die theologische Reflexion sich intensiv mit dem beschäftigt, was Christen vor Ort in Gemeinden erfahren haben, und die Kirchenleitungen in eine Prüfung eintreten, was daran als legitim anerkannt werden kann.[9]

Wo der Versuch unternommen wird, auf administrativem Weg geistliche Erfahrungen ökumenischer Zusammenarbeit über das bisher erprobte Maß hinaus von vornherein zu unterbinden, darf man sich nicht wundern, wenn dem ökumenischen Kreislauf der Motor fehlt und Stillstand eintritt. Die Ökumene lebt von einer inneren Dynamik gemeinsamer Erfahrungen, deren ernsthafter theologischer Reflexion und dem Ringen darum, was von dem Trennenden als »versöhnte Verschiedenheit« wechselseitig von den Kirchenleitungen anerkannt werden kann.

Produktiv könnte sich die Pause in der Ökumene auch dann auswirken, wenn in der Zwischenzeit der gemeinsame Faden von Ökumene und Kirchenreform wieder aufgenommen werden könnte. Das Bewusstsein, von einem inneren Reformstau gewissermaßen gelähmt zu sein,

### »Ökumene als Reformpotenzial«

hat in den Kirchen und Gemeinden eine weite Verbreitung. Obwohl die Probleme und Herausforderungen wie die ins Auge gefassten Lösungswege in den Gemeinden nahe beieinander liegen, fehlt ein wirksamer Impuls, die Ökumene als Reformpotenzial stärker ins Spiel zu bringen.

Wollen die Kirchen in der Gesellschaft wie auch die Gemeinden vor Ort tatsächlich etwas bewegen und verändern, sind sie auf die Ökumene als Netzwerk gemeinsamen Handelns vollends angewiesen. Wenn den Kirchen auf allen Ebenen zum Bewusstsein kommt, dass ein konfessionelles Kirchtumsdenken ihrer inneren Reformfähigkeit wie ihrem Zeugnis in der Gesellschaft diametral im Wege steht, könnte allmählich der Weg für eine neue Phase der Ökumene frei werden.

[1] Vgl. H. Geller/E. Pankoke/K. Gabriel in Zusammenarbeit mit K. Bobbert/A. Jansen/N. Wojtko, Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002.
[2] H. Geller (Hg.), Ökumene in Gemeinden. Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen, Frankfurt a. M. 1985.
[3] Vgl. R. Sennett, Der flexible Mensch, Berlin 1998.
[4] Vgl. K. Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: H. Waldenfels (Hg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg/München 2003, 109-132.
[5] Vgl. dazu M. Pott, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Hermeneutik, Münster 2001.
[6] Vgl. M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998, 310.
[7] Zur Problematik kirchlicher »Erst- und Zweitstruktur« siehe: H. Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994; J.-Ch. Kaiser, Sozialer Protestantismus als kirchliche »Zweitstruktur«: Entstehungskontext und Entwicklungslinien der Inneren Mission, in: K. Gabriel (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände, Berlin 2001, 28-47.
[8] Die Diskussion um die Zusammenlegung von Gemeinden wird breit dokumentiert in: J. Eckart, Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral: eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer, St. Ottilien 1998.
[9] Vgl. B. J. Hilberath, Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme, in: Anzeiger für die Seelsorge 2 (2001) 5-9, hier 7.

Anna Findl-Ludescher

# Auf den Spuren des Kultes der drei Jungfrauen

## *Eine ungewöhnliche Pilgerreise*

**Aubet, Cubet, Guere und Gertraud: Eine Theologin macht sich auf die Suche nach alten Frauenheiligtümern. Sie findet die Bestärkung, Weibliches als Ausdruck des Göttlichen ernst zu nehmen.**

● Vor ungefähr zwei Jahren begann es, dass ich immer wieder etwas hörte über einen sehr alten Kult, hier im Alpenraum, in dessen Zentrum drei Frauen stehen, die »drei Jungfrauen« oder auch die »drei Bethen« genannt. Es hieß, dass es ein alter Göttinnenkult sei, der – mit einigen ursprünglichen Elementen und in vielen verschiedenen katholischen Gewändern – bis heute überlebt habe und auch tatsächlich noch lebendig sei. Ein Buch[1] darüber habe ich entdeckt, einen Artikel gelesen, Bilder habe ich gesehen von diesen Dreien. Jedenfalls, das Interesse war geweckt. Südtirol und Bayern sollten Gebiete sein, in denen Stätten dieses Kultes auffindbar seien.

Mit zwei befreundeten Frauen habe ich darüber gesprochen und wir haben beschlossen, uns auf den Weg zu machen und in Südtirol einige dieser Kultorte zu besuchen.

Ob das denn nun eine Wallfahrt sei, wurde ich von anderen gefragt und ich habe es mich auch selbst gefragt. Was ist es denn, was mich an diesen drei Jungfrauen lockt und fasziniert: Ist es die Neugierde auf Elemente alter, vorchristlicher Religionen, ist es das feministische Interesse, das frauenspezifische Frömmigkeitsformen entdecken will, ist es mein volkskirchliches Interesse, das immer neugierig ist auf lokal begrenzte religiöse Praktiken oder ist es einfach die Lust am Exotischen?

### Ampet, Gewer und Bruen

● Klerant, ein Ort hoch oberhalb von Brixen, war unsere erste Station. In der Dorfkirche findet sich ein Fresko im Altarraum, das die drei heiligen Jungfrauen – hier auch genannt die drei Jungfrauen von Meransen – zeigt. Es ist ein wunderschönes Bild aus dem 15. Jahrhundert. Die drei, die hier Ampet, Gewer und Bruen heißen, sind würdevoll dargestellt, ausgestattet mit verschiedenen Symbolen von Macht.

Die Begegnung mit ihnen ist beeindruckend. Vieles von dem, was ich bereits gelesen habe, beginnt lebendig zu werden. Der Blick dieser drei Frauen, ihre rot-weiß-schwarzen Kleider, die gesamte Ausstattung und Ausstrahlung lässt tatsächlich nicht auf demütige Jungfrauen schließen, sondern viel eher auf Göttinnen.

Im – unverfänglichen – örtlichen Kirchenführer ist auch zu lesen, dass der Dreifrauenkult »letztlich auf die Verehrung der vorchristlichen

›Matres‹, dreier keltischer Muttergottheiten zurück(geht). ... Offiziell wurden die drei Jungfrauen von Meransen von kirchlicher Seite nie anerkannt, sondern dem Gefolge der hl. Ursula (11.000 Jungfrauen!) eingegliedert.«[2]

Einige typische Göttinnenattribute (goldene Kugeln, Kette, Sitzhaltung, etc.) hat die Malerin oder der Maler dieses Bildes gezeigt – wir wissen nicht in welcher Absicht. Denn in der gleichen Kirche findet sich auch die Darstellung des hl. Nikolaus, wie er Diana (Synonym für alle

*»wie sich Volksreligiosität und Lehramt arrangiert haben«*

außerchristlichen weiblichen Gottheiten) austreibt mit den Worten »Diana, du böser Geist, fleuch aus diesem Haus im Namen Jesu.« Vielleicht ist diese »Doppelstrategie« Ausdruck dessen, wie sich Volksreligiosität und Lehramt arrangiert haben. In ein und der selben Kirche, sogar direkt nebeneinander, wird das gleiche offiziell verurteilt, was nebenan – verdeckt, aber eigentlich gar nicht so sehr – dargestellt und verehrt wird.

## Aubet, Cubet und Guere

● Meransen besuchten wir noch am gleichen Tag. Am westlichen Ende des Pustertals, hoch oberhalb der Talsohle, auf einer Höhe von ca. 1400 Meter, liegt auf einem Sonnenplateau das Dorf Meransen. In diesem Dorf gibt es seit »urdenklichen« Zeiten eine Verehrung der heiligen drei Jungfrauen, die hier Aubet, Cubet und Guere heißen. Die Pfarrkirche ist dem hl. Jakobus und den hl. Drei Jungfrauen geweiht.

In der Kirche werden die drei Jungfrauen sowohl im Deckenfresko dargestellt als auch an einem Seitenaltar mit einer Statuengruppe. Daneben findet sich ein Kasten mit Votivgaben. Einmal im Jahr, beim Jungfrauenfest am Sonntag nach dem 16. September, werden die drei Statuen in einer Prozession durch den Ort getragen. Außerhalb des Ortes, im Wald Richtung Mühl-

*»Anstrich von Götzenkult«*

bach, befindet sich die »Jungfrauenrast«, ein alter Baum- und Quellenkultort. Immer schon pilgerten die Menschen aus der Umgebung zur »Linde«, wie sie diesen Ort bis heute nennen. Immer wieder wurde dies auch von offizieller Kirchenseite verboten, da es den Anstrich von Götzenkult habe. Die Verehrung ist geblieben – bis heute.

In diesem Ort gibt es von pfarrlicher Seite her ein offensichtliches Interesse, diese Tradition für moderne Menschen zu erschließen. Es wurde eine Art Wallfahrtsweg gestaltet, der »Lindenweg«. Von Meransen aus finden sich am Weg entlang verschiedene Stationen, bis man die Jungfrauenrast bzw. die Linde als Pilgerziel erreicht. Die Stationen wurden so gestaltet, dass jeweils eine Dreiergruppe heiliger Frauen dargestellt ist: heilige Mütter, Herrscherinnen, Ordensfrauen, Kinder, Märtyrinnen und Frauen um Jesus. Durch diese Gestaltung werden die drei Jungfrauen Aubet, Cubet und Guere – das Ziel des Wallfahrtsweges – den offiziellen kirchlichen Heiligen beigesellt. Sie verlieren an Eigenheit.

Der Kirchenführer spricht noch davon, dass es »durchaus möglich ist, dass die Verehrung der weiblichen Dreiergruppe, aus der in christlicher Zeit dann die heiligen Jungfrauen Aubet, Cubet und Guere geworden sind, in die vorchristliche Zeit zurückreicht. Wissenschaftler meinen, die Drei Jungfrauen von Meransen seien die Verkörperung einer keltischen Mütterdreiheit, die im Rheinland verehrt wurde«[3]. Durch diese Einordnung der drei in die Reihe der »eindeutig«

christlichen Heiligen verliert sich der Zauber des Besonderen, die Ahnungen, dass sich bei dieser weiblichen Dreiergruppe zeigt, wie sich religiöse Gefühle – durch verschiedene Religionen hindurch – Ausdruck gesucht und gegeben haben, werden weniger.

Vielleicht ist es aber auch die missglückte Holzüberdachung des Platzes bei der Linde, jedenfalls stellen sich an diesem Abend, nach dem Gehen des Wallfahrtsweges, manche Fragen

*»lebendige, gut inkulturierte Verehrung«*

neu: Habe ich das gesucht, eine heute noch lebendige, gut inkulturierte Verehrung der drei Jungfrauen? Bin ich enttäuscht, weil andere schon entdeckt und neugestaltet haben, was ich vielleicht gerne selber gemacht hätte?

## Gertraud

● Am nächsten Tag wollten wir nach Dreikirchen gehen. Dreikirchen ist ein kleiner Weiler, bestehend aus drei kleinen, eng zusammengebauten Kirchen und einigen wenigen Häusern, hauptsächlich Gasthäusern. Der Ort ist nur zu Fuß erreichbar und liegt wunderschön am Hang des Eisacktales, oberhalb von Villanders und Barbian. Es gibt hier keine direkten Zeichen der Verehrung der Drei Jungfrauen, nur das Wissen, dass diese drei Kirchen anstelle eines vorchristlichen Dreifrauenheiligtums erstellt wurden.

Ich hatte keine besonderen Erwartungen an den Besuch geknüpft, beschäftigt war ich noch mit den Fragen des gestrigen Tages. Dieser Tag war regnerisch und recht kalt. Im benachbarten Gasthaus bekamen wir die Schlüssel für die drei Kirchen. Nachhaltig beeindruckend war das Betreten der ersten Kirche, der Kirche St. Gertraud. Es ist eine schöne kleine Kirche mit Fresken im Altarraum und mit angenehmer Atmosphäre.

Was dabei so beeindruckend war: In der Mitte des Altarraumes, auf dem einfachen Steinaltar stand die Statue der heiligen Gertraud. Eine einfache schöne Holzskulptur aus der Zeit um 1400. Bei näherem Hinschauen wurden mir einige Details dieser Gestalt sehr wichtig, aber das war es nicht, was mich gleich schon am Anfang, beim Betreten dieser Kirche, so eigentümlich berührte. Es war dieses ganz ungewöhnliche Bild, dass eine Frau mitten auf dem Altar steht.

Lange waren wir in dieser Kirche drinnen, jede von uns dreien war auf ihre eigene Art berührt von diesem Kirchenraum, von dieser

*»eine Frau mitten auf dem Altar«*

Frauenfigur auf dem Altar, im Zentrum der Kirche. Weibliches repräsentiert das Göttliche, das Heilige. Es ist ein Empfinden, das schwer zu beschreiben ist.

Natürlich weiß ich, dass genauso das Weibliche Gott repräsentieren kann wie das Männliche, dass überhaupt das Wesen Gottes sich nicht in den Kategorien von Geschlechtern aussagen lässt. De facto geschieht es aber doch in unseren irdischen Kategorien und da ist die Geschlechtlichkeit sehr wichtig.

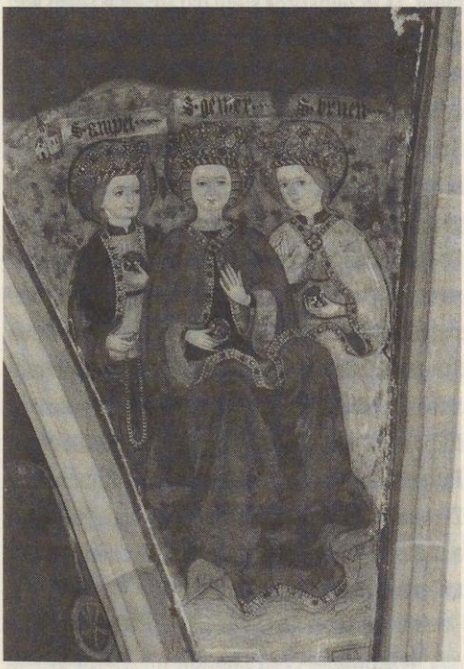
Weibliches ist Ausdruck des Göttlichen. Immer wieder sehe ich seither das Bild dieser Heiligenstatue vor mir. Eine schlichte, schöne, stolze Frauengestalt. In der einen Hand hält sie eine leere Schale, in der anderen Hand einen langen Stab, einen Spinnrocken. Die Offenheit, die durch die Schale zum Ausdruck kommt, und die Klarheit bzw. Entschiedenheit, symbolisiert durch den Spinnrocken, sind zwei Aspekte von Weiblichkeit, die unbedingt zusammengehören – gerade im Raum der Kirche.

## Resonanz?

● Obwohl die Reise nun schon einige Zeit zurückliegt, fällt es mir noch schwer, die Erkenntnis, die Essenz dieser Erfahrung prägnant zu formulieren. Das Bild von der hl. Gertraud bringt immer noch viel in Bewegung. Ein Eindruck verfestigt sich: Meine Neugierde auf die drei Jungfrauen und die Fragen, die ich mir gestellt habe, haben unerwartet »Antwort« gefunden in der Gertraudskirche. – Warum schreibe ich diesen Artikel, wenn ich den Erkenntnisgewinn nicht deutlich formulieren kann? Meine Erfahrung und meine Überzeugung ist es, dass Glaube und Glaubenserfahrung mit Hilfe von schön verschnürten, fertigen Paketen, die weitergegeben werden, nur selten ermöglicht wird. Oft kann etwas Unfertiges, das auf Resonanz stößt und zum weiteren Nachdenken und Arbeiten anregt, aber ein Funke sein, der etwas entfacht.

In diesem Sinne freue ich mich, wenn Leser und Leserinnen einen Anknüpfungspunkt für eigenes Nachdenken finden.

[1] E. Kutter, Der Kult der drei Jungfrauen. Eine Kraftquelle weiblicher Spiritualität neu entdeckt, München 1997.
[2] A. Rainer/S. Demetz, Die Kirchen der Pfarre St. Andrä. Sakrale Kunst, Lana 2000, 37f.
[3] K. Gruber, Die Pfarrkirche von Meransen. Mit Studie von Rudolf Marini, Lana 1997, 9.



Die Drei Jungfrauen,
Fresko in der Kirche St. Nikolaus in Klerant (Südtirol).
Foto: Anni Findl-Ludescher.

Martin Lätzel

# Die missionarische Gemeinde auf Zeit

## *Ein Plädoyer für die Tourismuspastoral*

**Touristen können in Urlaubsgemeinden zu Gästen werden, die zu Offenheit herausfordern. Manche können im Urlaub unbeschwerter Kontakt zur Kirche suchen als daheim. Chancen und Grenzen der Pastoral für mobile Zeitgenossen.**

● Kirchen werden im Urlaub als Sehenswürdigkeiten besucht. Tourismus- bzw. Urlauberpastoral hat sich zur Aufgabe gemacht, mit Menschen, die in ihrer Freizeit unterwegs sind, so in Kontakt zu kommen, dass sich ihnen die Kirche nicht (nur) als kulturelles Objekt, sondern als lebendiger Glaubensvorschlag zeigen kann. In den folgenden Überlegungen soll der Frage nachgegangen werden, welche Chancen, Möglichkeiten und Grenzen mit dieser Form der Pastoral verbunden sind. Werfen wir zunächst einen Blick auf einen ganz normalen Ferientag im Sommer. Im Fokus unseres Blickes steht Schleswig-Holstein.[1]

### Schlaglichter der Tourismusseelsorge

● Wir beginnen an einem Nachmittag in St. Peter-Ording an der Nordseeküste, dem Ferienort mit den meisten Besucherzahlen im Land. Zwei Millionen Gäste tummeln sich jedes Jahr in der kommunalen Gemeinde. Auch heute nutzen viele Urlauberinnen und Urlauber das schöne Wetter und den kühlen Wind aus. Wir sind am Südstrand. Die Strandkörbe sind vermietet, dazwischen spielen Kinder und liegen ihre Eltern.

An einem der Strandkörbe entsteht Bewegung. »Kirchenkorb« steht daran: eine Form von Kirche an ungewohntem Ort. Ein kleiner Briefkasten fordert auf, Anfragen einzuwerfen, und ein Zettel verweist auf den »Promitalk« am Strand: jeden Freitag um 15.00 Uhr. Ein katholischer Seelsorger und eine evangelische Seelsorgerin bauen eine Lautsprecheranlage auf. Der Gast ist auch schon da, man beginnt mit dem Interview. Der Zuschauer sind wenige, doch wer sich abseits stellt, bemerkt, wie viele sich in ihren Strandkörben vorbeugen, um das Gespräch mitzubekommen. Der Strandkorb bietet Schutz und Individualität, gleichzeitig die Möglichkeit, in Ruhe zuzuhören. Die Seelsorger nutzen ihre Zeit, um – im Anschluss an das Interview – noch auf das weitere Programm der Kirchen am Ort aufmerksam zu machen.

– Schnitt –

Zur gleichen Zeit werfen wir einen Blick in die katholische St. Christophorus-Kirche in Wes-

terland auf Sylt. Unablässig rollen auf dem Bahnhof die (Auto)Züge vom Festland an. Für den Tag sind Sonnenschein und angenehme Temperaturen prognostiziert. Die Fußgängerzone der Inselhauptstadt füllt sich, ebenso Kurpromenade und Strand. Wer in Westerland abseits des Trubels der Einkaufszone in Richtung Strand geht, kommt an der katholischen Kirche vorbei. Die ungewohnte Architektur verführt dazu, den Bau zu betreten.[2]

Wir treffen eine junge Familie mit zwei Kindern an. Es sieht so aus, als wären sie auf dem Weg zum Strand. Nun werfen sie zunächst einen Blick in die Kirche, nehmen in den Bänken Platz und verweilen. Aus dem Lautsprecher klingt leise ein gregorianischer Choral. Bevor sie die Kirche verlassen, zünden die Kinder noch eine Kerze vor dem Marienbild an.

– Schnitt –

Am Abend stellen wir uns in Weißenhäuser Strand an der Ostseeküste ein. Das katholische Bildungswerk lädt zu einem Vortrag ein. Um 20.00 Uhr ist im Vortragsraum noch niemand angekommen, nach und nach kommen einige Urlauberinnen und Urlauber zu einer kleinen Runde zusammen. Die Besucher sind engagierte Katholiken, die hier ihren Urlaub verbringen. Da ergeben sich lebendige Gespräche über die Gemeinden zu Hause, man spricht über die Gottesdienste vor Ort und über die eigenen Wünsche und Ideen für den Urlaub. Der angekündigte Vortrag rückt in den Hintergrund.

Soweit drei Schlaglichter aus der Praxis der Urlauberseelsorge in Schleswig-Holstein, sie zeigen Touristen im Kontakt mit Ausschnitten aus den vielfältigen Angeboten der Kirchen an den Urlaubsorten – offene Kirchentüren, Erlebnisangebote am Strand und Bildungsveranstaltungen. Welche Beweggründe führen dazu, diese spezifischen Angebote in der Tourismusseelsorge zu gestalten?

## Vier Gründe für die Tourismusseelsorge

● Sicherlich mag argumentiert werden, dass es auch im Urlaub prinzipiell die Möglichkeit gibt, an kirchengemeindlichen Angeboten vor Ort zu partizipieren. Schließlich wird die Zugehörigkeit zur Heimatgemeinde für ein paar Tage mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde am Urlaubsort vertauscht. Es gibt aber gewichtige Gründe, die für eine spezifische Tourismuspastoral sprechen.

Dabei kann es nicht darum gehen, weitere »Urlaubshighlights« in Konkurrenz zu den kommerziellen Veranstaltern anbieten zu wollen. Es geht vielmehr darum, Urlauberinnen und Urlauber als »Zielgruppe« – wenn nicht gar als »Gemeindegruppe« einer »Gemeinde auf Zeit«[3] – bewusst in den Blick zunehmen.

Die Begrifflichkeit impliziert den hohen Anspruch, dem sich die Urlauberpastoral stellt. Es bedarf eines hohen Aufwandes, in kurzer Zeit mit Menschen intensiven Kontakt zu pflegen. Wir haben es an den Urlaubsorten nicht mit einer homogenen Gruppe zu tun. Da sind vielfältige Biographien, die sich versammeln, erst Recht in Bezug auf religiöse Einstellungen und Glau-

*»in kurzer Zeit intensiven Kontakt pflegen«*

benserfahrungen (bzw. Glaubens- oder Kirchendistanziertheiten). Diese Gruppe als Ganzes in den Blick zu nehmen, erschwert die Arbeit in der Tourismusseelsorge, fordert andererseits heraus, ein möglichst breites Spektrum von Men-

schen ansprechen zu können – und dies oftmals mit weitaus geringeren »Hürden«, als es in der »normalen« Pfarrgemeinde üblich ist.

Die Seelsorge an Urlauberinnen und Urlaubern steht zudem unter dem Paradigma einer »missionarischen Pastoral«. Gefragt sind von den Seelsorgerinnen und Seelsorgern deswegen kommunikative Kompetenzen sowie das nötige Einfühlungsvermögen in die mobile Spiritualität der Menschen von heute. Ausgehend von dieser Analyse sollen nun Gründe und Grundlagen für die Schwerpunktsetzung in der Urlauberpastoral beschrieben werden.

## Urlauberpastoral als Ausdruck der Catholica

● Menschen, die sich in ihrer Kirchengemeinde engagieren und dort regelmäßig die Gottesdienste besuchen, wollen gerade im Urlaub nicht auf ihren »Sonntag« verzichten. Sie suchen gezielt nach Gottesdienstorten an ihrem Urlaubsort bzw. – in Diasporagegenden – in der Nähe. Ähnliches gilt für theologisch inspirierte Bildungsangebote. So wird die Urlauberseelsorge zum Ausdruck einer lebendigen Catholica. Hier kann die Erfahrung deutlich werden, was es heißt, einem »global player« anzugehören.

Die Menschen, die sich zu einem Vortragsabend in Weißenhäuser Strand versammeln, lernen wiederum andere Katholiken aus anderen Teilen Deutschlands kennen. Man tauscht sich aus, erzählt und lernt von einander, wird jedoch von der gleichen Glaubens- und Kirchenbasis getragen.

In der Liturgie (selbst wenn man im Ausland nicht alles versteht) können die vertrauten Strukturen der Heimatgemeinde wieder entdeckt werden. Katholische Gemeinden in unseren Breiten können einen Raum der vertrauten Geborgenheit in einer fremden Umwelt bieten. Das kann auch für die Kirchbauten gelten, denen unter der Woche ein kurzer Besuch abgestattet wird, wie das Beispiel aus Sylt zeigt. Die »fremde« Kirche der »eigenen« Konfession erweckt Interesse. Sie bietet in ihrer Fremdheit (andere Architektur, andere Kunst, andere Einrichtung) Anregung und in ihrer Bekanntheit (z.B. durch eine Anbetungskapelle o.ä.) Vertrauen.

## Geschützter fremder (Kirchen-)Raum

● Wer den Kontakt zur eigenen Kirchengemeinde verloren hat, wird sich eher an einem fremden Ort in einen Gottesdienst oder eine religiöse Veranstaltung »trauen«. Hier schützt die Anonymität. Hier besteht die Möglichkeit, dem in der eigenen Biographie Verschütteten nachzugehen oder einfach auch nur die Neugier zu befriedigen, Fragen zu stellen, zuzuhören.

Die geheimen Zuhörerinnen und Zuhörer am Strand von St. Peter-Ording werden sich oftmals nicht zu erkennen geben und sie müssen dies auch nicht tun. Die Verantwortung, mit dem

*»Bedürfnis nach Anonymität«*

Gehörten umzugehen, liegt bei jedem Einzelnen. Das ist hier im Urlaub einfacher als zu Hause, wo man bekannt und in kulturelle und familiäre Strukturen eingebunden ist.

Die Seelsorgerinnen und Seelsorger am Strandkorb wissen um diese Ambivalenz. Sie tragen mit ihrer Aktion dem Bedürfnis nach Anonymität Rechnung. Andererseits bieten sie die Möglichkeit, eine »andere« Form von Kirche zu erfahren, jenseits der oft vorhandenen Klischees.

### Auf sich selber zurückgeworfen

● Der Urlaub bietet die Möglichkeit zur Ruhe zu kommen, den Lärm und die Hektik des Alltags hinter sich zu lassen. Der äußere Rahmen des Lebens fehlt ebenso wie die sozialen Zeitstrukturen. Die fehlende »Ordnung« wirft den Menschen auf sich selber zurück, zwingt, zur Ruhe zu kommen. Diese Ruhe kann dazu führen, dass Erfahrungen aufbrechen, gute und schlechte. Oft wird der Urlaub zur Zeit der Konfrontation mit der Vergangenheit oder aber dem Ausblick in die Zukunft. Dies kann zu Ängsten führen, die entweder längst überwunden schienen oder aber mit einer unsicheren Zukunft zusammenhängen.

Hier wird nun wichtig sein, Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner zu finden, die präsent sind. Entsprechende Angebote (Gesprächszeiten, Beichtzeiten) sind dafür in der Urlauberseelsorge der richtige Ort. Mit solchen Angeboten wir die Urlauberpastoral zu einem produktiven Ort der Selbsterfahrung.

### Gottesbegegnung ohne Sozialkontrolle

● Viele Menschen scheuen den kirchlichen Erstkontakt. Sie suchen die Möglichkeit der punktuellen Kirchenbegegnung, ohne gleich langfristige Verpflichtungen eingehen zu müssen. In der Fremdheit des Urlaubs, als Fremde unter Fremden in der Fremde, besteht mehr als in der Heimat die Möglichkeit, Nähe und Distanz selbst zu bestimmen. Dies mag für die Besucherinnen und Besucher am Strand von St. Peter-Ording ebenso gelten wie für diejenigen, die aus Neugier und/oder Interesse eine offene Kirche betreten, schauen, staunen und eventuell beten wollen.

## Worauf zu achten ist

● Ebenso wie sich vielfältige Chancen auftun, sind auch diverse Grenzen in der Urlauberpastoral zu beachten. Diese Grenzen liegen schon darin, dass Menschen eben nur eine bestimmte Zeit am Urlaubsort verbringen und bald wieder abreisen.

Urlauberseelsorge ist präsent: In der Hektik und Betriebsamkeit der meisten Urlaubsorte fehlt oft die Ruhe der Gastgeberinnen und Gastgeber. Die Zimmer und Häuser müssen hergerichtet, die Urlauberinnen und Urlauber adäquat versorgt werden. Für die wirkliche Zuwendung zum Gast bleibt da wenig Zeit. Hier ist in der Tourismusseelsorge darauf zu achten, sich an der biblischen Maria zu orientieren, die sich weniger Sorgen um die Organisation macht, als vielmehr »ganz Ohr« für den anderen, hier für den Herrn, ist (Lk 10, 42). Urlauberseelsorgerinnen und -seelsorger haben die Möglichkeit, sich das »Nichtstun« herauszunehmen und ebenfalls ganz Ohr zu sein, für die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (GS 1) der Menschen im Urlaub.

Tourismusseelsorge ist ein Apostolat der offenen Türen. Es gibt nichts Schlimmeres, als im Urlaub vor verschlossenen Kirchen zu stehen. Die offene Tür signalisiert dem Gast zum einen, dass er willkommen ist. Zum anderen bietet sie die Möglichkeit, jederzeit wieder gehen zu kön-

*»Freundschaft und Freiheit«*

nen. Die offene Tür (und im übertragenen Sinn die Angebote der Tourismusseelsorge) sind Ausdruck der Gastfreiheit. »[E]s geht darum, dem Gast eine Freundschaft anzubieten, ohne ihn zu binden, und eine Freiheit, ohne ihn allein zu lassen.« (Henry J.M. Nouwen)[4]

Wer mit großen Erwartungen an die Arbeit geht, wird enttäuscht werden. Es kann vorkommen, dass sich viele Besucherinnen und Besucher zu einem Vortrag oder einem Konzert in der Kirche versammeln. Es kann aber auch genau das Gegenteil eintreten. Die jeweilige Rezeption von Angeboten muss nicht an der Durchführung oder am Thema liegen. Gleichzeitig kann eine Veranstaltung der Kurverwaltung »ziehen« oder aber das Wetter ist so gut, dass sich viele Touristen lieber an den Strand oder auf eine Wandertour begeben.

Hier hilft nur das Vertrauen auf die eigene Stärke, der Zuspruch, dass »Seelsorge« keine »Zählsorge« sein darf und dass womöglich – das zeigt die Situation am Strand von St. Peter-Ording – die Saat erst viel später und viel indirekter aufgeht, als sich die Seelsorgerinnen und

*» Chance der punktuellen Begegnung «*

Seelsorger dies gewünscht haben.[5] Der Sämann muss selber stark sein und auf sein Wirken vertrauen (Mk 4, 4-8). »Es ist dieses Wissen um das Wachsen und Reifen der Frucht, das der Kirche die Zuversicht vermittelt, im Vertrauen auf Gottes Handeln das Samenkorn der Botschaft vom Reich Gottes unter die Menschen auszusäen.«[6]

Urlauberpastoral praktiziert die Chance der punktuellen Begegnung. Diese Begegnung ist an sich gut und nicht als »nur augenblicklich« – und damit als nicht besonders wertvoll, weil wenig nachhaltig – abzuqualifizieren, denn damit würden sich die Erwartungen der Pastoral auf sich selber fokussieren und nicht auf die Menschen, denen in der Seelsorge begegnet wird.

Wer einen Blick in Urlaubsprospekte wirft, wird von dem überreichen Angebot fast erschlagen. Auf dem Gebiet der Eventisierung des Urlaubs tummeln sich kommerzielle Anbieter, Kurverwaltungen und Tourismusagenturen. Mit dieser Konkurrenz ist auch die Urlauberpastoral vor Ort konfrontiert. Sie ist gut beraten, wenn sie sich auf diese Konkurrenz nicht einlässt. Hier gilt es, eigene Charismen und Kompetenzen fruchtbar zu machen – gottlob bestimmen die Verkehrsvereine (noch?) nicht, welche Veranstaltungen in den Kirchen stattzufinden haben.

Die Tourismusseelsorge kann gleichsam zum Kontrastprogramm werden mit Angeboten, die insofern absichtslos sind, als sie nicht ihren Fokus auf das Gewinnstreben richten oder da-

*» Kontrastprogramm absichtsloser Angebote «*

rauf, dass der Gast auf jeden Fall wieder kommt. Hier steht der Urlauber als Mensch im Mittelpunkt – mit seinen Kontingenzen und Sehnsüchten. Hier ist der Raum der definierten und definitiven Ruhe, gegen die Hektik sonstiger Angebote.

Wer sich auf das Gebiet der professionellen Anbieter begibt, wird in der Urlauberseelsorge untergehen; weder die finanzielle noch die personelle Ausstattung ist in den Gemeinden vorhanden, um mithalten zu können.

## Gemeinden als Orte der Tourismusseelsorge

● An vielen Stellen in Deutschland sind Seelsorgerinnen und Seelsorger hauptberuflich mit dem Auftrag »Urlauberpastoral« eingesetzt. Am häufigsten kommen jedoch die »normalen« Kirchengemeinden in den Urlaubsgebieten unseres Landes mit den Touristen in Kontakt. Sicher ist es nicht leicht, sich den Besuchern immer wieder zu öffnen, jedoch kann die Begegnung auch für die Gemeinden Früchte bringen.

Von Heinz-Rudolf Kunze gibt es ein Lied, dessen Refrain mit dem Satz beginnt: »Du wirst nie zu Hause sein, wenn du keinen Gast, keine Freunde hast.« Die Gäste, die »von außen« kommen und in ihren Urlaubsgemeinden Aufnahme finden, können zu einer Bereicherung und Befruchtung der Kirchengemeinden vor Ort werden. Diese Gemeinden werden zu »Brückenbauerinnen« für die Fremden und Suchenden. Mit diesen zusammen werden sie »Gemeinde auf Zeit«.

Hier werden neue Ideen und neue Formen eingebracht; Anfragen fordern heraus, Antwort zu geben und Profil zu zeigen. Die betroffenen Kirchengemeinden entgehen der Gefahr, in zu sehr eingefahrenen Bahnen zu bleiben. Die Mobilität, die durch die Gäste in die Gemeinde kommt, kann die Gemeinde selber mobil und damit lebendig machen. Den Gästen ein Zuhause auf Zeit zu bieten, ermöglicht den gastgebenden Gemeinden, sich ihres eigenen kirchlichen Zuhauses gegenwärtig zu werden, um es so mehr und mehr schätzen zu lernen und die Offenheit als wesentlichen Zug des Kircheseins dauerhaft zu leben.

Derart offene Gemeinden halten in ihrem Wirken die Idee einer missionarischen Kirche am Leben. Ihre Mission erfüllt sich im dialogischen

*»Offenheit als Zug des Kircheseins«*

Miteinander von Gast und Gastgeberin. In diesem Sinne gilt den Gemeinden in den Urlaubsgebieten der Spruch aus dem Hebräerbrief: »Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt« (Hebr 13,2). Es wäre eine gute Sicht, in den Urlauberinnen und Urlaubern nicht nur einen ökonomischen Faktor, sondern immer wieder auch Engel zu sehen, mit denen man sich gemeinsam auf den Weg macht.

Internethinweis:
www.tourismusseelsorge.de

[1] Zur Tourismuspastoral in Schleswig-Holstein vgl. die Internetseite www.tourismusseelsorge.de. Zur Tourismuspastoral in Ostfriesland vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Auf der Spur ... Berichte und Beispiele missionarischer Seelsorge, Bonn o.J., 61-66. (Arbeitshilfen 159)

[2] Zur Architektur der kath. Kirche St. Christophorus vgl. Klemens Richter, Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 1998, 67-73, 106-111.

[3] Diese Terminologie verdanke ich dem Urlauberseelsorger von St. Peter-Ording, PRef. Michael Wrage.

[4] Zit. nach: Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985, 25; vgl. Jan Hendriks, Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001.

[5] Vgl. Reinhold Bärenz, Die Wahrheit der Fische. Neue Situationen brauchen eine neue Pastoral, Freiburg 2000, 178-186.

[6] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000, 10. (Die deutschen Bischöfe 68)

Erstmalig hat der ADAC die Zusammenarbeit mit den Kirchen gesucht und gemeinsam mit dem Erzbistum Hamburg und der Nordelbisch Evangelischen Kirche eine Faltkarte »Kirchen in Schleswig-Holstein und Hamburg« herausgegeben, die allen Mitgliedern zugesandt wird, die ein so genanntes Tourenpaket beim ADAC bestellen.
Probeexemplare können angefordert werden: Erzbischöfliches Amt Kiel, Krusenrotter Weg 37, 24113 Kiel, laetzel@egv-erzbistum-hh.de.

## Pastoralpsychologie

Andreas Wittrahm
**Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne**
*Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*

Stuttgart: Kohlhammer 2001
kart., 374 Seiten, 35,30 Eur-D / 36,30 Eur-A / 58,30 sFr

Andreas Wittrahm will mit dieser Arbeit »nicht mehr die Suche nach der helfend-heilenden, sondern nach der umfassend-entwicklungsfördernden pastoralen Begegnung« in den Mittelpunkt stellen und damit »zugleich einen Beitrag zur weiteren Entwicklung« (11) der noch jungen Disziplin Pastoralpsychologie leisten. Im ersten Teil benennt Wittrahm gegenwärtige Anfragen an Seelsorge und Pastoralpsychologie (Seelsorgebewegung, Vorwurf der Psychologisierung, Postmoderne).

Im zweiten Teil führt der Autor in beispielhafter Weise in die zentralen Gedanken von fünf führenden Vertretern unterschiedlicher pastoralpsychologischer Ansätze ein: Kompakt und mit viel Sachkenntnis referiert er die Ansätze von Joachim Scharfenberg, Heribert Wahl, Peter F. Schmid, Hermann Stenger und Isidor Baumgartner und thematisiert ihre Stärken und Schwächen. Nach diesem schon bisher anspruchsvollen Durchgang entwickelt Wittrahm im dritten Teil seinen eigenen Ansatz: »Skizzen zu einer dialektisch-interdisziplinären Pastoralpsychologie als einer dialogbereiten Gesprächspartnerin der Seelsorge« (228). Er knüpft an die dialektische Psychologie von Klaus Riegel an. Durch ungleichzeitige Veränderung in verschiedenen Lebensbereichen sei der Mensch zu einem ständigen Synchronisationsprozess herausgefordert. Entwicklung wird daher als bezogene Veränderung begriffen, die sich in Differenz und gegenseitigem Interesse in der dialogischen Begegnung vollzieht. Synchronisierungskompetenz und Pluralitätstoleranz werden in der Folge als zentrale persönliche Kompetenzen zukünftiger Seelsorger erkannt. Der Pastoralpsychologie kommt die Aufgabe zu, die Konfliktbereitschaft und -fähigkeit von Einzelnen und Gruppen so zu stärken, dass sie den Dissens nicht als Bedrohung empfinden. Wittrahm definiert daher nicht Heilung, sondern Entwicklung als »Ziel seelsorglichen Handelns« (301).

Die Arbeit bietet nicht nur eine kompakte Darstellung wichtiger pastoralpsychologischer Ansätze, sondern leistet eine Zusammenschau von psychologischer und soziologischer Perspektive, die selbst im Wissenschaftsbetrieb oft weitgehend fehlt. Der entwicklungsbezogene Blick stellt eine längst notwendige und wichtige Ergänzung zum therapeutisch-heilenden dar.

Der differenziert recherchierte Überblick mit den immer wieder auf unterschiedlichen Ebenen aufgeworfenen Fragestellungen verlangt dem Leser – wo den thematischen Verästelungen akribisch nachgegangen wird – einiges an Konzentration ab. Leider erwähnt der so gründlich arbeitende Autor schulenübergreifende Ansätze, die umfassende und komplexe Entwicklungstheorien aufgenommen haben – beispielsweise die Integrative Therapie – nur am Rande.

Der dialog- und entwicklungsfreundliche Ansatz von Wittrahm stellt der oft resignativen Grundstimmung in der Kirche eine positive, herausfordernde Perspektive gegenüber, die nicht zuletzt eine kirchenpolitische Dimension in sich birgt: den Aufruf an kirchliche Verantwortungsträger, sich dem herausfordernden Dialog mit einer »asynchronen« Umwelt im Dienste einer geistgelenkten und entwicklungsbereiten Kirche nicht zu verschließen.

**Johannes Panhofer**, Innsbruck

Kurt Remele

## Tanz um das goldene Selbst?

*Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl*

Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 9
Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 2001
brosch., 505 Seiten, 21,- Eur-D / 21,- Eur-A / 29,- sFr

Psychotherapie boomt in unseren westlichen Gesellschaften. Was ursprünglich ausschließlich seinen Platz in der Behandlung von psychischen Störungen hatte, ist jetzt in weite Teile der Kultur vorgedrungen. Das therapeutische Paradigma der »Selbstverwirklichung« wird immer mehr zu einem gesellschaftlichen Grundwert.

Was sind die Gründe für diese Tendenz zur Vertherapeutisierung der Gesellschaft und was sind die Folgen? Stimmt es, dass die vielfältigen Selbstverwirklichungsangebote zu einem individualistisch egozentrischen »Tanz um das goldene Selbst« führen, zu einer Lebensgrundhaltung, in der vor lauter Psycho-Selbstbespiegelung für traditionelle gemeinwohlbezogene Werte wie zum Beispiel Solidarität, Hingabe, Opferbereitschaft, Selbstverzicht kein Platz mehr bleibt?

Kurt Remele, Professor für Ethik und Christliche Gesellschaftslehre in Graz, ist mit seiner Habilitationsschrift in einen gesellschaftlich überaus notwendigen zeitgeistigen Diskurs eingestiegen. Als katholischer Sozialethiker weiß er sich zum einen dem Gemeinwohlansatz der katholischen Soziallehre verpflichtet, als in Klientenzentrierter Psychotherapie Ausgebildeter hat er zum anderen Wissen und Erfahrung hinsichtlich des psychotherapeutischen Verständnisses von Selbstverwirklichung und seiner auch moralischen Berechtigung. Der Autor vermittelt, indem er differenziert, und diese nuancenreiche und vielschichtige Auf- und Durcharbeitung macht das Buch sehr lesenswert.

Ausgehend von einem sehr anregenden Fallbeispiel startet Remele einen breit angelegten Durchgang: Zunächst wird die kommunitaristische Kritik an den westlichen »Therapiegesellschaften« rezipiert. Anschließend werden aktuelle sozialwissenschaftliche Befunde vorgestellt. Es wird der gesellschaftliche Kontext ausgeleuchtet, innerhalb dessen sich der gegenwärtige Psycho-Trend ereignet. Danach befasst sich der Autor eingehend mit dem Selbstverwirklichungsverständnis der Humanistischen Psychologie, im Besonderen mit dem von Abraham Maslow und Carl Rogers, und arbeitet – verkürzt gesagt – heraus, dass in diesen Konzeptionen die Perspektive des Gemeinwohls zugunsten einer Suche nach innerem Privatwohl zwar zurückgedrängt wird, eine rein egoistische, unbezogene Selbstentfaltung damit aber nicht unbedingt gemeint sein muss bzw. gemeint ist.

Schließlich setzt sich Remele mit dem Gemeinwohlbegriff der Katholischen Soziallehre auseinander. Auch hier kommt er zum Schluss, dass der Wert des Gemeinwohls das Recht auf Eigenwohl, welches in der Personwürde des Menschen verankert ist, nicht ausschließt.

Das Fazit aus Remeles Analysen: Selbstverwirklichung und Dasein für andere schließen sich nicht gegenseitig aus. Menschen, die sich auf psychologisch-therapeutische Weise mit sich selbst und ihrem inneren Wachstum auseinandersetzen, müssen sich von »Moralisierern« nicht automatisch als »Egos« abkanzeln und entwerten lassen. Viele empirische Befunde weisen darauf hin, dass bei vielen (nicht bei allen) Menschen Persönlichkeitsvertiefung zu einem erhöhtem Maß an empathisch–solidarischem Bewusstsein und Handeln führt. Umgekehrt: Menschen, die bereit sind zu helfen, sich zu engagieren und sich aufzuopfern für andere, müssen sich von »Psychologisierern« nicht vorschnell als selbst-entfremdete Komplexler mit Helferneurose pathologisieren lassen. Gemeinwohlbezug schließt die Wahrnehmung von Ei-

geninteressen und -bedürfnissen nicht aus. Das Ziel heißt: »solidarische bzw. relational-kommunitäre Selbstverwirklichung« und »personbezogenes Gemeinwohl«.

Als pastoralpsychologischer Praktiker hätte ich mir am Ende des Buches nochmals einige Fallbeispiele gewünscht, in denen durchbuchstabiert wird, wie knifflige menschliche Lebenssituationen, in denen »Selbstverwirklichung« und »Gemeinwohlbezug« in einem Interessenskonflikt liegen, im Kontext des Resümees der Arbeit bearbeitetet bzw. gelöst werden könnten. Dennoch: Die Tatsache, dass vorschnelle Pauschalverurteilungen, Trivialisierungen und Ideologisierungen zurückgestellt werden zugunsten eines wertschätzend differenzierten Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften macht diese Habilitationsschrift lesenswert für TheologInnen und PsychologInnen bzw. PsychotherapeutInnen. Und was noch erwähnt werden muss: Die Beispiele aus Literatur und Film, die Bereitschaft des Autors, nicht nur theoretisch abstrakt, sondern konkret, induktiv und narrativ vorzugehen, machen dieses wissenschaftliche Buch lesbar für alle Interessierten, nicht nur für wissenschaftliche Fachkollegen.

**Hubert Findl**, Innsbruck

## Retter und Gerettete

Friedrich Grotjahn
**Eine Gerechte**
*Erzählung mit Holzschnitten von H. D. Gölzenleuchter*

Bochum: Edition Wort und Bild 2002
geblockt, 50 Seiten, 11,- Eur-D

Zahlreiche jüdische Menschen haben im Nazi-Deutschland überlebt, weil sie untertauchten. Sie wurden von Deutschen, die lieber Gesetze übertreten als zu Unmenschen werden wollten, versteckt. Das ging nicht ohne kriminelle Taten: gestohlene Lebensmittelkarten, gefälschte Personalausweise, Schwarzhandel und manches andere mehr. Friedrich Grotjahn erzählt – nüchtern-präzise, mit vielen kleinen Einzelzügen, beschreibend, nicht wertend – über die menschlichen Schwierigkeiten und seelischen Verwundungen, die entstanden, weil die Juden von ihren Rettern weggesperrt wurden, damit sie nicht von denen, die sie vernichten wollten, eingesperrt würden. In vergleichbaren Berichten habe ich stets nur von den Gefährdungen und Ängsten der Beteiligten, von dramatischen Ereignissen, die aber Gott sei Dank gut ausgingen, von der Freude über die Befreiung nach der Kapitulation und der lebenslangen Dankbarkeit der Geretteten erfahren. In seiner Erzählung vermittelt Friedrich Grotjahn dagegen eine genauere Sicht sowohl auf die Retter als auch die Geretteten.

Eine Fallstudie, die verallgemeinerungsfähig ist? Eine Kriegerwitwe, Pfarrfrau im Norddeutschen, versteckt ein kleines jüdisches Mädchen. Mitglieder der Bekennenden Kirche hatten es vor dem Abtransport in ein KZ gerettet. Das Kind weigert sich, ihren Namen »Sarah« zu verschweigen und zur Tarnung den Namen «Magdalene« zu führen. Der Name ist das Letzte, was dem Mädchen von ihrem bisherigen Leben geblieben ist. So steht ängstliche und energische Besorgnis gegen Widerwillen und zunehmenden kindlichen Trotz – von dankbarer Einsicht und gehorsamen Nachgeben keine Spur. Der Nazibürgermeister und andere Dorfbewohner schöpfen Verdacht. Friedrich Grotjahn erzählt nebenbei manche Episode aus den letzten Monaten des Tausendjährigen Reiches: politische Verblendung, Bauernschläue, Anpassung – aber auch Menschlichkeit, Mitgefühl, Resistenz.

Nach 1945 reißt die Verbindung der Witwe zu dem Mädchen völlig ab. Viele Jahre später schreibt die gerettete Jüdin Sarah Herzberg aus

Israel, die Monate im norddeutschen Pfarrhaus seien die schrecklichste Phase in ihrem Leben gewesen. Es wäre wohl besser gewesen, sie wäre vorher getötet worden. Die seelischen Verwundungen ihrer Flucht und erzwungenen Rettung sind nicht vernarbt. Kein dankbares Wort für die Retterin – Gerda Döhring muss es so akzeptieren. Sie findet es sehr schön, als ihr am Ende ihres Lebens erzählt wird, in Jad Vaschem würden für Menschen, die während der Hitlerzeit jüdischen Menschen das Leben gerettet haben, Bäume gepflanzt auf der Allee der Gerechten. Für sie gibt es dort allerdings keinen Baum und kein Namensschild.

Die Holzschnitte von H. D. Gölzenleuchter – der Buchumschlag ist sogar ein Original – spiegeln das menschliche Drama, das Friedrich Grotjahn so eindringlich erzählt hat: das Kind und der Verfolger, die Retterin und ihr geöffnetes Haus, das weinende Mädchen und die überforderte junge Witwe. So ist ein besonderes Buch entstanden: eine erzählende politische und humanistische Studie in einer bibliophilen Edition.

**Paul Gerhard Schoenborn**, Wuppertal

## DIAKONIA-Filmtipp:

### Matrix Reloaded

USA 2003, 138 Min.
Regie & Buch: Andy & Larry Wachowski; Kamera: Bill Pope; Musik: Don Davis; Produzent: Joel Silver; Warner Bros.
Mit Keanu Reeves, Laurence Fishburne, Carrie-Anne Moss, Hugo Weaving, Jada Pinkett-Smith, Monica Bellucci, Gloria Foster, Lamber Wilson, Harold Perrieau
http://whatisthematrix.warnerbros.com;
Kurzfilme dazu unter www.theanimatrix.de
Diskussionen: www.schnitt.de und
http://www.medienheft.ch/kritik/bibliothek/k19_MartigCharles_4.html

The Matrix Reloaded ist der zweite Teil der Matrix-Triologie – Filmproduzent Joel Silver erklärte, dass die beiden Fortsetzungsstreifen The Matrix Reloaded und The Matrix Revolutions (kommt Nov. 2003 in die Kinos) eigentlich ein Film seien, der in der Mitte auseinander geschnitten wurde. Was darf der/die Kinobesucher/in von diesem Mittelstück erwarten?

Zur Erinnerung: The Matrix erzählt die Geschichte von Thomas »Neo« Anderson (Keanu Reeves), der lernen muss, dass die Wirklichkeit nichts anderes ist als eine computergenerierte Scheinwelt, geschaffen, um die Menschen unter Kontrolle zu halten. Tatsächlich regieren Maschinen mit künstlicher Intelligenz die Welt. Die Menschen dienen ihnen bloß als Energiequelle. In Zion, einer Stadt nahe dem Erdkern, lebt aber noch eine Gemeinschaft freier Menschen. Zu dieser gehören Morpheus (Laurence Fishburne), Trinity (Carrie-Anne Moss) und Co., eine Gruppe von RebellInnen, die auf dem Hovercraft Nebukadnezar durch die Welt der Maschinen navigieren und die sich in die Matrix einloggen können, um Menschen daraus zu befreien. Sie sind auf der Suche nach dem Auserwählten, der fähig ist, die Matrix zu ändern, der die ersten Menschen befreite und der seine Wiederkunft verheißen hat. Ist Neo der Auserwählte?

Die Handlung von The Matrix Reloaded setzt sechs Monate später ein. Neo hat akzeptiert, dass er der Auserwählte ist. Doch er wird von einem Albtraum geplagt: Er sieht seine Geliebte Trinity von einer Kugel getroffen von einem Hochhaus stürzten. Der Widerstandsgruppe ist es gelungen, mehr Menschen denn je aus ihrer »Matrix-Stasis« zu befreien. Doch auch die Maschinen waren nicht untätig. Sie haben Zion lokalisiert und bohren sich durch zum Erdkern. 72 Stunden bleiben, bis die Maschinen Zion erreichen. Wird es gelingen, Zion zu retten? Auf eine Antwort auf diese Frage müssen wir bis The Matrix Revolutions warten.

Überhaupt ist The Matrix Reloaded ein Film der Fragen. Viele werden aufgeworfen, aber nicht endgültig beantwortet. In diesem Sinne er-

leidet der Film das Los des zweiten Teils einer Trilogie: Der Konflikt ist (wie auch Stil und Styling des Films) aus Teil 1 bekannt, die Lösung wird erst Teil 3 bringen. Man muss etwas genauer hinsehen, um den Appeal des Filmes zu erkennen. THE MATRIX RELOADED ist weniger religiös-mythisch aufgeladen als THE MATRIX, der Film ist in gewisser Weise nüchterner und mehr ethisch orientiert, wenn auch an der Oberfläche – oft unschlüssig – noch mehr als in THE MATRIX mit religiöser und mythologischer Symbolik und Nomenklatur gearbeitet wird.

Inhaltlich kreist der Film um die Auseinandersetzung mit Differenz und Freiheit. War die Enthüllung der Herrschaft der Maschinen über die Menschen in THE MATRIX eine Außendifferenz, so thematisiert THE MATRIX RELOADED ein ganzes Set an Binnendifferenzen.

Zunächst tut sich eine fundamentale Differenz unter den Menschen in Zion auf: Ein Teil von ihnen glaubt – wie Morpheus und Co. – an die Prophetie und an den Auserwählten, der andere nicht. Der (Un-)Glaube hat Konsequenzen für die Strategie zur Verteidigung Zions. Morpheus' Truppe baut ganz auf das aus THE MATRIX schon bekannte »Orakel« (Gloria Foster) und den Auserwählten. Commander Lock, Oberbefehlshaber über die Flotte Zions, will als Repräsentant der anderen Gruppe auf kein Schiff von der Verteidigungslinie verzichten, um »das Orakel« zu suchen. Der Konflikt zwischen Morpheus und Commander Lock hat zudem eine persönliche Dimension: Commander Lock ist mit der Exfrau von Morpheus, Kapitän Niobe (Jada Pinkett Smith), verheiratet.

Auch in der Maschinenwelt zeigen sich Binnendifferenzen: Programme sind die Basis, auf der die Matrix funktioniert. Doch nicht alle funktionieren im Sinne des Systems. Tun sie das nicht oder gibt es neue, bessere Programme für einen bestimmten Zweck, droht ihnen die Löschung. Um dem zu entgehen, verstecken sich Programme und werden auf die eine oder andere Art im Untergrund tätig.

»Das Orakel« ist eines dieser Programme. Sie tritt als Frau auf und will die Menschen in ihrem Kampf gegen die Maschinen unterstützen. Um den Krieg zu beenden, so prophezeit sie, muss der Auserwählte, Neo, zur Quelle zurückkehren. Dazu braucht Neo den Schlüsselmacher (Randall Duk Kim). Dieser wird von einem gefährlichen Programm namens »der Merowinger« (Lambert Wilson) gefangen gehalten, der Herr über eine dekadent-hedonistische Unterwelt ist, mit Informationen handelt und anderen von der Löschung bedrohten Programmen, die als Vampire, Werwölfe und Geister sichtbar werden, Unterschlupf bietet.

Zu den Programmen, die ihren Zweck in der Matrix nicht mehr erfüllen bzw. erfüllt haben, gehört auch »Mister Smith« (Hugo Weaving). Als Agent der Matrix hatte Smith Neo in THE MATRIX gejagt, bekämpft, ihn sterben sehen und schließlich beobachten müssen, wie Neo wieder zum Leben erwacht. Doch er konnte der drohenden Löschung entgehen. Nun ist er wieder da, entkoppelt von der Matrix, ausgestattet mit der neuen Fähigkeit, sich zu vervielfachen und in andere menschenförmige Programme und sogar in Menschen selbst einzudringen und sie im wahrsten Sinne des Wortes auszufüllen.

Neben dem Auftauchen dieser Binnendifferenzen in der Menschen- wie in der Maschinenwelt verschwimmt auch die Differenz zwischen Mensch und Maschine. »Das Orakel« ist als Programm Teil der Maschinenwelt, und doch scheint sie sich auf die Seite der Menschen geschlagen zu haben. Neo kann die Maschinen fühlen. Smith kann in einen Menschen eindringen und so nach Zion gelangen. Zion wird von Maschinen am Leben erhalten: Maschinen produzieren Luft und Wasser für Zion. Im Laufe des

Films wird sogar fraglich, ob die wirkliche Welt von Zion nicht auch nur wieder eine weitere Schicht der Matrix ist.

Auch das Thema Freiheit wird differenzierter behandelt. Lag in THE MATRIX RELOADED die Bedeutung von Freiheit im Wissen um Wirklichkeit und um die tatsächliche Funktionsweise der Welt, so wird Freiheit in THE MATRIX unter dem Aspekt der freien Wahl und Entscheidung diskutiert. Das Wissen um die Welt ist eine abstrakte Freiheit. Der Geist mag den Schein entlarven und so frei werden, in der Praxis bleibt das Problem von Wahl und Entscheidung als Voraussetzung von freiem Handeln.

Kann Neo überhaupt eine Entscheidung treffen, wenn die Zukunft schon vorherbestimmt und dem »Orakel« bekannt ist? Kann die Erfüllung einer Prophetie zur Befreiung führen? Beginnt alles mit einer frei getroffenen Entscheidung, wie Morpheus glaubt? Oder hat »der Merowinger« recht, wenn er meint, dass es die Logik von Ursache und Wirkung ist, die Handeln bestimmt, und dass das Individuum letztlich keine Kontrolle hat? Was passiert mit der Idee der Freiheit, wenn Smith richtig liegt und es tatsächlich der Zweck ist, der alles erschafft und dass es keine Existenz jenseits des Zwecks gibt?

Die Frage nach Freiheit, Wahl und Entscheidung gipfelt in der Begegnung zwischen Neo und dem »Architekten« gegen Ende des Films. Es ist gelungen, alle Hindernisse zu überwinden und die Tür zur Quelle zu öffnen. Hier trifft Neo auf einen älteren Mann mit perfekt gestutztem Bart (und gewisser Ähnlichkeit mit S. Freud), der behauptet, die Matrix geschaffen zu haben. Er präsentiert die Ereignisse als ein leicht kontrollierbares Problem von ohnedies erwarteten Anomalien im System und stellt damit die Möglichkeit der Freiheit überhaupt in Frage. Und er stellt Neo vor eine Entscheidung: Will er Zion retten oder Trinitys Leben? Neo entscheidet sich nicht für das Leben der vielen. Er rettet das Leben der vom »Architekten« bereits totgesagten Trinity.

Zurück auf der Nebukadnezar überbringt er eine traurige Nachricht: Die Prophetie war eine Lüge. War sie das wirklich, war alles umsonst? Ist tatsächlich jeder Widerstand sinnlos, weil ins System integrierbar? Ist die vermeintlich reale Welt des Widerstands gegen die Maschinen nicht mehr als eine neue Schicht der Matrix, der Auserwählte ein weiterer Kontrollmechanismus in der Matrix? Ist jede Differenz letztlich auslöschbar? Ist Zion dem Untergang geweiht?

Den RebellInnen bleibt nicht viel Zeit, diese Fragen zu überlegen. Die Maschinen greifen an. Im November wissen wir mehr.

Die Reihe an offenen Fragen zeigt, dass THE MATRIX RELOADED mehr ist als ein im Vergleich zum Original THE MATRIX blasser zweiter Teil. Jetzt geht's erst richtig los, jetzt wird's erst richtig spannend. To be continued.

**Maria Katharina Moser**, Manila - Wien

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Gerhard Nachtwei,** Dr. theol., ist Propst in Dessau in der Diözese Magdeburg.

**Peter F. Schmid** ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

**Heribert Wahl,** Theologe, Psychologe und Psychoanalytiker, ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier.

**Stefan Blarer-Ziegler** ist Theologe und Psychologe, Psychoanalytiker und Ehe- und Familientherapeut. Er arbeitet an der »Seelsorgestelle für Ehe-, Familien- und Lebensfragen« der katholischen Gesamtkirchgemeinde Bern.

**Anne Kurleman** ist Leiterin der Abteilung für Aus- und Weiterbildung der haupt- und ehrenamtlichen pastoralen Dienste in der Erzdiözese Bamberg.

**Monika Renz,** Dr. phil., ist Psychologin und Musik-Psychotherapeutin. Sie leitete die Abteilung für Psychoonkologie am Kantonsspital St. Gallen und steht in internationaler Vortragstätigkeit zu den Themenbereichen Spiritualität und Sterben.

**Klaus Kießling,** Psychologe und Praktischer Theologe, war Religionslehrer an berufsbildenden Schulen, praktizierender Klinischer Psychologe, Psychotherapeut, Ausbilder für Pastoralpsychologie und Supervisor. Er ist seit 2002 stellvertretender Leiter des Instituts für berufsorientierte Religionspädagogik an der Universität Tübingen.

**Johannes Panhofer,** Dr. theol., ist Vertragsassistent am Institut für Praktische Theologie, Abteilung Pastoraltheologie, an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

**Norbert Mette** ist Professor im Fach Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik an der Universität Dortmund.

**Karl Gabriel** ist seit 1998 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Direktor des gleichnamigen Instituts.

**Anna Findl-Ludescher,** Dr. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Praktische Theologie, Abteilung Pastoraltheologie, an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

**Martin Lätzel** ist Theologischer Referent im Erzbischöflichen Amt Kiel.

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · Juli 2003 · Heft 4*

*Medieninhaber und Herausgeber*
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

*Redaktion:*
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

*Anschrift der Redaktion:*
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

*Jahresabonnement* € 59,40, sFr 99,-; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 47,40, sFr 79,-; *Einzelheft* € 12,-, sFr 21,20;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9431 St.Stefan im Lavanttal, Am Gewerbepark 14.

Markus Schlagnitweit

# Ökonomisierung (der Kirche)

## *Von der kairologischen Bedeutung einer vielgeschmähten Zeiterscheinung*

**Die in vielen Diözesen nötigen Sparmaßnahmen sind nicht nur Anlass zur Sorge. Sie fordern auch zu theologischer Reflexion heraus: Wie viel »beamtete Kirche« ist wirklich nötig? Wer entscheidet wie über den Einsatz der Mittel und welches Kirchenbild wird dabei sichtbar?**

● »... die Ideen der Ökonomen und Staatsphilosophen, seien sie richtig oder falsch, sind mächtiger, als gemeinhin angenommen wird. Tatsächlich wird die Welt von kaum etwas anderem regiert. Praktiker, die sich ganz frei von intellektuellen Einflüssen wähnen, sind gewöhnlich Sklaven irgendeines verblichenen Ökonomen ...« – Diese scharfzüngigen Worte sind den Schlussbemerkungen des bedeutenden britischen Nationalökonomen John Maynard Keynes zu seinem 1936 erschienenen Hauptwerk »Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes» entnommen.[1]

Es ist nach Keynes also genau genommen nicht das Geld selbst, das nach dem geläufigen Diktum die Welt und also – nach der im Titel dieses Heftes gestellten Frage – möglicherweise auch die Kirche als Teil dieser Welt regiert; es sind vielmehr die gerade dominierenden ökonomischen Leitideen, denen diese universale Steuerungsmacht zugesprochen wird. (Diese Leitideen geben in der Folge freilich auch an, wie jeweils das Geld – als der im modernen, finanzkapitalistischen Wirtschaftssystem zentrale Produktionsfaktor – zur Erlangung größtmöglicher (wirtschaftlicher) Macht einzusetzen ist.)

Diesem Sachverhalt trägt auch der in den gesellschaftspolitischen und sozialwissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre häufig begegnende Begriff einer durchgehenden »Ökonomisierung« aller Lebensbereiche Rechnung. Er beschreibt die (oft unbewusste) Übernahme (bestimmter) ökonomischer Werte sowie wirtschaftlicher Denkmodelle und Handlungsmuster bis hinein in die intimsten zwischenmenschlichen Beziehungsräume. »Ökonomisierung der Pastoral« lautete denn auch der ursprüngliche Arbeitstitel der DIAKONIA-Redaktion bei der Konzeption des vorliegenden Heftes.

### Ökonomisierung der Pastoral

● Diese Thematik schwerpunktmäßig aufzugreifen, gab sicherlich der wachsende finanzielle Spardruck, teilweise sogar der regelrechte wirtschaftliche Sanierungsbedarf Anlass, der seit einigen Jahren zumindest für einen Großteil der deutschsprachigen Diözesen und Ordensge-

meinschaften angezeigt ist und zuletzt mit der faktischen Bankrott-Erklärung des Berliner Erzbistums und seinem dadurch notwendig gewordenen radikalen Sanierungskurs einen (vorläufigen?) Höhepunkt erreicht hat. Allenthalben wird in diesem Kontext spürbar, wie pastorale Konzepte, Planungen und Schwerpunktsetzungen – angefangen bei den Gemeinden bis hin zu überdiözesanen Organisationsebenen – offen oder verdeckt von der Realität der drängender werdenden finanziellen (und freilich auch personellen) Ressourcenknappheit überlagert bzw. bestimmt werden.

In der Auseinandersetzung mit dieser Realität finden dann nicht selten Zielangaben, Lösungsansätze und Methoden Anwendung, die bis in die Terminologie hinein eher dem Instrumentarium der Betriebswirtschaftslehre denn jenem der Pastoraltheologie entspringen. SeelsorgerInnen und andere kirchliche MitarbeiterInnen leiden nicht selten an einem knebelnden »Betriebsklima«, in dem innovative Ideen ständig dem Argument nicht (ausreichend) vorhandener Geldmittel begegnen; und wer, so wie viele Angehörige meiner Alterskohorte, zunehmend mit kirchlichen Leitungsaufgaben betraut wird, fühlt sich oft weniger zur kreativen Weiterentwicklung bislang »erfolgreicher« kirchlicher Werke berufen als vielmehr zu deren »Verweser« im wahrsten Sinn des Wortes (als Verwalter und Exekutor eines halbwegs geordneten Schrumpfungs- oder gar Sterbeprozesses).

*»weniger zur Weiterentwicklung berufen als zum Verweser«*

Das Wort von diözesanen Ökonomen, Controllern, Finanzkammerdirektoren oder gar von externen Unternehmensberatern scheint dabei stetig an Gewicht zu gewinnen gegenüber den Überlegungen von Pastoraltheologen oder Seelsorgeamtsleitern, können Erstere doch stets die zahlenmäßig leicht mess- und darstellbare »Macht des Faktischen« für sich reklamieren. Dass diese Macht des ökonomischen Arguments mitunter auch den praktischen Windschatten abgibt für eher (kirchen-)politisch denn (pastoral-)theologisch motivierte Entscheidungen von Kirchenleitungen und also dazu missbraucht wird, diese der Mühen der klaren Argumentation bzw. der offenen Konfliktaustragung zu entpflichten, steht zumindest immer wieder als Verdacht im Raum. Jedenfalls verlangen im kirchlichen Bereich auch ökonomisch begründete Maßnahmen und Entscheidungen immer noch nach theologischer und allenfalls auch ethischer Rechtfertigung, auf welche wenigstens die unmittelbar davon Betroffenen ein Anrecht haben.

## Ressourcenknappheit

● Es ist eine Tatsache, dass die zumindest finanzielle Ressourcenknappheit für die christlichen Großkirchen des deutschsprachigen Raumes eine historisch relativ junge Erfahrung darstellt. Ihre verhältnismäßig gute wirtschaftliche Ausstattung erlaubte es ihnen, rund 1000 Jahre lang im Konzert der gesellschafts- und kirchenpolitisch Mächtigen mitzuspielen und dabei zuweilen sogar Themen und Ton anzugeben. Es war ihnen in der Folge möglich, sich als breite mittelständische Volkskirchen mit enormer sittlicher und kultureller Prägekraft zu etablieren.

Weiters vermochten sie, die diakonischen, kerygmatischen oder koinonischen Initiativen und Werke charismatischer Gründerpersönlichkeiten auf Dauer hin zu institutionalisieren, gesellschaftlich fest zu verankern und damit der eigenen Verbeamtung Vorschub zu leisten. Die damit in Zusammenhang stehenden ökonomischen

Fragen spielten dabei offenbar keine vorrangige Rolle. »Über Geld wurde nicht gesprochen; das hatte man einfach«, sagte mir einmal ein alter Priester, welcher der pastoralen Gründergeneration der österreichischen Nachkriegszeit angehörte. Mit diesen fetten Zeiten scheint es vorderhand und auf absehbare Zeit vorbei zu sein. Die für die Kirchen neuen, soziologisch, personell und eben auch finanziell prekärer gewordenen Rahmenbedingungen aber nur unter den negativen Vorzeichen des Verlierens, Abbauens, Aufgebens oder gar Absterbens zu bejammern, kann und darf nicht zum Grundtenor kirchlicher Gegenwartsbewältigung werden.

## Unterscheidung der Geister

● Vielmehr ist auch angesichts des angedeuteten sozio-ökonomischen Kontexts der Gegenwart nach dessen kairologischer Dimension zu fragen. Die als »Ökonomisierung« beschriebene Dominanz wirtschaftlicher Werte, Denkstrukturen und Handlungsmuster in allen Bereichen des alltäglichen Lebens ist zunächst ein allgemeiner gesellschaftlicher Trend, dem sich auch das kirchliche Leben nicht entziehen kann. Wie diese Entwicklung konkret zu bewerten ist, hängt zu einem Gutteil aber davon ab, welche ökonomischen Leitmotive und -theorien im Sinne Keynes' hier wirklich tonangebend sind bzw. werden:

Wo etwa – wie im gegenwärtigen Finanz- bzw. Casinokapitalismus leider der Fall – die Befriedigung schnöder Profitgier bzw. die Erzielung kurzfristiger Investitions- bzw. Spekulationserfolge um jeden Preis als Maxime wirtschaftlichen Handelns in alle anderen Lebensbereiche hinein übertragen wird, sind individuelle, soziale und kulturelle Katastrophen natürlich vorprogrammiert. Ähnliches gilt für die gegenwärtig fast weltweit dominierende, quasi-sakralisierte ökonomische Leitidee eines absolut freien, sich ausschließlich selbst regulierenden Marktes: Kirchen im freien Wettbewerb mit anderen religiösen Anbietern – das mag noch als gesunde Herausforderung für christliche Überzeugungskraft gelten; sobald aber christliche Kirchen sich dazu herbeilassen sollten, im Sinne der herrschenden Marktideologie einfach vordergründig mehrheits- und nachfrageorientiert zu agieren, ist es nicht mehr weit zu Korrumpierung und Verrat ihrer zentralen Grundprinzipien und -werte.

Ganz anders zu bewerten wäre hingegen eine Ökonomisierung gerade auch kirchlichen Lebens auf der Basis des ursprünglichen Begriffes der oikonomia als Kunst sparsamer, nachhaltiger Haushaltsführung: Möglicherweise hat es in unseren mitteleuropäischen Großkirchen in

*»oikonomia als Kunst der Haushaltsführung«*

der nun zu Ende gehenden Ära wirtschaftlichen (und personellen) Wohlstandes an einer Ökonomisierung in diesem Sinne sogar gefehlt, und die jetzigen Finanznöte und Sparzwänge sind gerade eine Folge dieses Mangels.

Wurden da nicht vielleicht wirtschaftliche und/oder menschliche Ressourcen unkritisch eingesetzt, weil sie einfach da waren? Wurde u.U. ein kirchlicher Verwaltungs- und Organisationsapparat unreflektiert auf- und ausgebaut, weil man es sich einfach leisten konnte? Oder anders herum gefragt: Ist dieses »Ausmaß an Kirche«, an das wir uns in den deutschsprachigen Ländern so sehr gewöhnt haben und das uns jetzt in Zeiten wachsender Ressourcenknappheit so sehr zu schaffen macht, weil es eben immer schwer ist abzunehmen – ist dieses Ausmaß an

Kirche wirklich nötig bzw. wirklich förderlich zur Erfüllung unseres Kernauftrags: das Reich Gottes in dieser Welt zu verkünden und an einer Kirche als Zeichen und Werkzeug des Gottesreiches mitzubauen?

Vielleicht ist es ganz einfach so, dass wir allzu lange in einer privilegierten, um nicht zu sagen: verwöhnten Situation gelebt haben und dass uns jetzt endlich eine Realität einholt, die doch eigentlich die Rahmenbedingung für jedes andere menschliche Unternehmen auch darstellt und die uns zugleich der alltäglichen Lebenswelt jener Menschen näher bringt, um derentwillen es überhaupt Kirche gibt: nämlich die Tatsache stets begrenzter Ressourcen und die sich daraus ergebende Notwendigkeit, damit verantwortungsvoll im Sinne von sparsam, nachhaltig – ökonomisch eben – umzugehen.

## Anfragen an die Theologie

● Zu fragen ist in diesem Zusammenhang freilich auch nach der Rolle der Theologie: Hat uns am Ende eine überzogen selbstherrliche Ekklesiologie, die in der Kirche kein menschliches, sondern ein ausschließlich göttliches Werk sah, mit der Aufgabe, einen unerschöpflichen Gnadenschatz zu verwalten, blind gemacht für das ökonomische Grundaxiom der Begrenztheit aller Erdengüter – so blind, dass Kirchenverantwortliche dieses Axiom schlichtweg außer Acht lassen zu können glaubten und sich einbildeten, die Kirche müsse sich nicht um jene ökonomischen Grundregeln kümmern, die jedes andere Unternehmen selbstverständlich zu berücksichtigen und einzukalkulieren hat, will es nicht Schiffbruch erleiden? Wurde die reale wirtschaftliche Verfasstheit der Kirche als menschliche Unternehmung oder etwa auch als Arbeitgeberin bzw. Arbeitsstätte jemals ausreichend theologisch gewürdigt und reflektiert?

Stünde der Ekklesiologie nicht auch noch in einem ganz anderen Zusammenhang ein wenig mehr ökonomische Sensibilität gut an? Es ist in unserer Welt zwar nicht unbedingt so, dass wirklich das Geld selbst regiert, aber doch weitgehend jene, die über Geldmittel verfügen. Wer die Verfügungsmacht über Geld besitzt, hat innerhalb einer Unternehmung in der Regel auch die strategische Entscheidungs- und Steuerungsmacht inne.

Interessant wäre es vor diesem Hintergrund einmal, die faktischen kirchlichen Machtstrukturen einer kritischen ekklesiologischen Reflexion zu unterziehen. Die ökonomischen Entscheidungsstrukturen und Geldflüsse innerhalb der Kirche bilden ja immer auch – und vermutlich weitaus realistischer als alle theologischen Abhandlungen und Beteuerungen – das tatsächlich vorherrschende Kirchenbild ab.

Es sei an dieser Stelle deshalb zumindest einmal angefragt, wie die Tatsache, dass in Deutschland und Österreich den Bischöfen die alleinige und letzte Verfügungsmacht über die – großteils von der kirchlichen Basis aller Getauften aufgebrachten – Geldmittel ihrer Diözesen

*»monarchische Wirtschaftsstrukturen«*

zukommt, mit dem Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums in Einklang zu bringen ist. Das Konzil spricht doch allen ChristInnen kraft der Taufe kirchliche Verantwortung und Kompetenz zu. Es versteht Leitung in der Kirche unter den Vorzeichen des Dienens, des Anregens, Ermutigens und Bestärkens, des Moderierens und allenfalls des Korrigierens und Regulierens, jedenfalls nicht als ein Regieren und Herrschen.

Den Kirchenverantwortlichen Deutschlands und Österreichs würde in diesem Zusammenhang jedenfalls ein Blick auf das kirchliche Finanzsystem ihrer Schweizer Nachbarn gut tun, denen nicht nur – wie in vielen anderen Fällen auch – große ökonomische Begabung und Klugheit zu bescheinigen wäre, sondern in diesem Fall auch hohe ekklesiologische Kompetenz. Denn das Finanzmodell der Schweizer Kirchen, in denen die ökonomische Entscheidungsmacht letztlich an der Basis bei den Kirchgemeinderäten und nicht bei den geweihten Amtsträgern angesiedelt ist, entspricht der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums wohl besser als die insgesamt doch sehr monarchischen Wirtschaftsstrukturen der deutschen und österreichischen Kirchen.

## Resümee

● Regiert also das Geld wirklich die Welt und demnach auch die Kirche? – Ich neige immer mehr dazu, diese sofort moralische Entrüstung heischende Unterstellung zu verneinen. In der Regel sind es offen oder verborgen wirkende Leitideen und Werteskalen, welche die Geldflüsse steuern und auf diese Weise die Welt, respektive die Kirche regieren.

Es ist nicht zu leugnen, dass diese Leitideen meist überwiegend von wirtschaftlichen Interessenlagen bzw. ökonomischen Denkmustern und Zielvorstellungen geprägt sind und damit oft auch in nicht unmittelbar wirtschaftlichen Lebensbereichen Steuerungsmacht ausüben. Aber auch eine so verstandene Ökonomisierung ist nicht rundweg zu verteufeln. Die unkritische Übertragung wirtschaftlicher Zielangaben, Methoden und Betrachtungsweisen etwa auf die Ebene kirchlichen Lebens kann freilich zu gravierenden inhaltlichen und strukturellen Fehlentscheidungen, zu sozialen Ungerechtigkeiten und Verrat an zentralen theologischen bzw. pastoralen Prinzipien führen – genauso wie ihre völlige Ausklammerung und Vernachlässigung.

Die nüchterne arithmetische Vorgangsweise der Ökonomie in Analyse und Abbildung der Wirklichkeit kann – sofern sie sich selbst von (versteckten) ideologischen Vorurteilen und Paradigmen einigermaßen frei zu halten vermag – jedenfalls auch kirchlichem Handeln vielfältige und wertvolle Dienste erweisen; und sei es nur im Sinne einer notwendigen Erinnerung daran, dass die Kirche immer auch ein zutiefst menschliches Unternehmen ist und in ihrer realen Struktur und Praxis beileibe nicht immer dem entspricht, was sie in hehren theologischen Selbstdarstellungen zu sein vorgibt bzw. sein möchte.

[1] Übers. nach John M. Keynes, The General Theory of Employment, Interest, and Money, New York (Prometheus Books) 1997 (Nachdruck der 1936 erschienenen 1. Aufl.), 382. (Am 5. Juni 2003 jährte sich übrigens zum 120. Mal der Geburtstag des Autors.)

**DIAKONIA-Vorschau 2004**

1/2004: Welt im Umbruch – wohin?
2/2004: Das Leben feiern
3/2004: Pastorale Bildung
4/2004: Genuss und Glück
5/2004: Neues bricht auf
6/2004: Kunst und Kirche

Andrea Günter

# Das Leben ist Tausch

## *Die Ökonomisierung der Gesellschaft und die Bezogenheit der Menschen*

**Wenn wirtschaftliche Fragen mit Sinnfragen verbunden werden, kommen die Menschen und ihre Beziehungen in den Blick: die zwischen den Geschlechtern, den Generationen etc. – und mit ihnen die Frage nach der individuellen wie gesellschaftlichen Balance von Geben und Nehmen.**

### Ökonomie, Zeit, Bezogenheit

● Die gegenwärtige Ökonomisierung des Lebens wird überwiegend als Sieg von Kapitalismus, freier Marktwirtschaft und Globalisierung diskutiert. Sie als Folge der Machtübernahme ökonomischer Systeme zu deuten, reicht jedoch nicht aus. Dass unser Zeitgeist heute Flexibilisierung und Mobilität favorisiert, ist nicht einfach ein bloßer Reflex auf die Manipulation, die von Instanzen kapitalistischer Macht ausgeht. Er ist auch eine Reaktion auf das Denken der Moderne.

Die Moderne stellte die Zeit in den Vordergrund des Denkens und arbeitete deren Relevanz für das menschliche Selbstverständnis aus. Die Zeitlichkeit des Menschseins in all ihren Dimensionen, also nicht nur in der von Sterblichkeit und Unendlichkeit, zu beleuchten, heißt in Betracht zu ziehen, dass ein Mensch tätig ist, dass er seine Umwelt verändert, sich verändert und verändern will. Diese Veränderung im Selbstverständnis schlägt sich im alltäglichen Verhalten der Menschen nieder.

Der Ruf nach überkommenen Werten kann diesen Entwicklungen nicht gerecht werden, sind diese überwiegend einem gedanklichen Kontext erwachsen, in dem menschliche Zeitlichkeit als Sterblichkeit und Unsterblichkeit polarisiert war. In der Folge müssen auch die Maßstäbe für die Auseinandersetzung mit der Ökonomie erarbeitet werden. Denn dass es trotz der sinnhaltigen Aspekte der gegenwärtigen Entwicklung um Fragen moralischer Orientierung geht, zeigt beispielhaft die Nachfrage, wo bei aller Professionalisierung der Pflegeberufe die Menschen bleiben. Die Menschen wohlgemerkt im Plural, denn es geht hierbei nicht nur um die Würde der zu pflegenden Person, sondern auch um die der Pflegenden.[1]

Mit dieser Nachfrage steht im Raum, dass Zeithaftigkeit – sichtbar etwa im Verständnis von Effektivität als Arbeitsleistung pro Zeiteinheit – und menschliche Bezogenheit miteinander verhandelt werden müssen. Denn nicht nur die Zeit, auch die menschliche Bezogenheit ist Fokus der Moderne, was allerdings im männlichen Den-

ken, all seiner Intersubjektivitätsansätze zum Trotz, nicht systematisch einbezogen wird. Menschen sind Teil des menschlichen Beziehungsgefüges, sie haben ihr Leben lang mit anderen Menschen zu tun und sind zumindest auf generative Arbeitsteilung angewiesen. Dabei hat die Frauenbewegung einen Paradigmenwechsel im Verständnis menschlicher Zeitlichkeit herbeigeführt, der die Lebenszeit eines Menschen in Verbindung mit der anderer Personen betrachtet:

*»nicht Gabe, sondern Werk«*

Mütterliches Tun ist nicht eine Gabe, die die körperliche und psychische Natur der Frau schenkt, sondern ein Werk:[2] ein Tun, das der Zeit, nämlich der Lebenszeit der Frau, die einem Kind das Leben schenkt, und ihrer Fertigkeiten bedarf. Zu diesen Aufgaben zählt auch, den Rhythmus des Kindes mit der Zeitlichkeit der Welt, in die es hineingeboren wurde, zu verbinden.

## Bezogenheit als ökonomischer Faktor

● Für die Beachtung des Zusammenspiels von Werten und zu gestaltenden Beziehungen steht insbesondere der Fürsorge-Ansatz der US-amerikanischen Moralpsychologin Carol Gilligan. Fürsorge heißt Gilligan zufolge: Fürsorge für alle Beteiligten des ganzen betroffenen Beziehungsgefüges, nicht nur für die, die offensichtlich auf Fürsorge angewiesen sind. Dabei stellt Gilligan besonders den Frauen anheim, Fürsorge eben nicht nur den auf diese Angewiesenen, sondern immer auch sich selbst zukommen zu lassen.[3]

Flexibilisierung, Ökonomisierung und Professionalisierung charakterisieren also nicht nur die gegenwärtige Entwicklung der Wirtschaft, sondern auch die der Moral. Beide verändern sich gleichzeitig, was eine Schwächung beider, aber auch neue Möglichkeiten beinhaltet. Zugleich nähren sich Kapitalismus und freie Marktwirtschaft unmittelbar von tradierten westlich-religiösen Sinnangeboten, sei es vom biblischen »Lob der tüchtigen Hausfrau« (Spr 31, 10-31), das ein Lob auf Gewinnmachen, Professionalisierung und weibliche Perfektion ist, sei es von der wohlbekannten Allianz zwischen Protestantismus und Leistungsgesellschaft, die Max Weber als tragenden Pfeiler für die Entstehung des Kapitalismus herausgeschält hat.

Zwar wurde die christliche Verzichtslogik vom Massenkonsum überholt, der auf die abnehmende Bereitschaft der Menschen trifft, sich die Lust am Dasein – dem Sein in ihrer Zeit – verbieten zu lassen.[4] Jedoch führt die Lust am Dasein nicht einfach zum unbedenklichen Konsum. Schon das Lob der tüchtigen Hausfrau zeigte, dass es dieser gut geht, wenn es allem und allen anderen, nämlich ihrem Haushalt, gut geht. Dass es sich dabei um einen eigenständigen Aspekt handelt, danach zu fragen, wann es der Hausfrau persönlich gut geht, muss Gilligan zufolge neu gelernt werden. Denn es geht nicht automatisch demjenigen gut, der die Arbeit macht, die Bedürfnisse der anderen befriedigt und seiner Aufgabe gerecht wird, so dass das Wohlergehen des Ganzen gewährleistet ist. Zu oft führt diese Logik dazu, dass es den anderen und dem Ganzen auf Kosten der sorgenden Person gut

*»auf Kosten der sorgenden Person«*

geht. Oder sie kann nach sich ziehen, dass das Wohl einer der sorgenden Instanzen in den Hintergrund tritt, während das der anderen zum alleinigen Maß wird, so wie wir es gegenwärtig in der Wirtschaftspolitik erleben, die zu einer Politik für Weltkonzerne verkommt. Hier gilt das

Umgekehrte: Es muss Großkonzernen nicht gut gehen, wenn alles dafür getan wird, dass es allein ihnen gut geht, denn es geht nicht unbedingt denjenigen gut, die alles dafür tun sollen, und folglich geht es dem Ganzen nicht gut.

Die Anfrage an das Denkbild der tüchtigen Hausfrau muss übertragen werden. Sie verweist beispielsweise darauf, Pflegende und zu Pflegende als eigenständig Beteiligte mit jeweils eigenen berechtigten Ansprüchen eines gemeinsamen Prozesses zu bedenken. Oder sie fordert

*»wann es der Kirche als Kirche gut geht«*

dazu auf, eigens zu bedenken, wann es der Kirche als Kirche tatsächlich gut geht. Nur wenn es ihr, der Institution, gut geht? Oder wenn es auch den Menschen, die die Kirche bilden, gut geht? Die Frage muss grundsätzlich immer in beide Richtungen gestellt werden.

Es muss also durchaus gezählt und gerechnet werden. Zum Kriterium wird, ob die Summanden in ihrem Eigenwert richtig berücksichtigt sind, und das heißt heute vor allem, ob die Bezogenheit der Menschen angemessen in den Blick kommt.

## Die zwei Geschlechter und der eine Markt

● In Anbetracht großer gesellschaftlicher Veränderungen und des Zusammenwirkens von Wirtschaftssystemen und Sinnangeboten ist es unerlässlich, gerade auch aktiv nach diesen Sinnangeboten zu fragen.[5] Aufgrund der Fakten, auf die sie antworten, sowie aufgrund der Haltungen, die diese abverlangen, bilden sie immer auch den Rahmen für wirtschaftliche Prozesse und binden diese an anthropologische Daten.

Für die Verbindung der gegenwärtigen Veränderungen der Wirtschaft mit Sinnfragen, die die menschliche Bezogenheit im Blick haben, stehen beispielhaft die Veränderungen des Geschlechterverhältnisses. Frauen drängen seit den 70er-Jahren nicht einfach in die Berufstätigkeit und auf den Arbeitsmarkt. Sie wollten, motiviert durch die neue Frauenbewegung, vor allen Dingen die zwischenmenschlichen Beziehungen erneuern, weil der Gewinn von deren Regelung eindeutig auf Seiten der Männer lag. Dieser Gewinn bestand dabei nicht allein im Finanziellen, sondern gerade auch im Symbolischen, im existentielleren Sinnangebot für Männer, das im männlichen Gottesbild kulminierte.

Die Frauenbewegung zeigte auf, dass dabei eine der zentralen Sinngebungsstrukturen der westlichen Gesellschaften nicht mehr trägt, nämlich die Idee des großen Paares. In der Folge sind Frauen immer weniger dazu bereit, selbstverständlich als Ehefrau die Pflege und Reproduktionsarbeit zu leisten. Außerdem fordern sie seit den 70er-Jahren die Anerkennung der traditionellen weiblichen Arbeitsleistungen als realen und eigenständigen Produktionsfaktor ein.

Im Hinblick auf die Geschlechterbilder macht die durch die Frauenbewegung hervorgerufene gesellschaftliche Entwicklung deutlich, dass die »weiblichen« Gaben nicht Materie sind, die der Gesellschaft naturgegeben zur Verfügung stehen, sondern dass Frauen tätige Subjekte sind,

*»ein logischer Fehler«*

die geben, im Geben durchaus Sinn finden (können), aber im Verhältnis zu ihren Gaben zu wenig zurückerstattet bekommen. Weibliche Arbeit als natürlich gegeben zu behandeln, war ein logischer Fehler, dessen Überwindung zu massiven Veränderungen in der Regelung der Gesellschaft führt.

Ökonomisch wird deutlich, dass die Trennung von Reproduktion und Produktion zwei Märkte etabliert hatte, den Familien- und den sonstigen Markt. Vor allem im letzten Jahrhundert ging die vermeintliche Trennung dieser Tauschbereiche nicht einfach nur auf Kosten der Frauen, sondern sie war auch volkswirtschaftlich ein Fiasko. Die ideologische Trennung beider Märkte erzeugte nämlich ein auf der analogen Trennung beruhendes Modell von Betriebs- und Volkswirtschaft.[6]

## Das Leben ist Tausch

● Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist erschüttert, die beiden Märkte erweisen sich als ein Einziger: Mindestens diese Entwicklung macht deutlich, dass alle Bereiche des menschlichen Lebens auf Tausch beruhen und unmittelbar miteinander im Spiel sind. Der Tausch des Lebens beginnt mit dem menschlichen Stoffwechsel, wie es – vor dem Hintergrund unserer etablierten Politikfelder – in der Gesundheits-, der Umwelt-, der Landwirtschaftspolitik und neuerdings dem Verbraucherschutz aufgegriffen wird.

Gerade die Rentenpolitik, die bekanntermaßen vom Generationentausch handelt, zeigt an, dass der Tausch unseres Wirtschaftssystems nicht einfach in dem zwischen Arbeitnehmer

*»Schnittstellen zwischen Familien- und Berufsarbeit«*

und Arbeitgeber besteht – das ist der betriebswirtschaftliche Kurzschluss. Renten sind, zusammen mit anderen Sozialabsicherungen, Ausdruck eines großen und komplexen Tauschgefüges – so die volkswirtschaftliche Perspektive. Nur in betriebswirtschaftlicher Perspektive scheint die strikte Trennung zwischen Berufsarbeit und privater Arbeit (Haus- und Familienarbeit) richtig. Nimmt man hingegen auch das Mittlere – die Sozialversicherungen – in den Blick, dann gibt es Schnittstellen zwischen Familien- und Berufsarbeit schon lange. Ferner zeigt sich, dass

*»nicht nur Geld, sondern auch Liebe und Sinn tauschen«*

der Tausch innerhalb von unmittelbaren Beziehungen (Paar und Familie) schon längst relativiert sowie institutionalisiert und formalisiert ist. Des Weiteren wird deutlich, dass nicht einfach nur Geld, sondern auch Liebe und Sinn getauscht werden.

Ökonomisierung heißt nicht Kapitalisierung. Sie kann sogar Kosten sparend sein, wenn die Beziehungs- und Sinndimension angemessenen einbezogen wird. Hierfür sind kirchliche und soziale Einrichtungen prädestiniert. So fand etwa eine medizinsoziologische Untersuchung heraus, dass die kirchlichen Müttergenesungskuren effektiver sind als diejenigen anderer Kurträger mit aufwendigerem, also teurerem medizinischen Apparat, weil hier dem Beziehungs- und Sinnbedürfnis der Mütter besser Rechnung getragen wird.[7]

Nicht dass wir zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgrund solcher Entwicklungen die Erfahrung der Ökonomisierung des ganzen Lebens machen und zu Aussagen wie: »Das Leben ist Tausch« kommen, ist dabei das eigentlich Verwunderliche, sondern dass wir diese Tatsache bislang so unzureichend realisiert haben. Die Geschlechterklischees waren ihr wesentliches Verschleierungsmittel. So gilt es gerade auch der Frage nachzugehen, wie wir der grundsätzlichen Tauschsituation des menschlichen Lebens und ihren Folgen in Theorie und Praxis jenseits der Fixierung auf Geschlechterrollen gerecht werden.

## Anthropologische Rückbindung

● Die Anthropologie, die Menschsein vom Geborensein her versteht, zeigt an, dass ein jeder und eine jede zuerst Kind war, damit zuerst bekommen hat und die Gaben der Kindheit ins Erwachsenenleben transferiert, möglicherweise investiert, aber auch Schulden begleicht und zurückerstatten muss. Beim Letzteren handelt es sich nicht einfach um individualethische Anforderungen an die Erwachsenen beiderlei Geschlechts, sondern um eine menschheitliche

*»Die Arbeit der mittleren Generationen«*

Notwendigkeit. Denn es sind die mittleren Generationen, die über die körperliche Kapazität und Arbeitskraft verfügen und daher für die Kleinen und für die gebrechlichen Alten zusammen mit allen anderen Versorgungsbedürftigen sorgen müssen, wenn es diesen wohlergehen soll.

Die Arbeit der mittleren Generationen ist jeweils die einer Generation insgesamt und kann nicht länger in Form traditioneller Geschlechterarbeitsteilungen organisiert werden. In der skizzierten Bedeutung des Tauschs für das ganze Leben einer jeden Person ist zugleich das Moment benannt, das nach der Idee des großen Paares sinnstiftend für das gesellschaftliche Zusammenleben ist: Als Kind auf jeden Fall schon bekommen zu haben und als alter Mensch vielleicht wieder bedeutend mehr brauchen zu müssen, als selbst geben zu können, charakterisiert das Leben einer jeden Person und bindet es ökonomisch in das soziale Gefüge ein, vom Tag der Geburt bis zum letzten Atemzug.[8]

Dieser anthropologischen Grundkonstellation zufolge war das Leben schon immer Tausch.[9] Das Verhältnis von Geschlechter- und Generationenbeziehungen muss richtig gestellt und als neuer Dreh- und Angelpunkt menschlicher Bezogenheit in den Blick genommen werden. Dabei ist zu beachten, dass nicht das Paar von Mann und Frau das Generationengefüge erzeugt, sondern das Geborensein von Frauen und

*»Menschsein vom Geborensein her verstehen«*

Männern bringt unter anderen möglichen Kombinationen – früher etwa Frauen- und Männergemeinschaften, die in Klöstern lebten, heute Singles, weibliche und männliche homosexuelle Paare oder so genannte Patchwork-Familien – auch die des Paares von Frau und Mann hervor. Daher ist das Liebes- und Elternpaar nur eine der Möglichkeiten, wie die Arbeit für die Generationen organisiert werden kann.

## Maßstab der Ökonomie

● Auch der Kapitalismus kommt um die anthropologischen Zusammenhänge, die die Gebürtigkeit stiftet, nicht herum. Inwiefern wir den Kapitalismus – oder welche ökonomische Struktur auch immer – sinnvoll und gerecht zu organisieren vermögen, hängt davon ab, ob die Aussage: »Das Leben ist Tausch« richtig verstanden wird.

Was dieser Satz nicht sagt, ist: Das Leben ist Nehmen und Gewinn Erzielen. Er sagt nämlich immer auch: Das ganze Leben braucht Geben, Teilen und Zurückgeben. Er spricht nicht einfach von Freiheit, sondern auch von Bedingtheit und Notwendigkeit. Denn er spricht von zwei Positionen, die immer gleichermaßen im Spiel sind: vom Gebenden, der einen Nehmenden braucht, und vom Nehmenden, dem von jemandem gegeben werden muss. Dabei sagt: »Das Leben ist Tausch« zugleich, dass eine Person grundsätz-

lich in beiden Positionen ist, vielleicht nicht unbedingt im Hinblick auf eine bestimmte Angelegenheit oder eine bestimmte Beziehung, aber im Gesamtgefüge all der Angelegenheiten, mit denen sie während ihrer gesamten Lebenszeit zu tun hat.

Sich lediglich auf die erste Interpretation der Aussage zu stürzen, zeigt, dass sich unsere Gesellschaft (in der öffentlichen Diskussion) in einer Regression auf die Position des Kindes befindet. Die Perspektive auf das Kind verbleibt in einer symbolischen Ordnung, die lediglich drei Posi-

### »Gefüge von Geben und Nehmen«

tionen kennt, die der Geborenen, der Sterbenden sowie die derjenigen, die zwischen diesen angesiedelt sind. Hier gilt es, endlich erwachsen zu werden. Dazu ist es notwendig, die Position der Dazwischenstehenden zu pluralisieren und diese selbst als Gefüge von Geben und Nehmen in der Zeit zu behandeln.

Eine besondere Pflicht zum Geben kommt dabei den mittleren Generationen zu. Auch wenn die Menschen in vielen westeuropäischen Gesellschaften sich heute dafür entscheiden, weniger Kinder haben zu wollen, werden sie weiterhin damit konfrontiert sein, den Älteren geben zu müssen. Dies wird auch dann gelten, wenn die Alten finanziell gut genug vorgesorgt haben. So ist der Arbeitsmarkt für Pflegeberufe schon heute international leergefegt.

Für Kranke und Ältere zu sorgen, ist dabei ein Spezifikum der Humanität und hatte gerade auch in der christlichen Kultur immer damit zu tun, genug Kapazität – Nahrung, Arbeitskraft, Zeit usw. – zu haben. Daran, nicht am Umgang mit den süßen Kleinen, die seit der Neuzeit so sehr vergöttert werden, dass sie immer einzigartiger, beachtenswerter und zugleich weniger werden, entscheidet sich menschliche Humanität, christliches Selbstverständnis und die angemessene Beteiligung an der Generationenarbeit.

Frauen verweigern also zurecht die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. Als Teil eines Generationenzusammenhangs sind sie dennoch, ebenso wie Männer, dazu aufgefordert,

### »Sinnangebote und Ökonomie miteinander teilen«

sich an der Generationenarbeit zu beteiligen. Zugleich verändert dieser Blick auch die Bewertung des generativen Beitrags von Männern: Männer sind nicht primär als Eltern-, Liebes- oder Familienpartner, sondern als Teil des Generationengefüges (auf neue Weise) in die Arbeitsteilung der Generationen einzubinden. Dabei müssen sie nicht ihre Verantwortung für Kinder, sondern für die Generationen entdecken.

Solche Überlegungen machen deutlich, dass es nicht darum geht, das Alter neu zu bewerten, wie es heute üblicherweise zu hören ist, sondern das Generationengefüge.[10] So macht es Sinn, über eine neue mögliche Sinn- und Tauschstruktur des Vier-Generationen-Gefüges nachzudenken. Als ein historisches Modell dazu kann

### »Notwendigkeit der Ergänzung von familialer Existenz«

die Arbeitsteilung einer mittelalterlichen Stadt herangezogen werden, in der den Klöstern eine wichtige ökonomische und soziale Funktion zukam. Die klösterliche Gemeinschaft kann als ein Zusammenschluss von Personen interpretiert werden, die Sinnangebote und Ökonomie miteinander teilten.

Als Folie für heutige Gemeinwesen macht diese Existenzform sowohl die Notwendigkeit

der Ergänzung von familialer Existenz als auch die von gemeinsamen Sinn- und Tauschstrukturen auf Seiten kinderloser Erwachsener deutlich. Im bürgerlichen Kontext wiederum gab es das Modell, dass die jungen Erwachsenen für die neuen gesellschaftlichen Bindungen und für den Nachwuchs zuständig waren, während die »jungen Senioren« die Finanzierung der jungen Familien übernommen hatten: Eheschließung, Haushalt, Wohnung, je nachdem auch die Einrichtung einer finanziellen Existenz waren die Aufgabe der 45- bis 65-Jährigen, die auf diese Weise Teile ihres Hab und Guts zu Lebzeiten an die Jüngeren weitergaben und zugleich ihre Altersversorgung selbst zu sichern hatten.

Die Arbeitsteilung zwischen Familie und Kloster ebenso wie die innerhalb des mittleren Generationengefüges hat sich, vor allem seit der Nachkriegszeit, immer mehr auf das Paar verschoben. Die Kleinfamilie gilt als allein selig machende Existenz. Das Paar muss idealiter gemeinsam den Haushalt finanziell begründen, der Mann nach wie vor für die Finanzierung der Familie aufkommen, während der Frau die Arbeiten der Fürsorge und der sozialen Beziehungen obliegen, sie einen Teil hinzuverdient und das Paar als Teil ihrer Generation innerhalb eines

### »Vier-Generationen-Gefüge«

Drei-Generationengebildes zugleich für die Rente der Älteren zuständig ist. Von der bürgerlichen Vier-Generationen-Vorgeschichte ist geblieben, dass sie von ihrer Elternseite manchmal finanzielle Unterstützung, manchmal auch Schenkungen erhalten, aber erst »richtig« erben, wenn die Eltern tot sind.

Die Schnittstelle zwischen Erwachsenen ohne und mit Kindern und einem Vier-Generationen-Gefüge kann neu gefüllt werden. Dies könnte bedeuten, dass die Erwachsenen ohne Kinder sowie diejenigen der dritten Generation mit jung-erwachsenen Kindern heute vermehrt die sozialen, fürsorgenden und erwirtschaftenden Aufgaben übernehmen, ihr Vermögen anders zirkuliert und dies volkswirtschaftlich gezielt gestaltet wird. Dazu müsste die gesellschaftliche Arbeit kinderloser Erwachsener als

### »... dass Ökonomie und menschliche Bezogenheit neu zusammenfinden.«

vollwertiger Beitrag gewürdigt werden. Außerdem müsste die Arbeitsaltersstruktur in diesem Sinne neu gefüllt und das Privatvermögen sehr viel früher in den generativen und gesellschaftlichen Umlauf gebracht werden.

Formalisierungen, Institutionalisierungen, Flexibilisierungen, neue Ökonomisierungen des Lebens und der Lebensbereiche hat es immer gegeben und wird es immer brauchen. Mit diesen geht aber nicht unmittelbar die Stärkung des Kapitalismus einher. Im Gegenteil, sie können als dessen Schwächung gelten. Denn sie erfordern, dass Ökonomie und Anthropologie, Zeit, Wirtschaftlichkeit und menschliche Bezogenheit neu zusammenfinden.

Für kirchliche Pastoral stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Herausforderung, sich neuen Lebensformen zu öffnen und zu deren Institutionalisierungen beizutragen, wozu die theologische Neuorientierung am Vier-Generationengefüge sowie die Erfindung entsprechender ritueller Formen wie die Segnung von Trennungen und Scheidungen, die von alleinstehenden Menschen ebenso wie die des Eintritts in die dritte Generation zählt.[11]

[1] Andrea Günter, Weibliche Autorität, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie, Königstein 1996, 230-242; dies., Mehr Freiheit in Abhängigkeit. Bezogenheit, Zeit und Lebensqualität in der Pflege, in: dies, Weltliebe. Gebürtigkeit, Geschlechterdifferenz und Metaphysik, Königstein 2003.
[2] Luisa Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt 1994, 50ff.; Diana Sartori, Autorität stiften, Ordnung gestalten, in: Diotima, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein 1999, 119-150.
[3] Carol Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1994; vgl. auch Andrea Günter, Die weibliche Seite der Politik. Ordnung der Seele, Gerechtigkeit der Welt, Königstein/Ts. 2001, 27-51.
[4] Ulrike Wagener, Verschwendung und Verzicht. Zu einer biblisch inspirierten Ökonomie des Lebens, in: ZGP 1 (2001) 3-7.
[5] Vgl. Ina Praetorius, Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung, Mainz 2002, 135-143.
[6] Vgl. Andrea Günter/Ina Praetorius/Ulrike Wagener, Weiberwirtschaft weiterdenken: Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen, Luzern 1998; Michaela Moser/ Ina Praetorius, Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat, Königstein 2003. Ich danke der Volkswirtschaftlerin Kersten Kellermann für die Diskussion über das Verhältnis von Geschlechterökonomie und Volkswirtschaft.
[7] Vgl. Andrea Günter, »Heilende Zeiträume« oder: Sinnkrise, evangelisches Profil und Gesundheitspolitik, in: EAG Evangelische Müttergenesung, Info Intern, Juni 2002, 4-6. Zum Verhältnis von Religion und Bindung vgl. Günter, Weltliebe.
[8] Vgl. Andrea Günter, Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn, Weiberwirtschaft, Tausch und die Arbeit am Symbolischen, in: Birge Krondorfer/Corinna Mostböck, Frauen und Ökonomie oder: Geld essen Kritik auf, Wien 2000, 27-38; Ulrike Wagener/ Antje Schrupp/Dorothee Markert/ Andrea Günter, Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weiberwirtschaft und den Anfang der Politik, Rüsselsheim 1999.
[9] Vgl. Andrea Günter, Politische Theorie und sexuelle Differenz. Feministische Praxis und die symbolische Ordnung der Mutter, Königstein 1998, 59-68.
[10] So im Themenschwerpunkt »Zukunft der Generationen« von Das Parlament 52 (2002) 19-20.
[11] Eva Loos, Neue Handlungskonzepte für «neue Familien« – ein systemtheoretischer und diakoniewissenschaftlicher Diskurs, in: V. Herrmann (Hg.), Diakoniewissenschaftliche Ansichten. Festschrift für Heinz Schmidt, Heidelberg 2003, 237-264; dies., Selbst entscheiden, in: Frauen Unterwegs, Juni 2003, 11.

### Gott, du Freundin der Menschen

Gott, du Freundin der Menschen,
laß mich nie ohne Freundin sein.

Laß mich geben, lehr mich, zu nehmen.
Zeig mir, wie ich trösten kann.
Gib mir Freiheit, Kritik zu üben.

Gott, du Freundin der Menschen,
laß mich nie ohne Freundin sein.
Gib uns Raum, uns zu wehren,
und die Kraft, es ohne Gewalt zu tun.
Gib uns den langen Atem,
auch wenn die Zeit nicht in
unseren Händen ist.
Gib uns das lange Lachen
im kurzen Sommer.

Gott, du Freundin der Menschen,
laß mich nie ohne Freundin sein.
Wir gehen zu zweit los,
aber deinetwegen
sind wir immer schon mindestens drei
auf dem langen Weg zum Brot,
das essbar ist, dem Wasser,
das niemand vergiftet hat.

Gott, du Freundin der Menschen,
laß keine von uns ohne Freundin sein.

*Dorothee Sölle*
*in: Träume mich, Gott. Geistliche Texte mit lästigen politischen Fragen, Wuppertal 1994, 57-58.*

Hugo Schwendenwein

# Kirchensteuer und Kirchenbeitrag

## *Kirchenfinanzierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz*

**Zur Finanzierung der katholischen Kirche und ihrer Aktivitäten gibt es verschiedene Modelle. Im Falle Deutschlands, Österreichs und der Schweiz ist die Beteiligung staatlicher Stellen an Eintreibung und Widmung der Gelder unterschiedlich.**

● Die Aktivität einer Religionsgemeinschaft erfordert natürlich eine gewisse materielle Basis, insbesondere wenn Seelsorger hauptamtlich ihre ganze Kraft in den Dienst der betreffenden Gemeinschaft stellen. In der Vergangenheit spielten bei der Aufbringung des Finanzbedarfes der katholischen Kirche außer Spenden und anderen unentgeltlichen Zuwendungen die Einnahmen aus dem Eigenbesitz, insbesondere aus der Landwirtschaft, eine zentrale Rolle. Kirchliche Stellen konnten nur geschaffen werden, wenn eine entsprechende Ausstattung vorhanden war. Die Ämter des Diözesanbischofs, der Kanoniker und der Pfarrer, aber auch verschiedene andere kirchliche Ämter waren nach diesem System gestaltet. Im pfarrlichen Bereich wurde von dem den Unterhalt des Pfarrers absichernden Benefizium die Kirchenfabrik (fabrica candelarum, Pfarrkirche), die sich als Rechtsträger der der Sachausstattung der Pfarrkirche dienenden Güter verstand, unterschieden.

Zweifelsohne war das Benefizialsystem eine geniale Schöpfung der mittelalterlichen Rechtsgeschichte, aber mit der Industrialisierung war es immer weniger möglich, aus den Erträgen relativ kleiner Landwirtschaften den Seelsorgsdienst zu finanzieren. So haben andere Finanzierungsformen zunehmend an Bedeutung gewonnen. In manchen Ländern hat sich ein kirchliches Abgabensystem ausgebildet.

### Erbetene Unterstützungen

● Nach dem katholischen Kirchenrecht sind die Gläubigen verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolats und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden notwendig sind (can. 222 § 1 CIC). Die Grundform, die der Codex hiefür im Auge hat, ist in can. 1262 umschrieben: Die Gläubigen sollen der Kirche durch erbetene Unterstützungen (»subventiones rogatae«) gemäß den von der Bischofskonferenz erlassenen Normen Hilfe gewähren. Bei diesen Subventionen handelt es sich um tatbestandlich umschriebene, regelmäßige Zuwendungen, die

mehr sind als bloße Spenden aus Freigiebigkeit, deren tatsächliche Leistung andererseits von der Freiwilligkeit des Verpflichteten abhängt und die nicht mit Sanktionen ausgestattet sind.

Daneben sieht can. 1263 CIC nur ein beschränktes Besteuerungsrecht vor. Der Bischof kann juristischen Personen öffentlichen Rechtes eine maßvolle, ihren Einkünften angemessene

*»mehr als Spenden aus Freigiebigkeit«*

Steuer auferlegen. Juristische Personen privaten Rechtes und natürliche Personen (die Gläubigen) kann er nur im Falle eines schweren Notstandes zu einer maßvollen Steuer heranziehen.

Allerdings hat der Gesetzgeber diesen einengenden Bestimmungen des 1983 promulgierten kirchlichen Gesetzbuches, durch die offenbar ein unbegrenztes allgemeines Besteuerungsrecht vermieden werden sollte, einen Vorbehalt zugunsten des Partikularrechts angefügt: Partikulare Gesetze und Gewohnheiten, die dem Bischof weitergehende Rechte einräumen, werden durch diese Vorschrift nicht berührt. Das heißt, daß das Beibehalten partikularrechtlicher Sonderformen, wie sie uns im deutschen Kirchensteuer- und im österreichischen Kirchenbeitragssystem begegnen, im kirchlichen Rechtsbereich auch unabhängig von ihrer staatskirchenrechtlichen Absicherung möglich ist.

## Das deutsche Kirchensteuersystem

● Das deutsche Kirchensteuersystem entstammt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach diesem sind die Religionsgesellschaften, die öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus haben, berechtigt, aufgrund der dem Staat zur Verfügung stehenden Besteuerungsunterlagen nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.

Es handelt sich um Steuern, und Steuern können zum Unterschied von Beiträgen im Wege des Verwaltungszwanges ohne vorherige Klageerhebung eingetrieben werden. Der Staat stellt seine Hilfe für die Hereinbringung zur Verfügung, was er ja auch sonst zur Durchsetzung von Forderungen einzelner Bürger oder von Vereinen usw. tut, hier geschieht prinzipiell nichts anderes, nur geschieht es angesichts der Möglichkeit der Verwaltungsexekution in etwas verdichteter Weise.

Die Kirchensteuer betreffende rechtliche Regelungen finden sich in Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 6 Weimarer Reichsverfassung sowie in Staatskirchenverträgen und Landesgesetzen, in kirchlichen Steuerordnungen und Hebesatzbeschlüssen. Auf die detaillierte inhaltliche Ausgestaltung des Kirchensteuerrechtes hat auch die Rechtsprechung, insbesondere die des Bundesverfassungsgerichtes, eingewirkt. Die kirchlichen, auf Diözesanebene zu erstellenden Steuerordnungen sind dem Erfordernis der staatlichen Genehmigung unterworfen.

Auf Ebene der Diözesen müssen eigene, vom CIC nicht vorgeschriebene Organe geschaffen werden, denen bei der Festsetzung der Kirchensteuerhebesätze, bei der Erstellung des

*»In diesen Gremien haben Laien die Mehrheit.«*

Haushaltsplanes und bei der Rechnungslegung Kompetenzen zukommen. In diesen Gremien, die die verschiedensten Bezeichnungen führen (Kirchensteuerrat, Steuerverbandsvertretung, Kirchensteuervertretung), haben frei gewählte, kirchensteuerpflichtige Laien die Mehrheit.

Gläubiger der katholischen Kirchensteuer sind im allgemeinen die Diözesen. Wegen der unterschiedlichen Finanzkraft der deutschen Diözesen ergibt sich die Notwendigkeit eines innerkirchlichen Finanzausgleiches, bei dessen Durchführung dem Verband der Diözesen Deutschlands eine maßgebliche Rolle zukommt. Von der Möglichkeit der Einhebung der Kirchensteuer durch die staatlichen Finanzämter wird kirchlicherseits Gebrauch gemacht.

Kirchensteuerschuldner sind die Kirchenmitglieder, die in der Römisch-Katholischen Kirche getauften Gläubigen. Die Rechtsordnung des religiös neutralen Staates knüpft in dieser Frage an das Kirchenrecht an, sie achtet das Selbstbestimmungsrecht der Kirche. Das Bundesverfassungsgericht hat in einer Entscheidung vom 31. März 1971 ausgeführt, dass die sorgeberechtigten Eltern für das Kind, das dazu noch nicht in der Lage ist, das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit wahrnehmen, indem sie es zur Taufe bringen. Belastende Rechtsfolgen für das Kind entstehen daraus in der Regel erst in einem Zeitpunkt, in dem es Religionsmündigkeit erlangt hat und daher jederzeit durch Austritt seine Mitgliedschaft beenden kann. Außer durch den Tod endet die Kirchensteuerpflicht durch den im staatlichen Rechtsbereich nach den in diesem geltenden Vorschriften erklärten Kirchenaustritt.

Diese Austrittserklärung bewirkt, dass der Betreffende im staatlichen Bereich nicht mehr als Mitglied der katholischen Kirche gilt. Selbstverständlich wird dadurch der durch die Taufe vermittelte unverlierbare innerkirchliche Status nicht aufgehoben. Eine eingeschränkte Austrittserklärung (aus der Kirchensteuer beanspruchenden Körperschaft bei Verbleib in der Kirche) ist nach staatlichem Recht nicht möglich. Kirchenrechtlich wird ein Kirchenaustritt, der erfolgt, um sich der Kirchensteuerpflicht zu entziehen, nicht, zumindest nicht in allen Fällen, als Apostasie zu werten sein. Aber es handelt sich um einen Verstoß gegen eine die Glieder der Kirche gravierende Verpflichtung. Angemerkt sei auch, dass nach einer verbreiteten Interpretation des can. 1117 CIC aus der Kirche Ausgetretene bei der Eheschließung an die kanonische Formpflicht nicht gebunden sind.

Die Besteuerung juristischer Personen ist unzulässig. Wenn nur ein Ehegatte einer steuerberechtigten Religionsgemeinschaft angehört, ist der nicht kirchenangehörigen Ehegatte von der Kirchensteuerpflicht völlig freigestellt. Gehören die Ehegatten verschiedenen steuerberechtigten

### »Zwangsmoment ausgeschlossen«

Religionsgemeinschaften an, so kommt der Halbteilungsgrundsatz zum Tragen, sofern gewährleistet ist, dass durch die Möglichkeit der Wahl getrennter Veranlagung zur Einkommenssteuer das Zwangsmoment ausgeschlossen ist.

Das deutsche Kirchensteuersystem, das sich als vorzügliches System der Kirchenfinanzierung darstellt, erschließt den Kirchen eine eigenständige Finanzierungsquelle, für deren Ausschöpfung sie sich zwar der staatlichen Verwaltungshilfe bedienen, die sie aber weitgehend von staatlichen Subventionen unabhängig macht. Die Abschaffung der Kirchensteuer würde die kirchliche Wirksamkeit deutlich beeinträchtigen, das sozial-karitative und kulturelle Wirken der Kirche, das nicht nur den Gläubigen, sondern der Gesellschaft im Ganzen dient, wäre gefährdet und würde mutmaßlich über weite Strecken zum Erliegen kommen.

Eine Kirche in finanzieller Not wäre überdies außerstande, ihre sozialen Verpflichtungen gegenüber den in ihrem Dienst Stehenden zu erfüllen. Die im Wege der Kirchensteuer aufgebrachten Mittel werden für alle Formen des konkreten Glaubenszeugnisses eingesetzt, wobei

auch die Solidarität mit der Gesamtkirche und den anderen Ortskirchen, namentlich den hilfsbedürftigen, zur Geltung kommt.

Vor diesem Hintergrund erweist sich unter den Gesichtspunkten vor allem der sozialen Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Sparsamkeit, der Effektivität und nicht zuletzt der Unabhängigkeit von Einzelnen und von Interessengruppen das geltende Kirchensteuersystem als sehr viel besser als andere Finanzierungsformen, insbesondere als das Spenden- und Kollektensystem.

## Kirchenbeitrag in Österreich

● In Österreich hat sich im Anschluss an die Säkularisierungsmaßnahmen Kaiser Josephs II. ein System der Finanzierung des Personalaufwandes für den Seelsorgeklerus aus den die säkularisierten Güter umgreifenden Religionsfonds, die in staatlicher Verwaltung standen und auch noch vom Staat Zuschüsse erhielten, ausgebildet. Die nationalsozialistischen Machthaber haben neben anderen Maßnahmen der Kirche diese Einnahmequelle entzogen und statt dessen die gerichtlich einklagbaren Kirchenbeiträge eingeführt. Sie wollten die Kirchen dem finanziellen Ruin nahe bringen und eine Austrittsbewegung auslösen, denn es war für die Katholiken Österreichs völlig neu, voll für den gesamten Finanzbedarf ihrer Kirche aufkommen zu müssen. De facto haben die kirchenfeindlichen Maßnahmen aber eine stärkere Unterstützung der Kirchen durch die Gläubigen gebracht. Die Schwächung der Kirchen, die durch die Kirchenbeitragsgesetzgebung angestrebt wurde, ist damals nicht erfolgt.

Die Kirche hat zwar – entsprechend Art. 15 des dem österreichischen Verfassungsrecht zugerechneten Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger vom 21. Dezember 1867 (RGBl. Nr. 142) – die Möglichkeit, von ihren Mitgliedern Abgaben einzuheben, die staatliche Mitwirkung bei der Einbringung erfordert aber, dass solche Maßnahmen im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt worden

*»staatliche Mitwirkung«*

sind (Art. XIV Abs. 3 des Konkordates zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933, BGBl. II Nr. 2/1934). Die staatliche Mitwirkung erfolgt auf der Grundlage des Gesetzes über die Einhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich[1] (Kirchenbeitragsgesetz), das 1945 in die österreichische Rechtsordnung übernommen worden ist und durch Art. II Abs. 4 des Vertrages zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung vermögensrechtlicher Beziehungen vom 23. Juni 1960[2] (Vermögensvertrag) mit gewissen Modifikationen eine völkerrechtliche Bestätigung erfahren hat.[3]

Im Falle der Nichterbringung von Kirchenbeiträgen erfolgt die staatliche Mitwirkung nicht in Form der Verwaltungsexekution, wie dies bei der deutschen Kirchensteuer vorgesehen ist, sondern im Wege eines gerichtlichen Verfahrens. In bestimmter Hinsicht ergeben sich Ähnlichkeiten zur Einbringung von Vereinsbeiträgen.

Das Kirchenbeitragsgesetz sieht die Einhebung von Kirchenbeiträgen durch die römisch-katholische, die evangelische und die altkatholische Kirche vor. In der römisch-katholischen Kirche werden die Kirchenbeitragsordnungen von den einzelnen Diözesen erlassen. Gegen das im Kirchenbeitragsgesetz ausgesprochene Erfordernis, die Kirchenbeitragsordnungen der staatlichen Genehmigung zu unterstellen, bestehen im Kontext des österreichischen Verfassungsrechtes Bedenken. In der Praxis wird so vorgegangen, dass das für Kultusangelegenheiten zuständige

Bundesministerium – zur Zeit ist dies das Bildungsministerium – die Kirchenbeitragsordnungen nur mehr zur Kenntnis nimmt.

In manchen Diözesen besteht neben dem diözesanen Vermögensverwaltungsrat für Fragen, die mit dem Kirchenbeitrag in Zusammenhang stehen, ein eigenes Organ (der Diözesankirchenrat). Die Veranlagung (Feststellung der Beitragshöhe) und Einhebung erfolgt durch die Kirchenbeitragsstellen, die der Diözesanfinanzkammer unterstehen. In einer österreichischen Diözese wird zur Zeit die Aufhebung der Kirchenbeitragsstellen erwogen. Falls es dazu kommen sollte, bestünde die Möglichkeit, die Veranlagung und Einhebung der Beiträge der Finanzkammer zu übertragen.

Der Diözesanfinanzkammer kommt auch die Geltendmachung der sich aus dem Kirchenbeitragsgesetz ergebenden Ansprüche vor Gericht zu. Nach der Judikatur kann der staatliche Rechtsweg erst in Anspruch genommen werden, wenn alle Mittel zur Festsetzung und Einziehung nach der Kirchenbeitragsordnung ausgeschöpft sind. Die ebenfalls auf diözesaner Ebene eingerichtete kirchliche Rechtsstelle entscheidet über Einsprüche, mit denen eine Verletzung der Kirchenbeitragsordnung oder ihres Anhanges behauptet wird.

Beitragsgrundlage ist das Einkommen, doch bestehen auch Bestimmungen betreffend die Besteuerung des Vermögens. Besondere Regelungen gelten für den landwirtschaftlichen Bereich.

*»Die Beitragspflicht endet mit dem Tod.«*

Beitragspflichtig sind die Angehörigen der katholischen Kirche, die ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt im Inland haben. Einklagbar ist diese Verpflichtung nur bei volljährigen Mitgliedern der Kirche. Die Beitragspflicht endet mit dem Tod (am letzten Tag des Sterbemonats) bzw. mit Kirchenaustritt vor der Bezirksverwaltungsbehörde (drei Monate nach dem Monatsersten, der auf den Austritt folgt). Leistet ein Beitragspflichtiger im Ausland gleichartige Beiträge an die katholische Kirche, so werden diese in Österreich anerkannt. Da kirchliche Organe die Kirchenbeiträge einheben, besteht die Möglichkeit, Gastarbeitern (z.B. katholischen Gastarbeitern aus Kroatien) die Beitragszahlung zu erlassen. Dies geschieht, wenn sie in ihrer Heimat einen angemessenen Beitrag für kirchliche Zwecke leisten.

Bei Mischehen wird dem alleinverdienenden katholischen Gatten der Kirchenbeitrag um den Betrag vermindert, den der nichtkatholische Gatte an seine Religionsgemeinschaft entrichtet. Die staatliche Einhebung der Kirchenbeiträge in Österreich ist nicht möglich. Die Einhebung von Kirchenbeiträgen im Wege des Lohnabzuges ist nur in jenen Fällen zulässig, in denen Dienstgeber und Dienstnehmer und die anspruchsberechtigte Kirche zustimmen.

## Regelungen der EU

- Ungeachtet der Zugehörigkeit Deutschlands und Österreichs zur Europäischen Union kann das Kirchensteuer- bzw. das Kirchenbeitragssystem beibehalten werden. Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen.

Was die direkten Steuern anlangt, so können sie allenfalls im Rahmen der allgemeinen Kompetenz zur Rechtsangleichung berührt werden (Art. 100-102 EG-Vertrag). Doch wäre demgegenüber nicht nur auf die eben angeführte Kirchenklausel, sondern auch darauf zu verweisen,

dass es sich bei der Kirchensteuer um eine Annex-Steuer zugunsten von Kirchen und Religionsgemeinschaften handelt, die für die Verwirklichung der Ziele der Europäischen Union keine Bedeutung hat. Bei alledem muss auch künftighin darauf geachtet werden, dass durch europarechtliche Maßnahmen auch die Rahmenbedingungen für das Funktionieren dieser Systeme – etwa hinsichtlich der Übermittlung von Daten – nicht verschlechtert werden.

## Kirchenfinanzierung in der Schweiz

● In der Schweiz sind – außer den Erträgen des Kirchengutes und allfälligen Beiträgen der Kantone und politischen Gemeinden – die Kirchensteuern die kirchlichen Finanzquellen. Diesen kommt bei Aufbringung des kirchlichen Finanzbedarfes die zentrale Bedeutung zu. Aufgrund kantonaler Verschiedenheiten finden sich zahlreiche Unterschiede. Die zugunsten öffentlich-rechtlich anerkannter Religionsgemeinschaften von den Kantonen verliehenen Besteuerungsrechte werden zumeist von den Kirchengemeinden ausgeübt, die für die Katholiken eine staatskirchenrechtliche Einrichtung sind (in der Regel handelt es sich um staatliche Einrichtungen mit Aufgaben der Kirchenfinanzierung).

Die Besteuerung betrifft natürliche Personen und in 18 Kantonen auch juristische Personen. Die Kirchensteuer der Kirchengemeinde kann auf dem Betreibungsweg, also in einem vereinfachten Verfahrensgang, erzwungen werden. Würde der Bischof eine nur im Kirchen- und nicht auch im Staatskirchenrecht verankerte Steuer einheben, so wäre er im Falle der Zahlungsverweigerung auf den Zivilrechtsweg verwiesen.

## Weitere Modelle

● Es gibt natürlich verschiedene Möglichkeiten der Steuereinhebung für Kirchenzwecke. In Italien begegnet uns ein staatliches Steuersystem, bei dem es vom Einzelnen abhängt, ob ein bestimmter Teil der von ihm an den Staat zu zahlenden Steuer der Kirche zukommt oder anders gewidmet wird. Zweifelsohne hat es viel für sich, wenn man sich nicht durch Kirchenaustritt von der Zahlungspflicht befreien kann.

Doch finden sich auch bei diesem System Momente der Inkonstanz, weil ja die Zuordnung der Steuer durch den einzelnen Steuerpflichtigen nicht nur zugunsten der katholischen Kirche, sondern auch anderweitig erfolgen und weil der Einzelne diese Zuordnung ändern kann. Bei Finanzierungsformen dieser Art ist sehr entscheidend, welche Möglichkeiten zur Wahl stehen, ob man nur zwischen religiösen oder auch zwischen anderen Zweckbestimmungen (kulturellen Zweckbestimmungen) wählen kann.

In Spanien gibt es eine Regelung, nach welcher ein kleiner Teil der an den Staat zu zahlenden Steuer der Religionsgemeinschaft, die der Steuerpflichtige nennt, zugewendet wird; wenn der Betroffene keine Religionsgemeinschaft nennt, vermehrt sein Anteil das für kulturelle Zwecke bestimmte Steueraufkommen.

[1] GBlfdLÖ Nr. 543/1939

[2] BGBl. Nr. 195. Der Vermögensvertrag versteht sich als Maßnahme, durch die Österreich der Verpflichtung aus Art. 26, 1 des Staatsvertrages von Wien entsprochen hat, durch die nationalsozialistischen Machthaber wegen der Religion des Eigentümers erlittene Schäden (an Vermögenschaften, gesetzlichen Rechten oder Interessen) wieder gutzumachen.

[3] Vgl. Art. II, Abs. 4: Die Kirchenbeiträge werden weiter eingehoben.

Hildegard Wustmans

# Ressource Leitungsverantwortung

## *Mitarbeiter/innenführung in der Spannung zwischen den Fakten der Zeit und den Zumutungen des Glaubens*

**Veränderungsprozesse brauchen einen kreativen Umgang mit Widerständen und eine transparente Kommunikation. Mit beidem hat die Kirche als institutionalisierte Religionsgemeinschaft wenig Erfahrungen. Dabei wären die Ressourcen für eine gut wahrgenommene Leitungsverantwortung im »Stiftungskapital« der Kirche durchaus vorhanden.**

● Seit mehreren Jahren schon begleitet ein Wort die Debatten in Kirchenkreisen und aktuell erfährt es eine Intensivierung: Es ist das Wort »Mangel«. Ob nun vom Priester- und Personalmangel die Rede ist, von dem Mangel an finanziellen Ressourcen, vom Mangel an Beteiligung von Seiten der Gläubigen oder von der mangelnden Präsenz Jugendlicher in unseren Gemeinden. Mit der zunehmenden Verwendung dieses Wortes geht der Eindruck vieler Mitglieder einher, dass ihre Anstrengungen zu wenig, ihre Ideen nicht ausreichend, ihre Überzeugungskraft zu schwach, ihr Glaube nicht anziehend genug ist, um in der modernen Gesellschaft nachhaltig wahrgenommen zu werden.

Aber die Diskussion um den Mangel führt noch ein Zweites vor Augen: die Krisensituation der Religionsgemeinschaft Kirche. Seit Anfang der Moderne hat sich die Kirche konsequent als Religionsgemeinschaft organisiert. Sie stellt sich als politikfähige Größe dar, die bis heute mit Konkordaten und kodifiziertem Kirchenrecht arbeitet. Sie bildet ein eigenes Führungspersonal aus und schafft sich mit Territorialpfarreien und Diözesanbehörden eine durchsetzungsfähige Organisationsstruktur, die in der römischen Kurie kulminiert. Sie entwickelt für den Glauben eine normierte und diskursfähige Sprache. Mit all diesen Elementen strukturiert sie Religion.

Diese Religionsgemeinschaft Kirche lebt auf Machterfahrungen hin. Sie besitzt eine gesicherte Ordnung, zählt auf ihre Mitglieder, hat erklärte Gegner und bemüht sich um starke Traditionen. Sie hat vieles überdauert (die Aufklärung, den Absolutismus, den Kommunismus), aber sie verliert mehr und mehr an Akzeptanz und Macht. Die Arbeiter- wie die Frauenfrage konnten nicht gelöst werden. Die katholischen Milieus mit ihren spezifischen Formen (z. B. dem Verbandskatholizismus) sind von Auflösungstendenzen erfasst. Die Dogmen und Lehren der Kirche sind vielen Menschen nicht mehr plausibel und ihre Kernkompetenzen in den Bereichen von Liturgie und Spiritualität werden nicht mehr allgemein anerkannt. Andere Anbieter machen ihr in diesen Bereichen zunehmend Konkurrenz.

Die Entwicklungen zeigen, dass das Religiöse nicht aus der Gesellschaft und dem Leben der Menschen verschwunden ist, wohl aber die Bindung des Religiösen an die Kirche. So wird es Menschen zunehmend zur Frage, warum sie noch Kirchensteuern zahlen und Mitglied in dieser Religionsgemeinschaft sein sollen. Und immer mehr Menschen geben eine eindeutige Antwort – sie treten aus der Kirche aus bzw. lassen ihre eigenen Kinder gar nicht erst taufen. Denn heute muss mehr denn je jede/r für sich entscheiden, woran er/sie glaubt und worauf er/sie hofft.

Dies zeigt sich insbesondere in der Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Bei ihnen ist der Bezug zur Kirche in den letzten Jahren kontinuierlich zurückgegangen. Für viele von ihnen gibt es nur noch wenige Bezugspunkte zu Kirche und Religion. Ein immer geringer werdender Anteil macht Erfahrungen mit Kirche und Glauben.

Diese Ausgangslage ist für die Religionsgemeinschaft Kirche unangenehm. Sie konfrontiert eine ehemals mit Machterfahrungen ausgestattete Größe verstärkt mit Ohnmachtserfahrungen.[1]

## Change Management

● Die Religionsgemeinschaft Kirche hat in den letzten Jahren über ihre Verhältnisse gelebt. Vor dieser Tatsache kann inzwischen niemand mehr die Augen verschließen. Antworten und Lösungen müssen gefunden werden – inhaltlich und im Bereich der Organisationsentwicklung. Beide Bereiche stellen eine große Herausforderung dar, gerade auch in Bezug auf das eigene hauptamtliche Personal. Dieses ist zunehmend verunsichert, sieht eigene Arbeitsplätze gefährdet. Galten noch bis vor kurzem Beschäftigungsverhältnisse in der Kirche als krisensichere Lebensstellungen, so gilt das heute nicht mehr.

Angesichts von leer werdenden Kassen und Mitgliederrückgang sieht sich auch die Religionsgemeinschaft Kirche vor die Aufgabe gestellt zu sparen, und das heißt zwangsläufig auch, Personal einzusparen. Ob dies überall ohne betriebsbedingte Kündigungen durchzuführen sein wird, ist heute noch nicht zu sagen. Was allerdings verwundert, sind die Wucht und das Ausmaß, mit denen die finanziellen Engpässe hier und dort zu Tage treten.

Aus dem Kreis der Mitglieder und der Mitarbeiter/innen fragen sich viele, ob diese Entwicklungen nicht schon früher abzusehen waren, ob nicht schon früher und professioneller gehandelt hätte werden müssen. Denn eines ist klar, in Krisenzeiten ist es nun einmal so, dass

*» unliebsame Entdeckungen und Enttäuschungen «*

die Stärken und Schwächen von Personen und Organisationen mit aller Macht ans Licht treten. Ein Verdecken von Schwächen ist kaum mehr möglich. Und mancherorts sind diese unliebsamen Entdeckungen auch mit Enttäuschungen verbunden, weil Mitglieder und nicht zuletzt auch Mitarbeiter/innen ihrer Leitung mehr zugetraut haben.

Mit diesen Fragen und Eindrücken werden implizit auch Anfragen an die Leitungskompetenz und das Leitungshandeln von Verantwortlichen gestellt; Fragen, die ihre volle Berechtigung haben. Es kommt nun aber darauf an, wie die Leitung sich zu diesen Fragen verhält. Weichen sie ihnen und der Situation aus oder stellen sie sich ihnen und beginnen sie einen schonungslosen Prozess der Aufarbeitung und damit auch der Arbeit an der Zukunft? Dieser Prozess ist auf der Ebene der inhaltlichen Ausrichtung wie auch auf

der Ebene der Ressourcenfragen voranzutreiben. Dies bedeutet nichts anderes, als dass die Frage nach Change Management auch im Bereich der Religionsgemeinschaft Kirche gestellt werden muss. Denn die Kirche als Organisation steht vor der Aufgabe, auf die wandelnde Umwelt reagieren zu müssen und dazu bedarf es eines Konzeptes der geplanten Veränderung. Dabei ist zu beachten, dass es sich nicht nur um »äußere« Veränderungen von Prozessen, Strategien, Methoden und Strukturen handelt, sondern um »tief greifende« Veränderungen, die eine innere Entwicklung der Bestrebungen und Verhaltensweisen der Mitarbeiter/innen wie auch der jeweiligen Leitung benötigen.

## Widerstand

● Veränderungsprozesse werden in aller Regel von zwei Reaktionen begleitet: Ein Reaktionsmuster besteht darin, die Ernsthaftigkeit der Situation nicht zu sehen und/oder zu verleugnen. Dies drückt sich dann so aus, dass man sich nach wie vor an der Vergangenheit orientiert. Und das bedeutet zugleich, dass man nicht wirklich veränderungsbereit ist. Die zweite Reaktion ist auf die Zukunft hin orientiert und ist stark von Verwirrung und Irritation geprägt. Noch ist es unklar, wie die Situation zu meistern ist, die Lösungen zu finden sind.

Beide Reaktionen sind völlig natürlich, müssen aber von den Leitungsverantwortlichen en in den Blick genommen werden. Doch nicht nur dies. Sie müssen darauf reagieren und zwar in Form von Kommunikationsangeboten, die auch auf die Reaktionsmuster der Mitarbeiter/innen eingehen. So ist es in Bezug auf Personen, die mit der Verleugnungsstrategie reagieren, erforderlich, dass sich die Verantwortlichen Zeit für Gespräche mit den Mitarbeiter/innen nehmen. Dass sie ihre Bedenken und Widerstände ernst nehmen und Argumente und Begründungen für systematisches Denken anbieten. In Bezug auf die Verwirrung von Mitarbeiter/innen ist es notwendig, dass hier frühzeitig ein Kommunikationsprozess im Hinblick auf Lösungen und Methoden begonnen wird. Hierbei geht es vor allem auch darum, für ein konkretes und systematisches Vorgehen zu werben. Dabei ist auch mit Widerstand zu rechnen.

Widerstände haben in Veränderungsprozessen eine zentrale Rolle. Widerstände gehören schlichtweg dazu und dies sollten sich gerade auch Leitungsverantwortliche vergegenwärtigen. Es gibt keine Veränderung ohne Widerstand. Nicht das Auftreten von Widerstand, sondern sein Ausbleiben sollte Anlass zur Beunruhigung geben.

Widerstand beinhaltet immer auch eine »verschlüsselte Botschaft«. Die Ursachen für den Widerstand liegen zumeist im psycho-sozialen Bereich. Es ist dringend auf den Widerstand zu achten. Nicht-Beachtung von Widerstand führt zu Blockaden. Leitungsverantwortliche sollten

*»Zweifel, Ärger, Angst«*

in der Lage sein, mit dem Widerstand und nicht gegen ihn zu gehen, dem Widerstand Raum zu geben. D. h. sie müssen mit ihren Mitarbeiter/innen in Dialog treten. Die Ursachen des Widerstandes sind zu erforschen und ein gemeinsames Vorgehen muss (neu) festgelegt werden.

Der Widerstand von Mitarbeiter/innen in Veränderungsprozessen kann vielfältige Ursachen haben. Meist ist es ein Bündel von Aspekten wie: schlechte Vorerfahrungen mit Veränderungen; das Fehlen einer Vision; mangelnde Information und Kommunikation; mangelndes Verständnis für die Situation; fehlende Kenntnisse zur Umsetzung der Veränderung; das Ge-

fühl, Kontrolle/Macht/Einfluss zu verlieren; die Persönlichkeitsstruktur (etwa ein hohes Sicherheitsbedürfnis); der Widerspruch zwischen Rhetorik und erlebtem Verhalten der Führungskräfte; unzureichende begleitende Unterstützung und restriktiver Umgang mit Widerstand von Seiten der Leitung.

Oder anders ausgedrückt: Auf der Ebene des Denkens gibt es Zweifel, auf der Ebene des Fühlens Ärger und auf der Ebene des Wollens Angst. Diese Aspekte können nur durch Kommunikation, Begegnung und Kooperation abgebaut werden. Gerade in Veränderungsprozessen braucht es offene und lebendige Kommunikation. Die Mitarbeiter/innen haben ein Recht auf direkte Information. Veränderungsziele müssen transparent gemacht und plausibel begründet werden können.

Darüber hinaus bedarf es der Beteiligung der Betroffenen bei der Erarbeitung von Lösungen und dies vor dem Hintergrund einer realistischen Zeitplanung. Und nicht zuletzt bedarf es des konstruktiven Umgangs mit Widerständen und eines Offenlegens der Konflikte, um sie tatsächlich bearbeiten zu können. Leitungen haben die Aufgabe, für Klarheit zu sorgen, und zugleich müssen sie auf die Rückmeldungen der Mitarbeiter/innen eingehen können. Nur so ist es möglich, dass die Zukunft ein gemeinsames Projekt wird, für die man gemeinsam Verantwortung trägt. Wenn diese Faktoren in Veränderungsprozessen berücksichtigt werden, dann sind die Aussichten gut, dass sie gelingen.

## Transparente Kommunikation

● Ein solcher Umgang mit Veränderungsprozessen ist alles andere als typisch für die Religionsgemeinschaft Kirche. Zum einen, weil sie sich selber mit Veränderungen schwer tut. Zum anderen, weil es ihr von ihrer institutionellen Tradition her nicht leicht fällt, transparente Kommunikation zu üben. Transparente Kommunikation anzustreben und umzusetzen heißt nicht, Leitungsverantwortung aufzugeben, sondern setzt diese voraus.

Die Leitungen müssen sich ihren Mitarbeiter/innen stellen und müssen sie informieren – auch dann bzw. gerade dann, wenn für alle die Wahrheit bitter ist. Die Leitungsverantwortlichen müssen sich zumuten, unangenehme Dinge beim Namen zu nennen, und damit beginnen, mit den Mitarbeiter/innen einen Diskurs über die Qualität der Arbeit und damit auch über zu erbringende Leistungen zu führen. Darüber hinaus müssen sie den Mitarbeiter/innen zutrauen, dass sie sich in diesen unruhigen, bedrängenden und mancherorts auch beängstigenden Situationen einbringen können und wollen.

Denn nicht zuletzt auch den Mitarbeiter/innen ist klar, dass es so nicht weiter gehen kann. Sie sind bereit, Opfer zu bringen. Allerdings fordern sie eines und dies mit gutem Recht, dass

*»Ressourcen und Raum für Erneuerung«*

man ihnen sagt, wozu diese Opfer zu bringen sind. Sie verlangen von ihren Leitungen, dass sie in der Lage sind, ihre Ziele, Perspektiven und Leitlinien zu benennen und zu vertreten.

Damit fordern die Mitarbeiter/innen einen wichtigen Punkt ein: Es kann nicht nur um die Bereinigung von finanziellen Engpässen gehen. Alle müssen sparen, aber es muss auch Geld für zukunftsweisende Projekte geben. Gerade auch in Krisenzeiten braucht es Ressourcen und den Raum für Erneuerung. Dazu ist es unerlässlich, dass inhaltliche Perspektiven für die Kirche und ihre Pastoral benannt werden. Denn es geht um nichts weniger als die Zukunft.

In diesen Prozess sind die Mitarbeiter/innen mit einzubeziehen. Nur so können ihre Kompetenzen und Erfahrungen einfließen und werden diese den notwendigen Veränderungen angepasst. Gleichzeitig nimmt die Angst vor Kontrollverlust ab und die Eigeninitiative nimmt zu. So ist es möglich, dass Energien mobilisiert und gemeinsam neue Wege gefunden werden können, und letztlich kann es gelingen, sich vom Gewohnten zu lösen und das Neue zu wagen.

Kommunikation und Beteiligung von Mitarbeiter/innen dort, wo es sinnvoll und geboten ist, ist eine notwendige Antwort auf Demotivation und Resignation, gerade vor der Erfahrung, dass sie nicht das Subjekt in der gegenwärtigen Situation sind, sondern Sujet.[2] Sie haben die Sache nicht im Griff. Sie sind ohnmächtig. Es geschieht etwas mit ihnen. An diesem Punkt ist es entscheidend, ob sich die Mitarbeiter/innen nicht nur der Situation, sondern auch ihrer Leitung ausgeliefert sehen oder ob sie es dieser zutrauen, dass sie Lösungswege sucht und anbietet, die tatsächlich in die Zukunft weisen.

Sujet zu sein bedeutet nicht, schon verloren zu haben. Es kann gerade auch in der Anerkennung des Sujet-Seins eine Handlungsperspektive liegen und zwar eine, die entlastet. Entlastung geschieht dann, wenn die Verantwortung dorthin abgegeben werden kann, wo sie angenommen werden muss – bei den Leitungen. Wenn diese allerdings glauben, auf der Basis von Macht ihre Ämter und Aufgaben wahrnehmen zu können, werden sie schnell merken, dass so keine wirklichen Lösungen herbeizuführen sind. Im Gegenteil.

*»eine Handlungsperspektive, die entlastet«*

Jetzt braucht es keine Macht, sondern Autorität. Eine Person mit Autorität ist jemand, der/die von einer Sache weiß, sie vertreten kann und danach handelt. Und wenn dies sichtbar wird, dann autorisieren ihn/sie die Mitarbeiter/innen, sie durch diese Zeit zu führen.

## Spirituelle Perspektiven

● Nicht zuletzt bedarf es auch einer spirituellen Perspektive, die lehrt, mit den Fakten der Zeit und den Zumutungen, die diese für Glauben und Pastoral darstellen, wirklich umgehen zu können. Fehlen die Spiritualität und die pastorale Perspektive, dann verstellen die roten Zahlen den Blick, die Dynamik der krisenhaften Situation nimmt zu, man gerät in ihren Sog und verliert die Ausrichtung und sich selbst darin, was jeweils fatale Folgen hat.

Eine Spiritualität hingegen, die befähigt, mit den Zumutungen der Zeit und des Glaubens umzugehen, schenkt die Kraft, in turbulenten Zeiten eine neue Spur zu suchen und zu finden. Denn es geht eben nicht nur um Bereinigung der Finanzen, sondern auch um die Zukunftssicherung von Kirche und die kann es nicht ohne inhaltliche Verständigung und Orientierung geben. Für beide Bereiche tragen die Leitungen die Verantwortung.

Personen, die in solchen Prozessen Leitungsverantwortung haben, müssen nichts neu machen, allerdings gewinnt das, was ohnehin Bedeutung im Umgang mit Mitarbeiter/innen hat, jetzt eine größere und offensichtlichere Wichtigkeit. Zunächst gilt es, sich der eigenen Handlungsmuster wie auch der der Mitarbeiter/innen zu vergegenwärtigen. Einige Mitarbeiter/innen reagieren z. B. auf Umstrukturierungsprozesse mit Ängsten. Hier gilt es, die Ängste so klein wie möglich zu halten und die Mitarbeiter/innen zu ermutigen, in Alternativen zu denken.

Andere reagieren nicht nur mit Angst, sondern auch mit Kränkung. Oftmals reagieren Mitarbeiter/innen so, dass die Notwendigkeit von Umstrukturierungen als eigenes Versagen verstanden wird. Doch auch Trauer und Wut über die Organisation Kirche sind vorhanden. Andere sind von ihren Leitungen insofern enttäuscht, weil sie anscheinend auch nicht besser auf die Situation ihrer eigenen Mitarbeiter/innen eingehen, als es von Organisationen und Unternehmen auf dem freien Markt erwartet wird und bekannt ist.

All dies ist gemeinsam in den Blick zu nehmen und es muss herausgearbeitet werden, welche Muster und Reaktionen zutreffen und begründet sind und welche nicht. Einer der zentralen Aspekte in Umstrukturierungsprozessen ist die Kommunikation zwischen Leitung und Mitarbeiter/innen. So ist es dringend geboten, dass die Leitungsverantwortlichen das direkte Gespräch mit den Mitarbeiter/innen suchen.

Es ist wichtig anzuerkennen, was gut ist und was an guter Arbeit geleistet wurde und wird. Darüber hinaus müssen die Mitarbeiter/innen umfassend und zeitnah über Entwicklungen und Ideen informiert werden. D.h. auch, dass die Sachverhalte klar benannt werden müssen. Und nicht nur das: Es ist ebenso notwendig wie unerlässlich, neben dem Inhalt auch die Erwartungen an die Mitarbeiter/innen zu formulieren. Sie müssen nicht nur über die Ziele in Kenntnis gesetzt werden, sondern auch darüber, wie man mit ihnen diese Ziele erreichen will.

Wer Mitarbeiter/innen für die erforderlichen Umstrukturierungen gewinnen möchte, wird ihnen die Möglichkeit geben, sich für das notwendige Neue zu erwärmen, den Sinn und den Zweck des Ganzen einzusehen und mitzutragen. Dazu bedarf es aber der klaren und inhaltlichen Perspektive und diese muss von allen durchschaut werden können.

In Umstrukturierungsprozessen braucht es eine Überzeugung und Strategie, wie die Zukunft gestaltet werden soll. Hierzu die Eckpunkte zu benennen, ist die Pflicht der Leitungsverantwortlichen. Wenn die Leitung ihrer Aufgabe nachkommt und die Ergebnisse nicht nur vermittelt, sondern auch plausibel machen kann, dann kann das ganze System neu in Bewegung kommen. Es wird möglich, was viele vielleicht nicht glaubten: Altes kann guten Gewissens zurückgelassen werden, und etwas Neues kann an Form gewinnen.

Angesichts der zunehmenden Ohnmachtserfahrungen von Kirche ist es erforderlich, die Ausrichtung und Umsetzung des Kirche-Seins zu verändern. Es muss um eine neue, andere Tätigkeit gehen. Dabei ist es unerlässlich, auf das Stiftungskapital der Kirche zu schauen. Das heißt nicht, dass nun das Alte falsch ist, weil es etwas Neues geben muss. Es geht vielmehr darum, dass die Kirche sich von dem her erneuert, was ihr von alters her an Tätigkeit vor Gott und den Menschen zugemutet ist: die Verkündigung der Botschaft des Reiches Gottes und die Arbeit an der Menschwerdung aller Menschen.

[1] Vgl. H.-J. Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
[2] Vgl. M. Foucault, Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: H. L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1994, 243-250.

Franz Weber

# Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen?

**Die nötigen Sparmaßnahmen in der Kirche hierzulande verändern vor dem Hintergrund weltweiter Armut ihr Aussehen: Was bedeutet die Herausforderung der Option für die Armen in Zeiten der Geldknappheit? Eine ekklesiologische Vergewisserung.**

● Wer vom Geld in der Kirche spricht, müsste – zumindest aus der Sicht des Evangeliums – auch von denen reden, die nichts oder nicht viel davon haben und deshalb – in diesem materiellen Sinn – wenig »Kirchenbeitrag« leisten. Doch die wirklich Armen liegen den meisten Gläubigen in unseren Breiten nicht unmittelbar am Herzen, sondern ziemlich fern. Man ist doch auch in der Kirche allgemein der Meinung, dass es genügend Institutionen gibt, die sich – auch mit Hilfe von Spendengeldern – um sie kümmern.

Näher gerückt ist in letzter Zeit aber die Einsicht, dass den Kirchen selbst aus mehreren Gründen das Geld auszugehen scheint und dass deshalb allerorts zum Teil sehr schmerzliche Sparmaßnahmen angesagt sind. Von einer ärmer werdenden Kirche zu sprechen ist nicht nur tatsächlich berechtigt, sondern dringend notwendig. Mit der Vorstellung und dem theologischen Leitwort von einer »Kirche der Armen«, die noch dazu als Maßstab pastoralen Handelns vorgestellt wird, weiß man hierzulande aber sicher auf einen ersten Blick recht wenig anzufangen.

Wer zum Beispiel in die Diskussion um diözesane Budgetkürzungen solche Kriterien einbringt, wird von Fachleuten doch im Letzten als realitätsferner spiritueller Träumer angesehen. »Wenn es wirklich ums Geld geht«, zieht man – auch von Seiten der Kirchenleitung – zur Sicherheit doch lieber Finanzexperten und Unternehmensberater von außen zu Rate, die »der Welt von heute« näher zu stehen scheinen als Theologinnen und Theologen, die um eine – oft nur bruchstückhaft zu erreichende – Umsetzung ihrer sozialen und kirchlichen Visionen ringen.

## Normalfall von Kirche

● Wer nur die Finanzgebarung seiner Pfarrei oder seiner Diözese im Visier hat und ausschließlich aus dieser Perspektive denkt, hat wenig von der Gesamtwirklichkeit der Weltkirche von heute begriffen. Denn weltweit sind die Armen tatsächlich weithin der »Normalfall von Kirche«. Unser Kirchenbeitragssystem ist universalkirchlich gesehen ein Sonderfall. Millionen von

christlichen Gemeinden in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika müssen ihre Ausgaben aus ganz geringen freiwilligen Beiträgen der Gemeindemitglieder bestreiten. Sie entwickeln dabei nicht selten sehr kreative Überlebensstrategien und geben ihrer Umwelt gerade in prekären

*»in prekären Situationen«*

wirtschaftlich-sozialen Situationen ein glaubwürdiges Beispiel geschwisterlichen Teilens, das sich oft auch auf Nicht-Gemeindemitglieder sowie auf die nichtchristliche Bevölkerung erstreckt.

Dennoch: Geld ist und bleibt ein Problem der Weltkirche. Nach wie vor hängen viele Diözesen im Süden der Weltkirche am Tropf europäischer oder US-amerikanischer Geldgeber. Häufig werden sie durch diese Abhängigkeit massiv in ihrer pastoralen Eigenständigkeit beeinträchtigt. Das Geld ist nicht selten der eigentliche Beweggrund zum Eingehen von Partnerschaften zwischen Nord und Süd. Seine Verteilung sorgt nicht nur immer wieder für Konfliktstoff[1], sondern zementiert »ungleiche« Verhältnisse, die

*»Mittellosigkeit ist kein Ideal«*

man eigentlich in einer »Lerngemeinschaft Weltkirche« durch Begegnung, Austausch und gegenseitiges Mitteilen und Teilen aus der Welt schaffen wollte. Mittellosigkeit ist eben zunächst kein Ideal, sondern ein Defizit. Sie schafft Ohnmacht – und viele Konflikte.

Die Kirche der Armen ist deshalb ganz und gar keine Kirche der Heiligen und Makellosen. Aber sie ist trotz aller Krisen vielerorts »voll Leben«, obwohl ihr nur ein Bruchteil dessen zur Verfügung steht, was die Kirchen des Nordens zu ihrem Leben brauchen.

## Herzensanliegen Johannes' XXIII.

● Nicht der Traum von einer idealen Kirche, sondern der Blick auf die weltweite Realität der Armut bewegte Johannes XXIII., als er einen Monat vor Beginn des Zweiten Vatikanums in seiner Radiobotschaft vom 11. September 1962 von der Kirche der Armen als Herausforderung an das bevorstehende Konzil sprach. Vom »Elend des sozialen Lebens, das vor Gott nach Rache schreit«[2], war da die Rede. Es war dieser Papst, der – selbst aus ärmlichen Verhältnissen stammend und geprägt von der Begegnung mit den französischen Arbeiterpriestern – einen entscheidenden Anstoß für eine Bekehrung der Kirche zu den Armen gab.

Beeinflusst war Johannes XXIII. in dieser Frage von einer Gruppe von Bischöfen, die sich unter dem Vorsitz von Kardinal Galier von Lyon am Rande des Konzils regelmäßig traf. Ihr gehörten unter anderen auch Dom Helder Camara aus Brasilien und Bischof Manuel Larrain aus Chile an, die mit ihren Erfahrungen mit den Armen und Unterdrückten der Suchbewegung nach einer Kirche der Armen lateinamerikanische »Bodenhaftung« verliehen.

Kardinal Lercaro von Bologna, der ebenfalls zu diesem Kreis gehörte, griff das Anliegen ausdrücklich auf und brachte in einer Intervention im Konzil seine Überzeugung zum Ausdruck, die Konzilsväter würden ihrer Aufgabe nicht gerecht werden, wenn sie »das Geheimnis Christi in den Armen [...] nicht zum Zentrum, zur Seele der doktrinalen und gesetzgebenden Arbeit des Konzils machen«. Armut dürfe »nicht ein Thema des Konzils unter anderen sein, sondern muss die zentrale Frage werden«[3]. Hier wurde mehr verlangt als nur die Wahrnehmung der Elends- und Unrechtssituation der Armen und viel mehr als Armenfürsorge und Einsatz der Kirche für Ge-

rechtigkeit und Menschenwürde: Die Situation der Armen sollte nicht nur sozialwissenschaftlich untersucht, sondern im Licht der Person Jesu und der von ihm verkündeten Gottesherrschaft gesehen werden.[4] Kurz gesagt: Die Kirche hat Kirche der Armen zu sein, wenn sie die Kirche Jesu Christi sein will.

## Grundsätze des Konzils

● Genau hier setzt auch eine der grundlegenden und richtungsweisenden Aussagen der Kirchenkonstitution an: »Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen [...]. Christus Jesus hat, ›obwohl er doch in Gottesgestalt war [...], sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen‹ (Phil 2,6); um unsretwillen ›ist er arm geworden, obgleich er doch reich war‹ (2Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen.« (LG 8).

In dieser von der Armut und Entäußerung Christi her begründeten Sicht werden der Kirche zwar realistisch Geld und Gut zugestanden, aber jeder materialistische Triumphalismus verwehrt. Der vom Vater gesandt wurde, »den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind« (Lk 4,18), und der »selbst ein Leidender und Armer war«, muss

*»mehr als eine erbauliche Ermahnung«*

auch von seiner Kirche verlangen können, dass sie in den Armen und Leidenden sein Bild erkennt (vgl. LG 8). Dieser Text hat Gewicht. Er bringt mehr als eine erbauliche, pastorale Ermahnung zum Ausdruck. Er ist Teil des dogmatischen Selbstverständnisses der Kirche, die nur dort die wahre Kirche Jesu Christi ist, »wo die Konkretheit der Strukturen sich mit der Konkretheit der Armen verbindet«.[5]

Vom Weg der Kirche als »Weg der Armut« ist auch kurz im Missionsdekret des Konzils die Rede (AG 5). Was dieser Weg im Einzelnen zu bedeuten hat, wird vom Konzil nur noch in einigen Andeutungen in der Pastoralkonstitution erwähnt. »Wer als Christ am sozialökonomischen Fortschritt mitwirkt und dabei für Gerechtigkeit und Liebe eintritt«, soll darauf achten, »dass sein ganz persönliches und gesellschaftliches Auftreten [...] vom Geist der Bergpredigt, insbesondere von der Seligpreisung der Armut« (GS 72) geprägt sei. An einer anderen Stelle spricht die Pastoralkonstitution davon,

*»Christus in den Armen«*

»dass Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft« (GS 88). Es sei ein Ärgernis, »dass einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ›Christen‹ tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden« (GS 88). Vor allem hat das Konzil die Kirche daran erinnert, dass »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) auch in den Jüngerinnen und Jüngern Christi selbst da sind. Die Kirche Jesu Christi ist nicht zuletzt deshalb eine Kirche der Armen, weil ein Großteil der Menschen, die sie bilden, immer wieder in verschiedenen Situationen und auf verschiedene Art und Weise »Arme und Bedrängte aller Art« sind.

## Bekehrung und Selbstverpflichtung

● Doch was nützen noch so tiefe theologische Aussagen über eine Kirche der Armen, wenn sie nur auf dem Papier kirchlicher Dokumente bleiben und nicht Leben werden? Genau diese Frage nach der Kohärenz von Lehre und kirchlichem Handeln und Lebensstil hat sich bereits auf dem Konzil selbst eine Gruppe von Bischöfen gestellt, die die Rede von der Kirche der Armen als Aufforderung zur Bekehrung an die Kirche selbst verstanden. »Wir wollen versuchen, in Wohnung, Nahrung und hinsichtlich der Verkehrsmittel, die wir benutzen, sowie in allem, was daraus folgt, nicht anders zu leben als der Durchschnitt unserer Bevölkerung«, heißt es in den »dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil«.[6]

Konkret sollte für diese Konzilsväter die Kirche der Armen auch in ihrer Person Gestalt annehmen: Sie verpflichteten sich, in ihrem Verhalten und in ihren sozialen Beziehungen alles zu vermeiden, »was den Anschein erweckt, als gewähre es den Reichen und Mächtigen Privilegien, einen Vorrang oder auch nur eine bevorzugte Behandlung«[7].

In den Optionen der lateinamerikanischen Kirche war es nie um Ausschluss der Wohlhabenden gegangen, sondern um eine evangeliumsgemäße Bekehrung und einen gesellschaftlichen Stellungswechsel der Kirche. Vor allem galt es, die tiefe Kluft zu überwinden, die die Amtsträger der Kirche dort von der Masse der Armen trennte. So schreibt diese Gruppe von Bischöfen wörtlich: »Wir werden alles, was erforderlich ist von unserer Zeit, unseren Gedanken und Überlegungen, von unserer liebevollen Sorge, von unseren materiellen Mitteln usw. dem apostolischen und pastoralen Dienst an den Bedrängten, wirtschaftlich Schwachen und Unterentwickelten geben, jedoch so, dass das den anderen Personen und Gruppen in der Diözese nicht schadet.«[8]

Bischof Helder Camara hatte schon während des Konzils in einem ausführlichen Rundbrief an alle Konzilsväter einen Aufruf zu einer innerkirchlichen Bekehrung gestartet und ihnen und sich selbst die Frage vorgelegt: »Haben wir den Mut, unser Gewissen und unser Leben zu revidieren: Haben wir, ja oder nein, eine kapitalistische Gesinnung angenommen, Methoden und Handlungsweisen, die sehr gut zu Bankiers passen würden, die aber vielleicht nicht sehr geeignet sind für jemanden, der ein anderer Christus ist?«[9]

## Unfähigkeit zur Armut

● Vielen in der Kirche war dieses neue, vom Zweiten Vatikanum ausgehende Selbstverständnis der Kirche als Kirche der Armen von Anfang an verdächtig. Im Zuge der Polemik gegen die Theologie der Befreiung hat sich der Widerstand verstärkt, sodass sogar die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre »Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung« im Vorwort klarstellen musste, die Warnung »vor gewissen Formen« dieser Theologie dürfe »in keiner Weise als eine Verurteilung all derer ausgelegt werden, die [...] auf die vorrangige Option für die Armen antworten wollen«. Sie dürfe »in keiner Weise denen zum Vorwand dienen, die sich angesichts der tragischen und drängenden Probleme des Elends und der Ungerechtigkeit hinter der Haltung der Neutralität und der Indifferenz verschanzen«[10].

De facto haben sich aber weite Teile der Kirche bis heute einer theologischen Reflexion über diese Option und ihrer Umsetzung in die gesell-

schaftliche und kirchliche Wirklichkeit verweigert. Karl Rahner hat in einer scharfsinnigen Analyse von einer »Unfähigkeit zur Armut in der Kirche« gesprochen und dieses Versagen im Licht der theologischen Lehre von der Kirche der Sün-

*»Man sieht eine Verpflichtung und sieht sie dennoch nicht.«*

der gesehen. Die Kirche »als eine große Masse von durchschnittlichen Menschen [kommt] ... immer wieder in Situationen, in denen die Forderung des Evangeliums [...] einfach nicht mit der Deutlichkeit [...] gesehen werden ›kann‹, [...] dass das wirklich getan wird, was eigentlich getan werden müsste. Man sieht eine Verpflichtung und sieht sie dennoch nicht. Man reagiert auf eine Forderung, aber so, dass nichts oder nicht viel dabei herauskommt.«[11]

Ist solches Verhalten entschuldbar, wenn es nicht nur um die Menschenwürde der Armen, sondern buchstäblich um die nackte Existenz von Menschen, um »Sein« oder »Nichtsein« als Fragen »auf Leben und Tod« geht? Denn Armut und Elend haben weltweit tödliche Auswirkungen. Rahner hat keinen Zweifel daran gelassen, dass sich in der Kirche »immer wieder ideologische Rechtfertigungen« finden, »die dem Christen für das Gegenteil seiner Pflicht ein gutes Gewissen machen. [...] Die hohen Ideale, die man predigt, werden zum Alibi für wirkliche Taten. Die Menschen, die eine solche radikale Forderung der Situation wenigstens so gut erfüllen, wie sie zu erkennen oder zu erfüllen vermögen, werden zur Entschuldigung für die anderen.«[12] Oder man erklärt sie für subversiv und nennt sie »Kommunisten« und »Linksradikale«.

Es gibt das schwer wiegende, historisch greifbare Schuldigwerden der Kirche an den Armen, die Sünde, die tatsächlich »Todsünde« ist, weil sie auch als »Unterlassungssünde« den langsamen Tod der Ausgegrenzten verursacht. Für diese Sünden der Christenheit an den Armen hat Johannes Paul II. am 12. März 2000 um Vergebung gebeten: »Gott, unser Vater, du hörst stets auf den Schrei der Armen. Wie oft haben dich auch die Christen nicht wiedererkannt, in den Hungernden, Dürstenden und Nackten [...] Für all jene, die Unrecht getan haben, indem sie auf Reichtum und Macht setzten, und mit Verachtung die ›Kleinen‹ straften, bitten wir um Vergebung.«[13]

## Ungehorsam gegenüber der Soziallehre

● Wo Kirche um Vergebung bittet, zeigt sie, dass der erste Schritt zur Umkehr nicht darin besteht, den Verursachern von Armut außerhalb der Kirche eine Strafpredigt zu halten. Armut und Elend treffen als unüberhörbare Bekehrungsrufe die Kirche ins Herz. Johannes Paul II. hatte auch schon in seinem Schreiben zur Jahrtausendwende »die Mitverantwortung vieler Christen an schwer wiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung« als »Schatten der Gegenwart« angeklagt und die Frage gestellt, »wie viele von ihnen die Weisungen der kirchlichen Soziallehre gründlich kennen und konsequent praktizieren«.[14]

Solches Nachfragen an die eigene Praxis ist um so dringender, je mehr man in der gegenwärtigen Kirchensituation den Eindruck gewinnen muss, dass es zwar eine Menge von amtlichen und selbst ernannten »Glaubenswächtern« gibt, die Zahl der ProphetInnen aber, die das Versagen der Kirche gegenüber ihrem gesellschaftlichen und sozialen Auftrag und ihrem Einsatz auf der Seite der Armen anklagen, sehr gering ist. Solche »Einmischung und Anwaltschaft« (M. Heimbach-Steins) wird häufig und schnell – von

Gegenkräften innerhalb und außerhalb der Kirche – zum Schweigen gebracht. Doch: »Für die Kirche darf die soziale Botschaft des Evangeliums nicht als eine Theorie, sondern vor allem als eine Grundlage und eine Motivierung zum Handeln angesehen werden.«[15]

Die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Gesellschaft ist gegenwärtig aus vielerlei Gründen stark im Schwinden. Wenn sie sich in ihrer Sozialverkündigung nicht nur an gesellschaftspolitische Entscheidungsträger wendet, sondern ihre Soziallehre auch nach innen lebt, kann sie sich auch in entscheidenden Lebens- und Überlebensfragen der Menschheit von heute »weiter aus dem Fenster lehnen« und Anwältin der an den Rand Gedrängten sein.

## Nicht nur für die Dritte Welt

● Die Option für die Armen hat im deutschen Sprachraum bekanntlich auch in die regionalkirchliche ökumenische Sozialverkündigung Eingang gefunden. Das »Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« – das so genannte Sozialwort der Kirchen von 1997 – hat die »vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten« biblisch theologisch begründet und als »verpflichtendes Kriterium« christlichen Handelns dargestellt.[16]

Der österreichische Sozialhirtenbrief aus dem Jahr 1990 gibt der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit eindeutig zu verstehen, dass »diese Option [...] keine Erfindung sozialer Extremisten (sei), sondern Beispiel und Auftrag Christi«. Sie gelte auch, so sagen die Bischöfe, »für die Kirche in Österreich«, die »dort ihre Stimme erheben (muss), wo offen oder verborgen Armut besteht, wo Menschen Unrecht erleiden, wo gesellschaftliche Strukturen Menschen benachteiligen und anderen Privilegien erlauben«. Auch hier wird die Ausflucht aus der gesellschaftlich-ortskirchlichen Armutsrealität ausdrücklich verbannt: »Wie die Gesamtkirche, muss sich auch die Kirche in Österreich immer wieder kritisch fragen, wie weit sie selbst die Option für die Armen ernst nimmt.«[17]

## Opfer oder Maßstab der Sparmaßnahmen?

● Was »lehrt« uns ein solcher Blick auf Vision und Wirklichkeit einer Kirche für die Armen? Welche Maßstäbe hat die Kirche mit ihrer biblisch-christologisch-ekklesiologischen Begründung dieses Kirchenbildes und mit ihrem authentischen Ringen um eine vorrangige Option für die Armen gesetzt, was doch in den letzten Jahrzehnten – bei allem Versagen und aller Halbherzigkeit – vielerorts eine neue Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit von Kirche geschaffen hat? Was hat das alles mit der Ökonomisierung der Pastoral zu tun, wie sie uns hierzulande bereits jetzt und in nächster Zukunft ohne Zweifel noch verschärft ins Haus steht?

Wer über das Geld redet, das die Kirche hat oder nicht (mehr) hat, muss sich über die Kriterien und Optionen Rechenschaft geben, die ihn bei der Neuverteilung der knapper werdenden Ressourcen leiten. Woran nehmen die Verantwortlichen in der Kirche Maß, wenn sie notgedrungen und unausweichlich zu Sparmaßnahmen schreiten müssen? Mit welchem Maß misst die Kirche den ihr von ihren Mitgliedern (immer noch reichlich) anvertrauten Kirchenbeitrag? Nach welchen Maßstäben teilt sie ihn aus und wem teilt sie ihn vorrangig zu?[18] Einsparungen müssten eigentlich so »maß-voll« sein, dass sie auch theologisch-ekklesiologisch verant-

wortet werden können und pastoral »angemessen« sind.

Wir haben uns in unseren Breiten in den letzten Jahrzehnten zu sehr daran gewöhnt, dass die Kirche auch materiell »aus dem Vollen schöpft« und damit auch den Armen aus dem Überfluss etwas abgeben konnte. Nun ändert sich die Finanzlage. Plötzlich weniger zu haben, ist nicht nur auf individueller Ebene schwer zu verkraften. Einer ärmer werdenden Kirche stehen nicht nur schwierige Entscheidungen, sondern wahrscheinlich in vielen Bereichen sogar

*»Rüstung zum Verteilungskampf«*

wahre Zerreißproben bevor. Denn was in Situationen des Weniger-Habens – auch in der Kirche – zunächst aufbricht, ist ja nicht die Bereitschaft zu spirituell-theologischen Nachdenkprozessen über geistliche und tatsächliche Armut, sondern die Rüstung zum Verteilungskampf, in der jeder Bereich kirchlicher Verwaltung – natürlich mit ebenfalls (meist) guten und sogar pastoraltheologischen Gründen – um jeden Preis Gewinner bleiben möchte.

Die Frage, die im Anschluss an den Rückblick auf Johannes XXIII., das Zweite Vatikanische Konzil und die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der »Vorrangigen Option für die Armen« im Kontext des gegenwärtigen innerkirchlichen Ökonomisierungszwanges zu stellen ist, muss schlicht und einfach – und ohne jede Abschwächung und Relativierung – lauten: Wo bleiben die Armen und all jene, die aufgrund der Auswirkungen der Globalisierung bereits ganz am Rand des Existenzminimums und der Gesellschaft leben müssen und von dieser als nicht mehr zumutbar und deshalb als höchst überflüssig empfunden werden? Wem wird hier – plakativ gesprochen – mehr zugemutet? Wer wird die Millionen von systematisch Ausgegrenzten und Überflüssigen versorgen oder »entsorgen«, wenn die Kirchen – aus Spargründen – ebenfalls ausfallen?

Die Armen und Rechtlosen haben in der Zivilgesellschaft kaum eine Lobby. Wer gibt ihnen im Verteilungskampf aller gegen alle eine Stimme? In der Neuverteilung kirchlicher Ressourcen geht es damit offensichtlich nicht nur um karitative Notversorgung derer, die durch das soziale Netz gefallen sind, sondern auch verstärkt um die Weiterführung und Finanzierung gesellschaftskritischer Diakonie, für die die Verfügbarkeit von Mitteln theologisch genau so gerechtfertigt ist wie für die »eigentliche« Pastoral, die immer auch Sozialpastoral zu sein hat.

Ein Blick in die weltweit existierende »Kirche der Armen« als Normalfall von Kirche, die offensichtlich gerade deshalb immer wieder unter armseligen Voraussetzungen am Leben bleibt,

*»nahe an der Lebensnot, aber auch an der Lebensfreude«*

weil sie oft ganz nahe an der Lebensnot, aber auch an der Lebensfreude der Menschen »dran« ist, macht unruhig und nachdenklich: Könnte es sein, dass ein Weniger an Mitteln vielleicht sogar ein Mehr an kirchlicher Lebensqualität bewirken könnte?

In diesem Fall könnte die uns so unangenehm und schmerzlich berührende gegenwärtige Erfahrung einer ärmer werdenden Kirche vielleicht sogar zum Kairos, zur Zeit der Gnade und des Heils, zumindest aber zum Anlass zum Nachdenken über andere und tiefere Dimensionen von Kirche werden, die nicht nur lehramtlich dekretiert und theologisch reflektiert, sondern vielerorts auch pastoral praktiziert und von vielen Christinnen und Christen tagtäglich erlebt und erlitten und bewusst aus dem Geist des Evangeliums verkraftet und gestaltet werden.

[1] Vgl. M. Ott, Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins, in: Stimmen der Zeit 126 (2001), 541-556.
[2] Zitiert nach G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: H.J. Pottmeyer u.a. (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 230.
[3] Zitiert nach M.-D. Chenu, «Kirche der Armen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil«, in: Conc 13 (1977) 233.
[4] Vgl. F. Weber, Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer notwendigen Grundentscheidung der Kirche, in: R. Bucher u.a. (Hg.), In Würde leben, Luzern 1998, 193f.
[5] M Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 21993, 242.
[6] Dokument. Die dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Conc 13 (1979) 262.
[7] Ebd. 263.
[8] Ebd.
[9] Zit. nach U. Eigenmann, Politische Praxis des Glaubens. Dom Helder Camaras Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen, Freiburg (Schweiz) / Münster 1984, 89.
[10] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung, Bonn 21984, 3f.
[11] K. Rahner, Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche, in: Schriften zur Theologie, Bd. X, Zürich 1972, 520-530, hier 525.
[12] Ebd. 526.
[13] Die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. vom 12. März 2000, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 162, Bonn 2002, 36.
[14] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben «Tertio Millenio Adveniente« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, n. 36.
[15] Ders., Enzyklika »Centesimus annus« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101), Bonn 1991, n. 57.
[16] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, München 1997, n. 105.
[17] Sekretariat der österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs, Wien 1990.
[18] Vgl. dazu F. Weber, Maß nehmen und Maß halten. Wie sind Sparmaßnahmen in der Kirche pastoraltheologisch verantwortbar?, in: ThPQ 147 (1999) 123-131.

**Der alte Gott und die neuen Götter**

Der Kapitalismus selbst ist zur stärksten aller Religionen geworden ... Deshalb haben auch gottlose Zeiten wie die unsere eine Religion – man darf sie nur nicht in den offiziellen Kirchen suchen. Nicht die Kirchen, sondern die Konsumtempel sind heute der Ort moderner Religiosität ... Die postmoderne Werbung übernimmt die Funktion der Religion. Sie entfaltet die Spiritualität des Konsums.
Was unser Gewissen quält, ist ja nicht nur das Wissen vom Elend der Welt, sondern das Bewusstsein, dass unser Wohlstand eine Funktion jenes Elends ist ... Werbung verführt nicht nur zum Genuss, sondern erspart auch noch die Reue.
Gerade in unserer so coolen Zeit ist der Götterbedarf enorm groß.

*Norbert Bolz/David Bosshart, Trendforscher und Werbestrategen zitiert nach: Ferdinand Kerstiens, Wachsame Geduld – Zeit für Entscheidung. Glaubenswege durch das Lesejahr B, Luzern 2002, 53.*

Clemens Sedmak

# Theologie des Wohlstands

**Wer z.B. DIAKONIA liest, gehört wahrscheinlich nicht zu den Armen im Lande. Theologisch bedacht wird so etwas selten. Im Folgenden ein erster Versuch, den »Zwilling« der Option für die Armen zu buchstabieren: eine theologische Reflexion des Lebens und Denkens im Wohlstand.**

● Als Mensch, der in gesicherten Verhältnissen lebt und Theologie treibt, kann ich die Frage nach dem Umgang mit Wohlstand nicht abweisen. Ich stelle sieben Thesen vor, die Bausteine auf dem Weg zu einer Theologie des Wohlstands sein können.

## Wohlstand als theologisches Problem

● *These 1: Wohlstand ist ein theologisches Problem.* Ich bin auf dem Weg zur Vorlesung, entsprechend gut gekleidet und auch in Eile, und komme zufällig dazu, wie ein Kind in einem Teich am Ertrinken ist. Was soll ich tun? Die meisten Menschen würden in diesem Falle sagen, dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass ich verpflichtet bin, ins Wasser zu springen und das Kind zu retten. Ich kann nicht einfach weitergehen. Wie verhält es sich aber mit dem Wissen darüber, dass unzählige Menschen in himmelschreiendem Elend am Rande des Abgrunds leben und dass täglich 24.000 Menschen verhungern? Habe ich in diesem Fall nicht auch die Verpflichtung, etwas zu tun?

Der amerikanische Philosoph Peter Unger hat darauf aufmerksam gemacht, dass man sich sehr gut überlegen muss, warum man im Falle des ertrinkenden Kindes eine Handlungsnotwendigkeit sieht, nicht aber im Falle der Einladung, sich im Rahmen einer humanitären Organisation zu engagieren.[1] In diesem Sinne ist Wohlstand zunächst ein ethisches Problem. Ein Problem ist ein Handlungshindernis. Wohlstand besteht neben Armut, die zum Himmel schreit. Ich kann angesichts von Hunger und Not nicht so weiterhandeln, als wäre nichts geschehen. Iris Marion Young hat darauf hingewiesen, dass eine Gerechtigkeitstheorie von Unrechtserfahrungen motiviert wird und nicht absehen kann von diesen Unrechtserfahrungen.[2] Die Frage nach Wohlstand ist einzubetten in eine Theorie der Gerechtigkeit, die angesichts von Unrecht notwendig wird.

Wohlstand ist aber nicht nur ein ethisches, sondern auch ein spezifisch theologisches Pro-

blem. Theologie setzt Wohlstand in Beziehung zu Gott. Wohlstand ist ein theologisches Problem, weil die göttliche Verheißung des Lebens in Fülle angesichts des Überlebenskampfes vieler Menschen zu denken gibt.[3] Wohlstand ist ein theologisches Problem, weil Nächstenliebe und Gottesliebe nach Mt 5,23-24 und nach der matthäischen Endzeitrede eine Einheit bilden und Solidarität mit den Ausgeschlossenen ein Maßstab christlichen Lebens ist.

Wohlstand ist ein theologisches Problem, weil Wohlstand im Rahmen der christlich-jüdischen Tradition als legitimationspflichtig angesehen wurde. Kann man reich sein und Christ sein zugleich? Bereits aus dem Alten Testament ist Kritik am Reichtumüberliefert (Am 8,4-8;

*»Kann man reich sein und Christ sein zugleich?«*

Jes 3,14; 5,8-10; 10,1-3; Sir 34,25-27). Im Neuen Testament wird diese Kritik weitergeführt (Mk 4,19; Jak 1,9-10; 2,5; 5,1-6). Jesus selbst thematisiert die Frage nach Armut und Reichtum, etwa in der berühmten Perikope Mk 10, 17-22. Clemens von Alexandrien stellte die Frage explizit im Kontext Alexandriens, einer der reichsten Städte des römischen Imperiums: Welcher Reiche wird gerettet werden?[4] Die Diskussion um die Legitimation des Besitzes erhielt nach der konstantinischen Wende massive Impulse, da die Zahl der wohlhabenden Christen signifikant anstieg.

Wohlstand ist also ein theologisches Problem. Das hat die Konsequenz, dass eine Prüfung der Frage nach dem Umgang mit Wohlstand Teil der Gewissenserforschung ist, Teil dessen, was Robert Nozick ein »examined life« genannt hat – ein Leben, dessen Aspekte geprüft werden.[5] Im Sinne dieser Prüfung ist zu fragen: Was heißt es, im Wohlstand zu leben?

## Wohlstand als Handlungsspielraum

● *These 2: Menschen im Wohlstand sind nicht die Armen. Sie haben einen Handlungsspielraum.* Die Armen sterben vor ihrer Zeit (Gutiérrez). Die Armen sind diejenigen, die am meisten leiden (Segundo). Die Armen sind diejenigen, die nicht wissen, ob sie morgen satt sein werden (Sobrino). Die Armen sind diejenigen, die gegen ihren Willen aus standardisierten kulturellen Kontexten ausgeschlossen werden.

Wenden wir das Blatt: Die erste Charakterisierung sagt etwas darüber aus, dass Menschen in der Zeit ihres Lebens etwas verwirklichen wollen. Menschen im Wohlstand können das »Leben auskosten« und das in ihnen angelegte Potenzial verwirklichen. Menschen im Wohlstand können einen Lebensplan verwirklichen.

Die zweite Charakterisierung sagt etwas über das Leiden aus und die Verwundbarkeit, die mit Armut verbunden ist. Menschen im Wohlstand sind demgegenüber diejenigen, die ihre Identität schützen und unversehrt bewahren können, die über Möglichkeiten verfügen, ihre

*»Verwundbarkeit minimieren und in Sicherheit leben«*

Verwundbarkeit zu minimieren und in Sicherheit zu leben. Menschen im Wohlstand finden Mittel und Wege, um Leid zu lindern und die Öffnungen, durch die das Leiden in das eigene Leben eintreten kann, immer besser abzudichten.

Die dritte Charakterisierung weist auf ein hartes Kriterium hin – unbestreitbare Armut liegt dort vor, wo die Abdeckung der elementaren Lebensbedürfnisse fraglich ist. Menschen im Wohlstand haben andere Sorgen. Menschen im Wohlstand können damit rechnen, dass die

Grundbedürfnisse von Nahrung, Kleidung und Unterkunft gesichert sind. Menschen im Wohlstand können ihre Energien auf andere Dinge als auf die Sorge um die Grundsicherung verwenden.

Die vierte Charakterisierung von Armut spricht davon, dass Armut relativ ist, abhängig vom kulturellen und sozialen Kontext und dass Armut in erster Linie eine Form der Exklusion ist. Menschen im Wohlstand sind »in der Gesellschaft« und nicht außerhalb, sie sind »Insider«

*»mitbestimmen, welches Spiel gespielt wird«*

und nicht »Outsider«, sie haben die Vorteile, die Insider haben – den Zugang zu Schutz und Bestätigung, Information und Identität. Menschen im Wohlstand können mitspielen und sie können mitreden bei den Regeln des Spiels; sie können mitbestimmen, welches Spiel gespielt wird und wer mitspielen darf.

Menschen im Wohlstand sind nicht die Armen. Menschen im Wohlstand sind nicht darauf angewiesen, schmutzige Arbeit zu machen, die niemand sonst tut, oder Nahrungsmittel zu erwerben, die niemand sonst kauft. Menschen im Wohlstand zeichnen sich durch etwas aus, was ihnen gemeinsam ist und sie von Menschen in Armut unterscheidet: Sie haben Alternativen, zwischen denen sie sich entscheiden können. Menschen im Wohlstand haben einen Handlungsspielraum.

## Wohlstand als Verpflichtungen

● *These 3: Wohlstand schließt Verpflichtungen bezüglich des Allgemeinwohls ein.* Wer einen Handlungsspielraum hat, ist aufgerufen, wohlerwogene Entscheidungen zu treffen. Mit einem Handlungsspielraum sind Verpflichtungen verbunden. Das Handeln Einzelner soll zum Aufbau der Gemeinschaft im Sinne von 1 Petr 4,10

*»Der rechte Gebrauch kommt dem Allgemeinwohl zugute.«*

beitragen, der Mensch wird theologisch als Gemeinschaftswesen begriffen, dessen Handlungsfähigkeit mit der Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft zusammengedacht wird. Für eine Theologie des Wohlstandes bedeutet das: Besitz schließt Verpflichtungen des rechten Gebrauchs ein. Der rechte Gebrauch ist derjenige, der dem Allgemeinwohl zugute kommt.

Für diese These der Legitimation des Besitzes durch Wohltätigkeit finden sich biblische Wurzeln (Spr 3,27; Mt 6,3-4; 25,35-40; Lk 19,8; 2Kor 8, 4). Auch die patristische Literatur macht die klare Aussage, dass über den Bedarf hinausgehender Privatbesitz geteilt werden muss. Privateigentum egoistisch zu gebrauchen, ist Quelle von sozialem Unfrieden.[6] Der Gerechte besitzt sein Eigentum als Gemeingut.

Eine Theologie des Wohlstandes bringt Begriffe wie »Eigentum« oder »Gerechtigkeit« in Zusammenhang mit Fragen guten Lebens und in Zusammenhang mit einer Ordnung, einer Heils- und Schöpfungsordnung. Das Privateigentum dient der Würde der Person, schließt aber auch soziale Verpflichtungen ein. Klar wird in der katholischen Soziallehre zwischen dem Besitz von Gütern und dem Gebrauch von Gütern unterschieden und der Zusammenhang von Eigentum und Verantwortung sowie von Eigentum und Personalität betont.[7] Eine Theologie des Wohlstands rückt die Frage nach dem rechten Gebrauch des Eigentums im Sinne des Allgemeinwohls ins Zentrum.

## Wohlstand verpflichtet zur Aufmerksamkeit

● *These 4: Wohlstand verpflichtet auf eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen.* Wenn Eigentum durch den rechten Gebrauch legitimiert wird und wenn der rechte Gebrauch im Aufbau der Gemeinschaft und im Beitrag zum Gemeinwohl besteht, dann wird Eigentum durch die besondere Aufmerksamkeit gegenüber denjenigen legitimiert, die nicht Etablierte, sondern Außenseiter der Gemeinschaft sind. Aufmerksamkeit gegenüber der Gemeinschaft wird in besonderer Weise in der Aufmerksamkeit gegenüber denjenigen, die nicht im Wohlstand leben, eingeübt.

Pedro Arrupe, der langjährige Generalobere der Jesuiten, hat in diesem Zusammenhang auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Lebensstils hingewiesen und auf die Kraft der materiellen Armut. Jeder Jesuit müsse Erfahrung von materieller Armut gemacht haben und wenigstens eine Phase seines Lebens sehr einfach gelebt haben. Denn die materielle Armut lehre sehr viel und in sehr deutlicher Weise über alle anderen Formen von Armut. Jeder Jesuit müsse sich darüber hinaus bemühen, in Kontakt zu sein mit Menschen, die nicht im Wohlstand leben könnten. Das ist eine Konsequenz einer Theologie des Wohlstandes.

Eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen braucht eine Bewegung des Herzens. Und eine Bewegung des Herzens wird nicht durch allgemeine Sätze, sondern in der Begegnung mit Gesichtern und Schicksalen motiviert. Kevin Bales leitet seine sorgfältige Studie über Sklaverei[8] mit dem Lebensporträt von Seba ein und erzählt das Schicksal dieser jungen westafrikanischen Frau, die als Mädchen zu einer französischen Familie gekommen war, um als Haushilfe zu arbeiten. Seba wurde als Sklavin gehalten, ihrer Freiheit beraubt, geschlagen, erniedrigt, ausgehungert und gefoltert. Das ist das Gesicht der Sklaverei heute. Allein in Paris werden nach Schätzungen dreitausend Haussklaven gehalten, weltweit leben mehr als 25 Millionen Menschen in Sklaverei. Die kalten Daten der Analyse (wer, wo, warum) und die warmen Informationen der Schicksale (»voices and faces«) sind der Boden, auf dem eine Option wachsen kann.

Eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen darf dabei nicht in Gefühlen stehen bleiben. Es braucht den Übergang von Gefühlen zu Überzeugungen und den Übergang von Überzeugungen zu Verpflichtungen. Jean Vanier, der Gründer der Arche, hat darauf hingewiesen, dass das Strohfeuer von Gefühlsregungen nicht ausreicht, um bleibende Verpflichtungen einzugehen und zu bewahren. Eine Option schließt eine Verpflichtung ein, die von vagen Gefühlen nicht nachhaltig genährt werden kann.

Eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen zu haben, hat unspektakuläre Züge, in jedem Fall aber Strukturen der Regelmäßigkeit. Kenneth Untener, Bischof der Diözese Saginow in Michigan, hat die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter seiner Diözese aufgefordert, nach jeder Sitzung zu fragen: »Und was hat das mit den Armen zu tun?« Selbst wenn die Antwort »Gar nichts« wäre, so ist allein die Verpflichtung, diese Frage zu stellen, eine Erinnerung an Prioritäten und eine Erinnerung an die Richtung, in die wir schauen können.

## Kultur des Teilens

● *These 5: Eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen ruft nach einer Kultur des Teilens. Teilen ist eine Kunst und erfordert Feingefühl und Urteilskraft.* Die besondere Aufmerksamkeit gegenüber den Armen ist kein Luxus, sondern

dient dem Aufbau der Gemeinschaft. Mehr noch: Die ethische Qualität einer Gesellschaft bemisst sich daran, wie diese Gesellschaft mit ihren schwächsten Mitgliedern umgeht. Eine Gemeinschaft steht und fällt mit der besonderen Aufmerksamkeit für die Bedürftigsten. Wohlstand schließt diese Verpflichtung zur besonderen Achtsamkeit aufgrund des Privilegs, einen großen Handlungsspielraum zu haben, ein. Das Leben der Menschen im Wohlstand selbst hängt von dieser besonderen Achtsamkeit ab. Teilen ist für die Gemeinschaft als ganze notwendig.

Eine Theologie des Wohlstandes wird Konturen einer Kultur des Teilens erarbeiten. Es gibt eine Kultur des Briefeschreibens, es gibt eine Kultur des Festefeierns, es gibt eine Kultur des Abschiednehmens. Ähnlich gilt es, eine Kultur des Teilens zu entwickeln. Teilen ist eine Kunst, die gelernt sein will und eingeübt werden kann. Es ist eine Kunst, das Eigentum in der rechten Weise zu gebrauchen. Die Kunst des Teilens kann man sich anhand der Unterscheidung zwischen kompetitiven und kooperativen Gütern klarmachen. Kompetitive Güter sind solche, die weniger werden dadurch, dass sie geteilt werden. Kooperative Güter sind solche, die mehr werden dadurch, dass sie geteilt werden. Hans Georg Gadamer hat Kultur charakterisiert als das, was mehr wird gerade dadurch, dass es geteilt wird. Eigentum wird recht gebraucht, wenn es durch Teilen mehr wird, wenn es beiträgt zum Aufbau einer Kultur der Menschlichkeit. Und Kultur wird aufgebaut durch kooperative Güter und Tugenden.

*»Die Kunst des Teilens erfordert Feingefühl und Urteilskraft.«*

Teilen ist eine Kunst und erfordert Einfallsreichtum und Erfindungsgeist. Almosengeben ist eine Kunst, die nicht dazu führen darf, dass der Empfänger des Almosens dem Spender verzeihen muss. Teilen ist eine Kunst. Hier braucht es Sensibilität, etwa die Sensibilität gegenüber den Dingen, die nicht käuflich sind, und hier braucht es Phantasie. Manche Menschen verzichten darauf, im Sinne des Gemeinwohls jeden Steuervorteil auszunützen; andere richten Daueraufträge ein; wieder andere erklären sich bereit, denselben Betrag, den sie für »Luxusgüter« aufwenden, zu spenden, sodass jedes Luxusgut ein finanzielles Opfer erfordert. Teilen ist eine Kunst, die eingeübt sein will. Es braucht Klugheit und einen Sinn für Prioritäten und das rechte Maß des Teilens. Eine Theologie des Wohlstands wird darüber hinaus darauf hinweisen, dass Teilen mit Verzichten zu tun hat und dass Spenden auch weh tun darf, also nicht nur mit einer Abgabe des Überflusses, sondern mit gezielt gesetzten Verzichtshandlungen zu tun hat.

## Stachel im Fleische

● *These 6: Die Frage nach dem Wohlstand bleibt ein Stachel im Fleische unserer Orientierungssysteme.* Die Frage nach dem theologisch begründbaren und spirituell rechten Umgang mit Wohlstand ist keine Frage, die man ein für allemal erledigen und dann ad acta legen könnte. Das Evangelium bleibt ein Stachel im Fleische und darf nicht aufhören, ein solcher Stachel zu sein. Die »harten Worte Jesu« in Mk 10,23 sind bleibende Herausforderungen. Auch der Auftrag, zuerst für die eigene Familie zu sorgen, wird durch Mt 12,46-50 hinterfragt. Eine Erschütterung unserer Orientierungssysteme, mit denen wir es uns in der Welt bequem machen, ist auch die Einladung, arm zu werden. Jesus sagt ja nicht: »Selig sind die, die sich um die Armen kümmern«, sondern er sagt: »Selig sind die, die arm sind«. Das ist eine Herausforderung, die

nicht abgetan werden kann – ebenso wenig wie die Herausforderung, zuerst das Reich Gottes zu suchen (Mt 6,33) oder der Hinweis, dass man nicht zwei Herren dienen könne (Mt 6,24). Herausfordernd sind auch das Beispiel des Lebens Jesu, der ja nicht zur Unterschicht gehörte, die Kunst des Feierns, die Jesus pflegte, und seine Worte über das Fasten (Mt 9,14) oder die Armen, die allezeit bei uns sind (Mt 26,11).

Eine Theologie des Wohlstands wird sich nicht hinter zahllosen Qualifikationen verstecken können. Es braucht den Mut, klare Urteile zu fällen, die Grundlage für das Handeln sein können. Hätte der barmherzige Samariter erst ein Komitee zur Analyse der Sachlage oder eine philosophische Diskussion zur Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Hilfe einberufen, wäre der Verletzte unweigerlich verblutet. Subtile intellektuelle Unterscheidungen können Ausrede für Feigheit oder Trägheit sein. Es ist eine Versuchung gerade von theologisch Gebildeten, provokante Forderungen des Evangeliums den Tod tausender Qualifikationen sterben zu lassen und

*»nicht beschönigen, dass Luxus Sünde ist«*

ein bequemes Leben zu rechtfertigen. Hier wird eine Theologie des Wohlstandes klare Urteile einfordern. Eine Theologie des Wohlstands wird etwa nicht beschönigen können, dass Luxus Sünde ist. Luxus ist brachliegendes Eigentum; Eigentum, das nicht zur Deckung der Bedürfnisse dient und nicht im Sinne des Allgemeinwohls eingesetzt wird. Basilius hat das vielzitierte Wort gesprochen: »Dem Hungrigen gehört das Brot, das du zurückhältst, dem Nackten das Kleid, das du im Schranke verwahrst, dem Barfüßigen der Schuh, der bei dir verfault, dem Bedürftigen das Silber, das du vergraben hast.« Eine Theologie des Wohlstandes wird durch einen Stachel im Fleische am Leben erhalten, der immer wieder sagen lässt: »Es wird nicht genug sein ...«

Mahatma Gandhi hat das in einem Brief an seine Landsleute in Südafrika, in dem er um Spenden bat, so zum Ausdruck gebracht: »It will not do for us to say, ›I gave something only yesterday towards this fund or that.‹ You would not say so if you saw a man dying at your door of hunger; you would give and you may have to satisfy the hunger of that dying man ... It would also not do to say that what you may give will be of no use to the ocean of sufferers ... This is a mistake. If all were to argue that way, there will be no help for them. It is the drops that make the ocean.«[9]

## Theologie des Wohlstands

● *These 7: Eine Theolggie des Wohlstands muss zum Handeln ermächtigen.* Theologie setzt Dinge in Beziehung zu dem lebensermächtigenden Gott. Theologie muss zum Handeln ermächtigen – eine Theologie des Wohlstands kann deswegen nicht in die Handlungsunfähigkeit führen oder lähmen oder Unmögliches verlangen. Eine Theologie des Wohlstandes muss befreiend sein.[10] Eine Theologie des Wohlstandes wird nicht allein der Logik einer sozialen Analyse folgen können. Die theologische Logik unterscheidet sich von der sozialen Logik – jedes einzelne Leben zählt. Es ist die Logik, die uns einlädt, neunundneunzig Schafe zu verlassen, um das eine Schaf zu suchen. So konnte Mutter Teresa sagen: »I never look at the masses as my responsibility. I look only at the individual. I can love only one person at a time. I can feed only one person at a time. Just one, one, one.«[11]

Eine Theologie des Wohlstands ist den Menschen und nicht Ideen verpflichtet. Immer wie-

der hat Gustavo Gutiérrez die Wichtigkeit von persönlichen Freundschaften, affektiven Beziehungen, »unnützen Gebeten« und einer tiefen Freude als wesentliche Elemente eines Ringens

## »zum Handeln ermächtigen«

um Befreiung hervorgehoben. Daraus erwächst die Ermächtigung zum Handeln, das andere zum Handeln ermächtigen kann. In seinem Buch über Hiob hat Gutiérrez zwischen einer prophetischen Sprache der Gesellschaftskritik und einer mystischen Sprache der Versenkung unterschieden.[12] Beide sind notwendig. Dass allerdings prophetische Sprache alleine nicht ausreicht und um die mystische Sprache ergänzt werden muss, zeigt sich im Mysterium der aktiven Indifferenz, im Mysterium der Heiterkeit inmitten des Leidens. Die mystische Sprache ist nicht die Sprache der Sozialanalyse. Mehr noch: Sie bleibt der Sozialanalyse verschlossen. Jesus spricht von einem Frieden, wie ihn die Welt nicht geben kann. Daraus erwächst die Ermächtigung zum Handeln.

[1] P. Unger, Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence, New York 1996.
[2] I.M. Young, Justice and the Politics of Difference, Princeton 1990, 33-65.
[3] Vgl. S. McFague, Life Abundant, Minneapolis 2001.
[4] Patrologia Graeca 9, 603-651 (abgedruckt in der Bibliothek der Kirchenväter, Band 2 zu Clemens von Alexandrien).
[5] R. Nozick, The Examined Life, New York 1989.
[6] Laktanz, De div. inst. V: De iustitia, c. 5 (PL 6,565); Basilius, Hom. in Luc. 12,18,7 (PG 31,276f); Gregor von Nyssa, In Eccl. hom. VI (PG 44,708), Chrysostomus, In Ep. I ad Tim. hom. XII, 4 (PG 62,563).
[7] Vgl. Denzinger (37. Auflage) 3267; 3727, 3950, 3965.
[8] K. Bales, Disposable People, New York 1999.
[9] M. Gandhi, A Reader, Ed. K. Swaminathan, Madras 1988, 4f.
[10] H. Goldstein, Genieß das Leben alle Tage. Eine befreiende Theologie des Wohlstandes, Mainz 2002.
[11] M. Collopy, Works of Love are Works of Peace, San Francisco 1996, 35.
[12] G. Gutiérrez, On Job, Maryknoll 1991.

**Das Mahl Jesu**

Wir dürfen im Dienste an der einen Kirche nicht zulassen, dass das kirchliche Leben in der westlichen Welt immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstandes und der Sattheit erweckt und dass es in anderen Teilen der Welt wie eine Volksreligion der Unglücklichen wirkt, deren Brotlosigkeit sie buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließt ... Hier müssen wir gerade in unserem Land handeln und helfen und teilen – aus dem Bewusstsein heraus, ein gemeinsames Volk Gottes zu sein, das zum Subjekt einer neuen verheißungsvollen Geschichte berufen wurde, und teilzuhaben an der einen Tischgemeinschaft des Herrn als dem großen Sakrament dieser neuen Geschichte. Die Kosten, die uns dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volk-Gottes-Seins, der Preis unserer Orthodoxie.

*Synode der westdeutschen Bistümer 1975 zitiert nach: Ferdinand Kerstiens, Wachsame Geduld – Zeit für Entscheidung. Glaubenswege durch das Lesejahr B, Luzern 2002, 79.*

Ferdinand Kerstiens

# Im Markt ist Heil

## *An Gott glauben angesichts der Allmacht des Geldes*

**Die Haltung zu Staat und Wirtschaft trägt auch heute häufig religöse Züge. Dementsprechend wird die Kritik an diesem Götzen zur Bekenntnisfrage. Eine Predigt.**

● In einem neuen Prospekt einer kirchlichen Darlehnskasse stand als erster Punkt, warum man diese Bank wählen solle: »Wir sind die Bank, an die sie glauben können.« Ich schrieb der Bank zurück, ich hätte bisher eigentlich ein anderes Glaubensbekenntnis gelernt, aber ich würde jetzt ihren Spruch überall da zitieren, wo es um das Geld als den neuen Götzen geht, dem alle und alles zu dienen haben. Umgehend antwortete der Vorstand: Ich hätte mit meiner Kritik völlig recht; den Prospekt habe ihnen eine Werbefirma gemacht und sie hätten das nicht bemerkt. Ich denke, beides ist typisch: Dass die Werbefirma religiöse Sprache verwendet und dass wir das (auch als kirchliche Mitarbeiter) nicht merken.

»Wir machen den Weg frei«, sagen die Volksbanken. Das ist natürlich eine Anspielung auf den Exodus, auf den Auszug der Israeliten aus der Sklaverei Ägyptens. Früher brauchte man den lieben Gott dafür, heute machen das schon die Volksbanken. »Wir geben Ihrer Zukunft ein Zuhause!«, wirbt die Bausparkasse der Sparkassen. Früher hieß es: »Unsere Heimat ist im Himmel.« (Phil 3,20) – »Sie können ihr Glück kaufen.« (Werbung eines Reiseunternehmens).

Wenn man einmal aufmerksam geworden ist, stolpert man vielfach über die religiöse Dimension der Werbung. Ein Werbefachmann sagte bei einer Diskussion: »Früher warb man mit Informationen über das Produkt und seinen Gebrauchswert, das man verkaufen wollte. Heute haben die Leute alles, was sie brauchen.

Deswegen verwendet die Werbebranche heute religiöse Assoziationen, um den Menschen das zu verkaufen, was sie nicht brauchen. Das Produkt wird zur Erfüllung von Sinn und Glück hochstilisiert. Es braucht den religiösen ›Mehrwert‹, der an die diffuse religiöse Sehnsucht appelliert, um die Menschen zum Kaufen auch der Güter anzuregen, die sie nicht brauchen.«

Kaufen wird zum Kultakt. Man hole sich z.B. seinen neuen VW in der Autostadt mit ihren Tempeln für die verschiedenen Marken in Wolfsburg ab! Die »Marke« wird zur Konfession. »Markenklamotten« werden unter Jugendlichen Grund für Erpressung und Gewalt. Ohne Handy ist man nichts. Dasselbe Schema gilt für die Staaten und Großkonzerne. Die Sachen werden ein Teil meines Ichs, meiner Identität, meines »Heils«.

## Im Markt ist Heil

● Michel Camdessus hat dies schon 1992 als Direktor des Internationalen Währungsfonds deutlich gemacht. Sein Vortrag stand unter dem Titel »Markt und Reich Gottes. Die doppelte Zugehörigkeit.«[1] Er bezieht sich auf Lk 4,17-21, eine der Schlüsselstellen der Befreiungstheologie: »Der Geist des Herrn ruht auf mir ... Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. ... Da begann er ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort ... erfüllt.«

Camdessus fährt fort: »Dieses Heute ist unser Heute, und wir, die wir für die Wirtschaft Verantwortung tragen, sind Verwalter – eines Teils zumindest – dieser Gnade des Herrn. Wir lindern den Schmerz unserer Schwestern und Brüder und wir ermöglichen, dass sie mehr Freiheit haben. Wir sind es, an die sich das Schriftwort richtet. Und dieses Schriftwort kann alles verändern. Wir wissen, dass Gott uns zur Seite steht in unserem Bemühen, mehr Geschwisterlichkeit möglich werden zu lassen. ... Wir sind es, die den Auftrag erhalten haben, den Jesus in der Synagoge in Nazareth verkündet hat. ... Der Markt ist die wirksamste Organisationsform der Wirtschaft. Er vermehrt am besten den individuellen und kollektiven Reichtum. ... und dank seiner Leistungskraft ermöglicht der Markt auch ein Höchstmaß an Solidarität. So gesehen sind Markt und Solidarität kein Widerspruch, sondern passen sehr wohl zusammen.« (Hervorhebungen F. K.)

So wird auch von anderen Ideologen des Marktes »Demut gegenüber dem Markt« gefordert. Man dürfe in seine Mechanismen nicht eingreifen, damit er sein heilsames Wirken auch zeigen könne. Der Neoliberalismus darf nicht hinterfragt werden. Er ist das letzte Wort. Wer sich nicht an seine Regeln hält, ist ein Ungläubiger. Camdessus ist heute übrigens Berater des Papstes in wirtschaftlichen Fragen.

## Einspruch im Namen des Glaubens

● Spätestens hier müssen wir Einspruch erheben im Namen der jüdisch-christlichen Tradition. Wie hier vom Geld geredet wird, erfüllt präzise die theologischen Kriterien dessen, was in der Bibel »Mammon« genannt wird. Denn: »Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird zu dem einen halten und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!« (Mt 6,24)

Die lateinamerikanische Bischofskonferenz schrieb schon 1979 in Puebla: »Hierzu gehört der innere Zustand unserer Staaten, der in vielen Fällen seinen Ursprung und Fortbestand aus Mechanismen herleitet, die, da sie nicht von echter Menschlichkeit, sondern vom Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden.«[2]

Das gilt inzwischen nicht nur international, sondern auch innerhalb der einzelnen Staaten, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch hier bei uns. In Europa hört man zwar immer wieder

*»auf Kosten der Armen«*

die Klage, dass die Reichen immer reicher werden und die Armen immer ärmer. Doch dass dies »auf Kosten der Armen« geht, das sagt man nicht gerne, auch nicht im Sozialwort der Kirchen von 1997.

Die so genannten Reformen der Sozialsysteme, die wir im Augenblick erleben, machen die Armen ärmer und lassen die Reichen mit ihren Gewinnen und ihrem Vermögen weitgehend unangetastet. Die Gewinne der Volkswirtschaft werden privatisiert, die Verluste sozialisiert. Die Risiken müssen die Armen immer mehr selber tragen.

Das gilt weltweit, wie die großen Wirtschaftskrisen in Ostasien, in Mittel- und Südamerika und die Gesamtlage im vergessenen Afrika zeigen. Die Globalisierung fordert ihre Opfer. So ist das eben bei Religionen.

Zur Zeit erleben wir immer mehr, wie diese Globalisierung, der »freie« Verkehr von Geld und Gütern, aber nicht von Menschen, militärisch abgesichert wird, wie nicht zuletzt der Irak-Krieg

*»Die Globalisierung fordert ihre Opfer.«*

gezeigt hat. Die Großwirtschaft organisiert und sichert ihre Ausbreitung durch die militärische Macht der USA. »Wem gehört die Welt?« fragte in diesem Jahr die Misereor-Aktion. Wem gehört die Welt? Der Wirtschaft, den militärischen Großmächten, den Reichen oder den Menschen, allen Menschen?

## Die Bekenntnisfrage

- Angesichts dieser Entwicklung haben der Ökumenische Rat der Kirchen, der Reformierte und der Lutherische Weltbund ihre Mitgliedskirchen zu einem verbindlichen Prozess des Erkennens, Lernens und Bekennens (processus confessionis) im Kontext wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Naturzerstörung aufgerufen. Sie sehen die Stellungnahme zum Neoliberalismus in der Tradition der Barmer Erklärung gegen den Nationalsozialismus und der Haltung der Kirchen zur Apartheid in Südafrika als Bekenntnisfrage, wo aus der Mitte des Glaubens heraus eine Antwort der Kirchen und auch der einzelnen Christinnen und Christen nötig ist.

Das fordert uns heraus. Wenn wir auch nicht unmittelbare Täter der weltweiten Ungerechtigkeit sind, so sind wir doch allesamt deren Nutznießer mit jedem Einkauf, den wir tätigen.

*»unsere Welt von den Opfern her zu sehen«*

Es geht um eine neue Spiritualität mit offenen Augen, um eine politische Spiritualität, die es nicht bei »Gott und meine Seele« bewenden lässt. Das hat Konsequenzen:

- Wie können wir lernen, unsere Welt von den Opfern her zu sehen? Es ist eine gute Übung, bei jeder Nachricht in den Medien danach zu fragen: Wer sind die Opfer, wer die Nutznießer?
- Welche Strukturen bewirken es, dass die Reichen (wir?) immer reicher werden auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden?
- »Wie verhalten wir uns (als Einzelne und) als Kirchen zu (Un-)Geist, (menschenfeindlicher) Logik und (mörderischer) Praxis der neoliberalen Globalisierung mit deren ausschließenden, kriegerischen und Natur zerstörenden Folgen?«[3]
- Wie können wir die Haltung zum Neoliberalismus als Bekenntnisfrage einbringen in unsere eigene Gewissenserforschung, in unsere Gemeinde- und Kirchengremien, in unsere Gottesdienste, in denen wir ja immer wieder unseren Glauben bekennen? Aber welchen Glauben?
- Was hat das für Konsequenzen für unseren Umgang mit Geld? Wie legen wir persönlich, die Gemeinden und Kirchen ihr Geld an? In ethischer Geldanlage oder nur, damit es möglichst viel Zinsen erbringt?

- Spenden sind gut, wenn sie den Armen zum Leben helfen. Aber: »Man darf den Menschen nicht als Gabe der Liebe anbieten, was ihnen schon aus Gerechtigkeit zusteht.«[4] Unsere Spenden sind nur der Anfang einer Rückzahlung für das, was wir täglich an den Armen verdienen.
- Wie können wir verhindern, dass die Kirchen und ihre diakonischen/caritativen Einrichtungen sich selbst »reformieren«, indem sie sich immer mehr den Marktgesetzen und der Kundenorientierung unterwerfen, abhängig von den jeweils politisch gewollten (Zuschuss-)Bedingungen und der Kirchensteuer?
- »Wie können die Kirchen die biblische Option für die Armen – zusammen mit diesen und mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren wie Attac – eindeutig in die Politik einbringen?«[5]

An Gott glauben angesichts der Allmacht des Geldes, glauben an den Gott des Exodus, an den Gott der Armen und Ausgeschlossenen, an den Vater Jesu Christi, ist heute aktueller denn je, wenn alle Menschen auf dieser Welt eine Zukunft haben sollen, die sie schon den Anfang des Reiches Gottes erfahren lässt. Das aber erfordert Konsequenzen. Sind wir bereit dazu?

Internetverweis:

Zur Informationen über den Ökumenischen Bekenntnisprozess »Wirtschaft im Dienst des Lebens« siehe http://www.kairoseuropa.de/aktionen/index.html (dort auch der im Text zitierte Aufruf).

[1] Der ganze Text: Weltkirche, München 10/1995, 304-314

[2] Dokument der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, Nr. 30.

[3] Aufruf zum Ökumenischen Prozess «Wirtschaft im Dienst des Lebens«, Deutschland 2002 (Klammern von F.K.).

[4] Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über das Apostolat der Laien (AA) 8.

[5] Aufruf s.o.

**Vom Sparen**

Eine uralte Art des Sparens
ist das Sparschwein

Von den Sparschweinen
kommt vielleicht das Wort Sparschweinereien

Denn oft muß gespart werden
für eine Schweinerei

Auf die werden dann
die Ersparnisse verwendet

Je tödlicher die Schweinerei
desto lebhafter muß gespart sein

Für jede Rakete zum Beispiel
muß sehr viel gespart sein

Da muß man jetzt sparen
damit einem dann nichts erspart bleibt

Wenn die Rechnung oben nicht stimmt
heißt es unten Sparen

Denn die Sparschweinereien
werden fast immer verfügt

von fetten Schweinen
auf Kosten der armen Schweine

*Erich Fried*

*in: Es ist was es ist. Liebesgedichte Angstgedichte Zorngedichte, Berlin 1983, 65.*

Stefan Knobloch

# Ecclesia de Eucharistia

## *Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen*

**Wenn über Eucharistie nachgedacht wird und dabei der Priester im Zentrum steht, gerät das ganze Volk Gottes ins Hintertreffen. Der Vergleich der Enzyklika des Papstes mit Konzilsaussagen zeigt, dass im Konzil die Gewichte noch anders verteilt waren.**

● Mit der Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia«[1] vom 17. April, dem Gründonnerstag dieses Jahres, hat Papst Johannes Paul II. ein für eine Enzyklika ungewöhnlich persönlich gehaltenes Lehrschreiben vorgelegt. Der persönlich gehaltene Stil ist besonders im Einleitungsteil und im Schlussteil deutlich erkennbar, aber nicht nur hier. So verweist Johannes Paul II. darauf, dass seit seiner Primiz im November 1946 seine »Augen jeden Tag auf die weiße Hostie gerichtet« (Nr. 59) seien. Jeden Tag habe sein Glaube »im konsekrierten Brot und im konsekrierten Wein den göttlichen Wanderer erkennen können, der sich eines Tages an die Seite der zwei Jünger von Emmaus gesellte« (Nr. 59). Und so will der Papst sein »Glaubenszeugnis über die heiligste Eucharistie mit innerer Begeisterung, in Begleitung und zur Stärkung des Glaubens« (Nr. 59) der Brüder und Schwestern ablegen.

Er zeigt sich innerlich bewegt, dass er im Jahr 2000 im Rahmen des Heiligen Jahres »die Eucharistie im Abendmahlssaal zu Jerusalem feiern« (Nr. 2) durfte, an eben dem Ort, an dem Jesus die Worte gesprochen hatte: »Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Eine Passage der Enzyklika erinnert formal an 2 Kor 11,21-33. Dort rühmte sich Paulus – »ich rede jetzt als Narr« – seiner Taten. Ähnlich schreibt Johannes Paul II.: »Wenn ich an die Eucharistie denke und dabei auf mein Leben als Priester, Bischof und Nachfolger Petri blicke, erinnere ich mich spontan an die vielen Momente und an die Orte, an denen es mir gegeben war, sie zu feiern. Ich erinnere mich an die Pfarrkirche von Niegowic, wo ich meine erste pastorale Aufgabe hatte, an die Kollegiatskirche St. Florian in Krakau, an die Kathedralkirche auf dem Wawel, die Peterskirche und die vielen Basiliken und Kirchen Roms und in der ganzen Welt. Ich konnte die heilige Messe in Kapellen an Gebirgspfaden zelebrieren, an Seeufern, an Meeresküsten. Ich habe sie an Altären gefeiert, die in Stadien errichtet waren, auf den Plätzen der Städte ... Diese so vielfältige Szenerie meiner Eucharistiefeiern lässt mich deutlich ihren universalen und sozusagen kosmischen Charakter erfahren« (Nr. 8).

Erfüllt von Ergriffenheit und Dankbarkeit legt Johannes Paul II. sein Schreiben über die Eu-

charistie vor, aber auch aus Sorge über Schatten und Missbräuche, die »den rechten Glauben und die katholische Lehre über dieses wunderbare Sakrament zu verdunkeln« (Nr.10) in der Lage sind.

Man könnte noch viele andere Stellen aufsuchen, die den sehr persönlichen Charakter dieses Schreibens belegen. Sie wirken absolut authentisch und bezeugen die Glaubenskraft eines Mannes, der spürt und weiß, dass ihm nicht mehr unbegrenzt Zeit gewährt ist, um die Brüder und Schwestern im Glauben zu begleiten. Dieser sympathische und menschlich nahe Grundzug der Enzyklika soll uns aber nicht davon abhalten, sie neben aller Würdigung auch kritisch zu lesen und theologisch, vor allem praktisch-theologisch begründete Anfragen an sie zu richten.

## Der priesterzentrierte Blick

● Ein erster Punkt, der hier zu diskutieren ist[2], ist – wie soll man es nennen, ohne nicht von vornherein missverstanden zu werden und den Eindruck zu erwecken, man würde die Basis des katholischen Eucharistieverständnisses bereits im Ansatz verfehlen – der priesterzentrierte Charakter der Fragestellung nach der Eucharistie. Wir haben zu bedenken, dass diese Enzyklika ja kein Schreiben nur an Priester ist, sondern an alle Brüder und Schwestern, also von vornherein einen anderen Adressaten hat, als die so genannten Gründonnerstagsbriefe des Papstes an alle Priester der Welt.

Es geht in gar keiner Weise darum, die Bedeutung des kirchlichen Amtes – sprich die Priesterweihe durch die Handauflegung des Bischofs – für den Vollzug des eucharistischen Opfers in Abrede zu stellen. Aber dieser Aspekt erscheint in der Enzyklika bisweilen so isoliert und verabsolutiert, dass das Volk Gottes als Träger der Eucharistiefeier nicht mehr hinreichend zur Geltung kommt.[3] Zwar formuliert die Enzyklika an einer Stelle, wo sie vom Opfercharakter der Eucharistie handelt, zu Recht: Das Opfer dauere »auf sakramentale Weise in jeder *Gemeinschaft* fort, *die* es durch die Hände des geweihten Priesters darbringt« (Nr. 12). Hier erscheint also die

*» Volk Gottes als Träger der Eucharistiefeier «*

Gemeinschaft als Subjekt und Handlungsträger der Eucharistie. Die Gemeinschaft bringt das Opfer durch die Hände des Priesters dar. Aber dieser wichtige theologische Gedanke bildet in der gesamten Enzyklika keinen tragenden Konstruktionspunkt.

Dabei macht doch das zweite Hochgebet eindeutig klar, dass das »Wir« der Gemeinde das Handlungsgeschehen setzt, innerhalb dessen dann der Priester in der Ich-Form die Konsekrationsworte spricht. »Darum kommen *wir* vor dein Angesicht ... Durch ihn, den du zu deiner Rechten erhöht hast, bitten *wir* dich ... Darum, gütiger Vater, feiern *wir* das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes ... *Wir* danken dir, dass du *uns* berufen hast... *Wir* bitten dich: Schenk *uns* Anteil an Christi Leib und Blut ... , dass *wir* dich loben und preisen durch deinen Sohn Jesus Christus.«

Mit einem anderen Akzent hingegen spricht die Enzyklika davon, dass es dem Priester vorbehalten sei, »mit der Vollmacht, die ihm von Christus aus dem Abendmahlssaal zuteil wird,

*» dem Priester vorbehalten «*

zu sprechen: ›Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird ... Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch vergos-

sen wird ...‹ Der Priester spricht diese Worte aus oder besser [– und jetzt kursiv im Original –] *er stellt seinen Mund und seine Stimme Jenem zur Verfügung, der diese Worte im Abendmahlssaal gesprochen hat*« (Nr. 7). Hier wird in der Tat die Eucharistie unter einer zu priesterzentrierten Perspektive gesehen.

## Gemeinsames Priestertum im Abseits?

● Selbst da, wo die Enzyklika Lumen gentium 10 anklingen lässt (Nr. 28), tut sie dies – vermittelt über den Begriff der Apostolizität – wieder aus einer priesterzentrierten Perspektive, die LG 10 so nicht zugrunde liegt. LG 10 fokussiert seine Ausführungen auf das *gemeinsame Priestertum* aller Gläubigen, eine Formulierung, um die in der Konzilsaula lange gerungen worden war. Aufgrund des gemeinsamen Priestertums wirken die Gläubigen »an der eucharistischen Darbringung mit« (LG 10). Der Priester »vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es *im Namen des ganzes Volkes* Gott dar« (LG 10).

Hier fällt in LG 10 der dogmatisch wichtige Begriff »in persona Christi«, auf den die Enzyklika wiederholt zu sprechen kommt. Nur steht dieser Begriff in LG 10 nicht allein da, sondern er erhält seine Füllung gewissermaßen erst aus der weiteren Satzhälfte, dass der Priester das eucharistische Opfer »im Namen des ganzen Volkes Gott darbringt.« Das deckt sich mit unseren Beobachtungen am zweiten Hochgebet.

Zudem fällt auf, dass in LG 10 das Handeln des Priesters »in persona Christi« nur als »conficere« (vollziehen) beschrieben wird, während es das Gewicht des »deo offere«, der Darbringung an Gott, erst aus dem Handeln *im Namen des ganzes Volkes* bezieht.

Demgegenüber scheint die Enzyklika Ecclesia de Eucharistia den Bezug auf LG 10 anders zu gewichten, indem sie zwar die eucharistische Mitwirkung der Gläubigen erwähnt, aber den Nachdruck darauf legt, dass das eucharistische Opfer vom geweihten Priester vollzogen werde



(Nr. 8). Diese andere Gewichtung, die die Enzyklika hier vornimmt, wird dadurch noch deutlicher, dass sie die Mitwirkung der Gläubigen im Weiteren auf deren »Glauben und Schweigen« beschränkt. An anderer Stelle allerdings (Nr. 13) beschreibt sie die Teilnahme der Gläubigen subjektgehaltener so: »In der Teilnahme am eucharistischen Opfer ... bringen *sie (sc. die Gläubigen)* das göttliche Opferlamm Gott dar« (LG 11).

Die Zentrierung der Gedankenführung auf den Priester geht auch aus einer anderen Stelle hervor, an der die Enzyklika vom Bezug der Eucharistie zur Stunde und zum Ort des Leidens des Herrn spricht. Hierzu sagt sie: »An diesen Ort und in diese Stunde versetzt sich in spiritueller Weise *jeder Priester*, der die heilige Messe feiert, gemeinsam mit der christlichen Gemeinde, die daran teilnimmt« (Nr. 4). Das würde sich in der Tat anders lesen, hätte der Papst formuliert, dass sich in der Feier der Eucharistie *Priester und Gemeinde* spirituell in die Stunde des Leidens des Herrn versetzen.

## Zum Opfercharakter der Eucharistie

● Es will nun scheinen, dass die im Ganzen sehr priesterzentrierte Gedankenführung der Enzyklika sie daran hinderte, den Opfercharakter der Eucharistie gewissermaßen umfassend in den Blick zu nehmen. Der Papst beklagt zuerst, dass

die Eucharistie, wenn sie ihres Opfercharakters beraubt werde und nur den Charakter eines brüderlichen Mahles annehme, nicht in ihrer ganzen Tiefe verstanden werde. Denn die Eucharistie sei die sakramentale Wieder-Vergegenwärtigung des Opfers Jesu am Kreuz. Von daher sei die Eucharistie *Opfer im eigentlichen Sinn* [kursiv im Original] und nicht bloß in dem Sinn als Hingabe zu qualifizieren, dass sich Jesus den Gläubigen als geistliche Speise hingebe (vgl. Nr. 13). Mit anderen Worten, der wahre Opfercharakter der Eucharistie bestehe in der Lebenshingabe des Sohnes an den Vater, in der Hingabe, die ihn in der Tat das Leben (Fleisch und Blut) gekostet hat.

Wenn nun die Vergegenwärtigung *dieses* Opfers Jesu zu dominant aus der Konsekrationsvollmacht des Priesters begründet wird, dann kann ungewollt der Eindruck entstehen, es gehe ausschließlich um die Vergegenwärtigung dieses Opfers – also der Hingabe des Sohnes an den Vater – und um sonst nichts. Oder allenfalls noch um das inklusive Bemühen des Priesters, sich dem Hingabegestus Jesu an den Vater anzuschließen, aber um sonst nichts. Hier zeigt sich nun, dass das, was die Enzyklika in Nr. 13 als ungenügendes Opferverständnis der Eucharistie zurückwies, nämlich die Hingabe Christi als geistliche Speise an die Gläubigen – eine Hingabe, die gewiss noch nicht den Opferbegriff in seiner Fülle begründet, – einen unverzichtbaren

*»im Hingabegestus an Gott«*

Teilbereich des Opferverständnisses der Eucharistie ausmacht. Dergestalt nämlich, dass die Gläubigen aus der Kraft der eucharistischen Speise ihr eigenes Leben im Hingabegestus an Gott zu sehen und zu leben lernen.

Noch einmal, um nicht missverstanden zu werden: Durch die Verengung des Blicks auf die Konsekrationsvollmacht des Priesters und auf die mit ihr gegebene Vergegenwärtigung des Opfers Christi läuft man Gefahr, gewissermaßen nur einen halbierten Opferbegriff zu etablieren, nämlich sich auf das Opfer Jesu an seinen Vater zu fixieren, dem Hingabegestus der Gläubigen an Gott aber – als der Frucht der Teilnahme an der Eucharistie – kaum Bedeutung beizumessen.

In der Tat nimmt die Enzyklika meines Wissens unter dem Leitbegriff des Opfers nur ein einziges Mal Bezug auf die Gläubigen, indem sie LG 11 zitiert: »In der Teilnahme am eucharistischen

*»nur einen halbierten Opferbegriff«*

Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen *sie* das göttliche Opferlamm Gott dar *und sich selbst mit ihm*« (LG 11). Hier sind – wie bereits gesagt – die Gläubigen das Subjekt und der Handlungsträger der Darbringung des Opferlammes an Gott, und exakt hier wird mit Recht der unverzichtbare Anschlussgedanke formuliert, dass sie sich mit ihm, mit Christus, aus der Kraft der geistlichen Speise dem Vater hingeben sollen. Dieses umfassende Opferverständnis der Eucharistie bleibt aber in der Enzyklika – abgesehen von dieser Stelle – ansonsten unterbelichtet.

Daraus erklärt es sich wohl auch, warum sie den Mahlcharakter der Eucharistie nicht hinreichend von ihrem Opfercharakter her sieht, sondern das eine das eine und das andere das andere sein zu lassen scheint. Sie zitiert zwar aus dem Katechismus der katholischen Kirche: »Die Messe ist zugleich und untrennbar *das Opfergedächtnis*, in welchem das Kreuzesopfer für uns fortlebt, und *das heilige Mahl* der Kommunion mit dem Leib und Blut des Herrn« (Nr. 12 und KKK 1382). Aber selbst auf dieser Argumentationsbasis der Gleichzeitigkeit und Untrenn-

barkeit von Opfer und Mahl scheint die Enzyklika aus dem Mahlcharakter den Opfercharakter in gewisser Weise herausgefiltert zu haben, sodass das Mahl lediglich als geistliche Speise erscheint, in der sich allenfalls Jesus an die Gläubigen hingebe (vgl. Nr. 13) – was mit Recht nicht den eigentlichen Opfercharakter der Eucharistie begründen würde, worin der Hingabegestus der Gläubigen, also ihr Opfer an Gott, aber unterbestimmt bleibt.

Es könnte in der Tat sein, dass sich hier die Enzyklika aufgrund ihrer Priesterzentriertheit im Wege stand, diesen umfassenden, also auch das Leben der Gläubigen einschließenden Opferbegriff der Eucharistie deutlicher profiliert zu haben. Hängt es möglicherweise eben damit zusammen, dass sie bezüglich des tieferen Verständnisses der Eucharistie – im Anschluss an Dei verbum 8 – dem »sicheren Charisma der Wahrheit« des Lehramtes mehr vertraut als dem »innerlichen Verständnis geistlicher Wahrheiten« (Nr. 15) der Gläubigen? Hier nennt die Enzyklika – abweichend von Dei verbum 8 – das Charisma des Lehramtes zuerst und erwähnt dann erst das innerliche Verständnis geistlicher Wahrheiten durch die Gläubigen, wobei sie diesen letzten Aspekt noch dadurch zu relativieren scheint, dass sie nicht von den »Gläubigen«, sondern von »Heiligen« spricht.

Dei verbum 8 aber baute seine Argumentation genau anders herum auf. Das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte – in unserem Fall das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie – wachse »durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihren Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch die innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben« (DV 8). So gesehen ist die Enzyklika selbst ein Beweis dafür, dass sich in ihr zwar die geistliche Erfahrung des Papstes artikuliert und sie an die Spiritualität der Priester appelliert, die »in persona Christi« zu handeln die Vollmacht haben. Die geistliche Erfahrung der Brüder und Schwestern aber wird hier allenfalls zum Objekt, aber nicht zum Subjekt der Eucharistietheologie.

## Eucharistie gegen die Zerstreuung?

● In einem weiteren Punkt argumentiert die Enzyklika wiederum sehr priesterzentriert, nämlich in der Frage der priesterlichen Spiritualität. Obwohl die Enzyklika richtig sagt, dass die Eucharistie Mitte und Höhepunkt des Lebens der Kirche sei (vgl. Nr. 31) – also des gesamten Gottesvolkes –, buchstabiert sie diesen Gedanken nur für das priesterliche Amt durch. Die Eucharistie sei »der wesentliche und zentrale Seinsgrund für das Sakrament des Priestertums« (Nr. 31). Deshalb empfiehlt der Papst den Priestern gegenüber der *Gefahr der Zerstreuung* [kursiv im Original] die tägliche Eucharistie. Dabei kann er sich gewiss auf Presbyterorum ordinis 13 berufen, aber er koppelt sich gewissermaßen von der dortigen theologischen Begründung ab, die dort lautete: »Sie – die tägliche Feier der Eucharistie – ist auch dann, wenn keine Gläubigen dabei sein können, ein Akt Christi und der Kirche« (PO 13). In der Enzyklika aber wird die tägliche Eucharistie zu einem Gegenmittel gegen die Zerstreuung.

## Ausklang

● Fragmentarische Anfragen und an der Enzyklika gemachte Beobachtungen waren das, Anfragen, die längst nicht alle – vielleicht nicht ein-

mal die wichtigsten – Themen der Enzyklika in den Blick genommen haben. Insofern handelt es sich hier um keine vollständige Würdigung der Enzyklika. Das ist vielleicht ein andermal nachzuholen.

Die angesprochenen Punkte aber benannt zu haben, hat nichts mit theologischer Beckmesserei zu tun, sondern eher damit, gerade in der zentralen Frage der Eucharistie – und der Titel »Ecclesia de Eucharistia« belegt ja ihren zentralen Charakter – den Horizont auf das gesamte Volk Gottes offen zu halten. Dieser Horizont aber scheint in der Enzyklika nicht hinreichend bedacht worden zu sein.

[1] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika Ecclesia de Eucharistia von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Ordensleute und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 159) Bonn 2003; vgl. auch U. Ruh, Johannes Paul II: Enzyklika über die Eucharistie, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) Heft 5, 223-225; «Zwei Gesten und zwei Worte«. Ein Gespräch mit dem Neutestamentler Thomas Söding über die Eucharistie, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) Heft 6, 285-291.

[2] Vgl. S. Knobloch, Der Ritus der Priesterweihe. Pastoraltheologische Anfragen zur liturgischen und theologischen Struktur, in: M. Keßler (Hg.), Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, Tübingen Basel 1996, 49-66.

[3] Vgl. S. Knobloch, Zurück vor das Konzil? Die Instruktion und die Texte des II. Vatikanischen Konzils, in: P. Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg/Basel/Wien 1998, 50-67.

**Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann**
**21./22. April 2004**
Tagung veranstaltet von DIAKONIA und der Katholischen Akademie Freiburg

Wo kann Seelsorge heute ansetzen? Die Tagung stellt exemplarisch Aufbrüche aus D-A-CH (Deutschland, Österreich und der Schweiz) vor, die grenzüberschreitend ins Gespräch gebracht werden und dazu inspirieren sollen, am je eigenen Ort selbst Neues wachsen zu lassen. Zugleich fragt sie nach der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Seelsorge und Kirche, nach Kompatibilität, nach Chancen und Desideraten pastoralen Handelns in der heutigen Gesellschaft.
Wir laden herzlich ein!

**Anmeldung:**
Katholische Akademie Freiburg:
0049/(0)761/31918-0 Fax - 111
E-Mail: mail@katholische-akademie-freiburg.de
Internet: www.katholische-akademie-freiburg.de

**Tagungsprogramm:**
Mittwoch, 21. April 2004:
16.00: **Wo Neues aufbricht: Zukunftsorte der pastoralen Landkarte von D–A–CH**
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke (Osnabrück),
Dr. Gerhard Nachtwei (Dessau),
Prof. Dr. Franz Weber (Innsbruck) und
Prof. Dr. Leo Karrer (Fribourg)
20.00: Matthias Drobinski (Journalist, München): **Bricht die Kirche auf? Nachfrage aus der Außenperspektive.** Vortrag und Diskussion

Donnerstag, 22. April 2004:
7.30: **Wo setzt Gott an? Biblisch-meditativer Tagesimpuls** (Marie-Louise Gubler, Zug/CH)
9.00: **Wo setzen wir an? Austausch in Gruppen zu Aufbrüchen** in verschiedenen pastoralen Bereichen. Die Gruppen werden nach Interesse der Teilnehmenden zusammengestellt.
14.00 Marktplatz – Austausch der Workshops
15.00 **Wohin brechen wir auf?** Schlussplenum geleitet von Prof. Dr. Norbert Mette
ca. 16.00 **Segen und Aufbruch** – Ende der Tagung

Bettina-Sophia Karwath

# Widersprüche unseres Lebens

## *Simone Weils Zugang zur Wirklichkeit*

**Am 24. August jährte sich der Tod der jungen Philosophin Simone Weil zum 60. Mal. Ihr radikales Leben, Denken und Glauben fordert heraus – u.a. dazu, die Widersprüche des Lebens anzunehmen und dabei an Gott zu rühren.**

● Die Person, von der dieser Artikel handelt, ist eine Frau der Extreme: die französische Philosophin und Mystikerin Simone Weil. Ihre Schriften und auch ihr Leben sind in der breiten Öffentlichkeit nicht sehr bekannt und dies nicht zuletzt dadurch, weil Simone Weil durch ein schwieriges Denken und ein widersprüchliches Leben herausfordert.

Die Beschäftigung mit ihrer Person ist ein anstrengendes Unternehmen, allerdings sehr lohnend. Denn Simone Weil hat in Bezug auf religiöse Themen und speziell in Bezug auf die katholische Kirche wesentliche Aussagen getroffen. Ihrer Zeit weit voraus formuliert sie Standpunkte, die später das Zweite Vatikanum aufgreift und umsetzt. Es sind vor allem die säkulare Welt und das menschliche Leben, ohne religiöse Deutung und Vorinterpretation, die bei Simone Weil eine Bedeutung haben für den Weg zu Gott.

Einen Aspekt dieses säkularen Lebens möchte ich in diesem Artikel herausgreifen: die Widersprüchlichkeit unserer Existenz. Der Glaube verführt uns oft vorschnell dazu, unser Leben innerhalb eines religiösen Musters zu deuten – so als habe Gott einen Plan mit uns. Simone Weil aber geht den umgekehrten Weg. Ihr geht es zunächst nur darum, der Wirklichkeit des Lebens und damit der Wahrheit zu begegnen. Und hier sind es gerade die Widersprüchlichkeit und Unverständlichkeit unseres Lebens, die hinführen zur Wirklichkeit und eine Tür öffnen zum transzendenten Reich.

Ein paar kurze Daten sollen ihr Leben kennzeichnen: Am 5. Februar 1909 wird sie als zweites Kind ihrer Eltern in Paris geboren. Beide Elternteile sind jüdisch, jedoch praktizieren die Eltern Weil ihre Religion nicht und erziehen ihre beiden Kinder im agnostisch-liberalen Sinn. Nach einer unruhigen Kindheit mit vielen Ortswechseln beginnt Simone Weil 1924 ihr Philosophiestudium in Paris. Die Philosophie ist das eine, die Politik das andere Standbein. Simone Weil ist überzeugte Kommunistin, allerdings, so betont sie, keine Marxistin. Interessiert ist sie immer an den tatsächlichen Belangen der Arbeitenden. Nach ihrem Studium ist sie an unterschiedlichen Orten als Philosophielehrerin tätig. 1934 beantragt sie unbezahlten Urlaub und geht für ein Jahr in die Fabrik. Sie ist dort als Akkordarbeiterin tätig und erleidet das Schicksal derer, die auf

der sozialen Leiter ganz unten stehen. Ihre Erfahrungen hält sie in einem Fabriktagebuch fest.

1936 nimmt sie am spanischen Bürgerkrieg teil. Auch hier ist sie idealistisch genug, ihren pazifistischen Standpunkt aufzugeben zugunsten eines Kampfes für die Unterdrückten. Doch ihr

*»Die Philosophie ist das eine, die Politik das andere Standbein.«*

»Kampfeinsatz« ist nur von kurzer Dauer. Mit einer Brandverletzung verlässt sie Spanien und begibt sich in Erholung. Eine erste religiöse Erfahrung mit dem Christentum in Portugal folgt, dann weitere mystische Erfahrungen in Assisi und Solesmes.

1941 flieht die Familie Weil vor dem antisemitischen Vichysystem Frankreichs nach Marseille. Dort lernt Simone Weil den Dominikanerpater P. Perrin kennen. Er führt mit ihr tiefe Gespräche über die Religion und stellt ihr die Frage nach der Taufe. Simone Weil ist irritiert und beginnt, sich mit der christlichen Religion dezidiert auseinander zu setzen. 1942 emigriert die Familie nach New York. Doch bereits ein halbes Jahr später kehrt Simone Weil nach London zurück. Sie stirbt im Alter von 34 Jahren an TBC in Kent, am 24. August 1943.

Wie dieser kurze Lebensabriss zeigt, ist es ein unruhiges Leben, ein Leben zwischen Welten. Drei Punkte ihrer Biographie möchte ich herausgreifen, um an ihnen aufzuzeigen, wie Simone Weil in Widersprüchlichkeiten ihres Lebens zur Wahrheit findet.

## Zwischen Fabriktor und Philosophie

● In ihrem Fabrikjahr macht Simone Weil die Erfahrung harter Arbeitsbedingungen. Es ist vor allem die unmenschliche Akkordarbeit, die die Arbeitenden nur noch in der Dimension von Zeit und Geld denken lässt. Dieser Zwang aber steht im Widerspruch zur Freiheit des Menschen. Simone Weil folgert daraus: Wer einer Notwendigkeit unterworfen ist, aus der er nicht entrinnen kann, gerät in Widerspruch zu seiner Freiheit. Dieser Widerspruch löst sich nur auf, wenn die Notwendigkeit angenommen wird. Wer dies tut, ist wirklich frei. Aber die Notwendigkeit wird dadurch nicht weniger schwer.

Freiheit, so Simone Weil, ist im letzten ein Trugschluss. Ich bin nur frei, wenn ich das, was ich nicht ändern kann, annehme. Die Arbeiter in der Fabrik sind dieser Wahrheit ganz nahe. Sie sind dem Druck von Zeit und Geld unterworfen. Innerhalb dieses Druckes nicht aufzugeben, sondern den Druck auszuhalten und anzunehmen, bedeutet, die eigene Würde zurückzuerobern, die eigene Würde nicht zu verlieren.

Dies ist für Simone Weil ein spiritueller Akt. Denn das, was unabänderlich ist, z.B. die Zeit, ist ein Hinweis auf Gott. Immer, wo der Mensch an eine Grenze stößt, die er nicht ändern kann, betritt er das transzendente Reich. Die Grenze nicht zu akzeptieren, bedeutet, den Widerspruch zwischen meiner Begrenztheit und meiner Freiheit aufzulösen, sich ihm zu entziehen. Die Grenze anzunehmen, bedeutet, den Widerspruch meiner menschlichen endlichen Existenz anzunehmen. Dort begegnet einem Gott.

## Die ungetaufte Christin

● In ihrer Berührung mit der katholischen Kirche stellt sich für Simone Weil die Frage nach der Taufe. Sie kann sich bis kurz vor ihrem Tod allerdings nicht dazu entschließen, in die Kirche einzutreten, obwohl sie die katholische Spiritualität über alles liebt.

Simone Weil glaubt, sich solidarisieren zu müssen mit den Menschen, die außerhalb der Kirche leben. So vieles ist ihr kostbar, was sie nicht missen möchte, was aber nicht zum katholischen Glaubensgut gehört.

»Ich kann nicht umhin, mich auch weiterhin zu fragen, ob es in diesen Zeiten, in denen ein so großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, nicht Gottes Wille ist, dass es einige Männer und Frauen gibt, die sich ihm und Christus ganz zu eigen gegeben haben und die dennoch außerhalb der Kirche stehen.«[1]

Der Nicht-Unterschied zu den »Ungläubigen« ist ihr wichtiger als die Zugehörigkeit zu den Gläubigen. Sie zieht es vor, anonym zu bleiben und Gott die ganze Angelegenheit zu überlassen.

»Dennoch glaubte ich nicht, mir die Frage nach der Taufe auch nur stellen zu sollen. Ich fühlte, dass ich meine Empfindungen bezüglich der nichtchristlichen Religionen und bezüglich

*»Gott die ganze Angelegenheit zu überlassen«*

Israels aufrichtigerweise nicht aufgeben konnte – und in der Tat haben Zeit und Meditation sie nur noch verstärkt –, und ich glaubte, dies sei ein unbedingtes Hindernis.«[2]

Diese Aussage ist insofern erstaunlich, weil Simone Weil ihrer jüdischen Zugehörigkeit mit großer Ablehnung gegenübersteht. Sie kann mit dem Judentum nichts anfangen, ja sie lehnt es sogar in harschem Ton ab. Sie liebt das Christentum, die katholische Kirche, dennoch aber gibt sie als letzten Grund für ihre Nicht-Taufe ihre jüdische Herkunft an. Ein Widerspruch, der entsteht aus der Notwendigkeit ihrer religiösen Identität.

Jüdin ist sie durch Geburt, das ist sozusagen ihr Schicksal. Und dieser Notwendigkeit kann sie im Letzten nicht ausweichen. Wieder ist es der Konflikt zwischen Notwendigkeit und Freiheit, der einen Widerspruch in ihrem Leben hervorruft. Solange sie sich nicht zu ihrer notwendigen jüdischen Abstammung bekennt, ist sie nicht frei für das Christentum. Erst die Annahme dieser Notwendigkeit als Akzeptanz ihrer jüdischen Verpflichtung durch Geburt lässt sie zur überzeugten Christin werden.

## Die verhungernde Tochter der Bourgeoisie

● Kaum eine Tatsache ihrer Biographie hat so zu Streitfragen geführt wie ihr Tod: Simone Weil hat sich, laut Aussagen ihres Arztes, zu Tode gehungert. Seit ihrer Fabrikzeit war der Hunger für sie zu einem ständigen Begleiter geworden. In ihrem letzten Lebensjahr in London weigert sie sich, mehr Nahrung zu sich zu nehmen, als es den Lebensmittelrationen der hungernden Franzosen entspricht. Als sie an TBC erkrankt, führt diese Nahrungsverweigerung zum Tod.

Auch hier zeigt sich wieder ein Widerspruch in ihrem Leben. Simone Weil könnte in Sicherheit und guter Versorgung leben, aber sie weigert sich. Warum?

Wesentlich ist und bleibt das, was Simone Weil selbst über den Hunger aussagt. Der Hunger ist für sie, so paradox es klingt, Ausdruck des wirklichen Lebens. Denn der Hunger ist etwas, das unausweichlich und unabänderlich ist. Ihm

*»Der Hunger als Ausdruck des wirklichen Lebens.«*

zu begegnen und ihn nicht vorschnell abzusättigen, heißt für Simone Weil, der Notwendigkeit als der Wirklichkeit Raum zu geben. Der eigene Hunger ist für Simone Weil ein Weg, sich poli-

tisch mit Hungernden dieser Welt zu solidarisieren. Diese politische Notwendigkeit aber ist philosophisch begründet. Das, woran der Mensch zugrunde geht, nämlich der Mangel an Nahrung, ist eine greifbare, unentrinnbare Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist für Simone Weil wertvoller als alle gedachte Welt. Sie ist greifbar, fühlbar, unentrinnbar. Ihr zu begegnen heißt, der Wahrheit zu begegnen.

## Die »Unmöglichkeit« menschlichen Lebens

● Simone Weils Leben ist ein Leben im Widerspruch: Sie will in der Fabrik arbeiten und bleibt doch eine Intellektuelle. Sie fühlt sich zum Christentum hingezogen, erkennt aber doch ihre notwendige jüdische Identität. Sie lebt in gesicherter Emigration und hungert sich doch zu Tode. – Was ist der Ertrag von all diesen Ambivalenzen und Zwiespältigkeiten ihres Lebens?

Simone Weil weist darauf hin, dass alles Leben im Widerspruch bleibt, solange wir uns nicht dem stellen, was unausweichlich ist. Ihr Leben ist gleichsam die verzweifelte Suche nach dem, was den Wert des menschlichen Lebens eigentlich ausmacht. Durch ihre Verstrickung in die Widersprüchlichkeit ihres Lebens kommt sie an Punkte, wo sie sich dem nicht mehr entziehen

*»Wie komme ich an die Wirklichkeit heran?«*

kann, was nicht aus menschlicher Hand stammt. Ihre soziale und religiöse Herkunft und ihre körperliche Beschaffenheit sind Gegebenheiten, denen sie sich nicht entziehen kann.

Die aufgezeigten biographischen Widersprüche führen uns mitten hinein in das, was Simone Weils Grundanliegen ist. Wie bereits erwähnt, ist sie auf der Suche nach der Wahrheit. Wahrheit aber ist für sie gleichbedeutend mit Wirklichkeit. Nur das, was wirklich ist, kann auch wahr sein. Also steht für sie die Frage im Vordergrund: Wie komme ich an die Wirklichkeit heran?

Diese Frage scheint etwas seltsam zu klingen, wir leben ja mitten in der Wirklichkeit. Doch für jeden und jede ist etwas anderes wirklich. Jeder hat seine eigene Sicht auf die Welt und ihre Wirklichkeit. Das erleben wir täglich.

Dieses philosophische Problem der Erkenntnismöglichkeit und Erkenntnisfähigkeit beschäftigt Simone Weil ihr Leben lang. Sie ist überzeugt davon, dass wir fast immer in Einbildungen und Deutungen leben. Aufgrund von Bildung und Herkunft deuten wir die Dinge und Geschehnisse im Sinne unseres Horizontes.

Simone Weil nennt diese Vorgänge »Schwerkraft«. Wir unterliegen in unseren Deutungen den Gesetzen einer geistigen Schwer-

*»Aufmerksamkeit ist ein Freihalten des Geistes.«*

kraft, d.h. wir sehen die Dinge so, wie sie in unsere Welt hineinpassen, wie sie mit den Gesetzen unserer Welt zusammenpassen. Aber sind die Dinge wirklich so?

Methodisch hilft sich Simone Weil durch den Begriff der Aufmerksamkeit. Sie formuliert diesen Begriff allerdings nicht im herkömmlichen Sinn, wie wir ihn gewohnt sind. Aufmerksamkeit ist für sie nicht die Art und Weise, aufmerksam auf etwas Bestimmtes zu sein, sondern Aufmerksamkeit ist ein Freihalten des Geistes für alles, was sich ihm zeigt:

»Die Aufmerksamkeit besteht darin, das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten, die verschiedenen bereits erworbenen Kenntnisse, die

man zu benutzen genötigt ist, in sich dem Geist zwar nahe und erreichbar, doch auf einer tieferen Stufe zu erhalten, ohne dass sie ihn berührten.«[3]

Aufmerksamkeit ist also ein Ent-leeren der eigenen Überlegungen und Urteile. Simone Weil vergleicht die Haltung der Aufmerksamkeit mit einer Waage. Man soll sich nicht in der einen oder anderen Waagschale aufhalten, sondern an

*» Widersprüche stehen lassen «*

der Achse, an der Schwelle also – und sich beiden Seiten hin offen halten oder alles für möglich halten. »Und vor allem soll der Geist leer sein, wartend, nichts suchend, aber bereit, den Gegenstand, der in ihn eingehen wird, in seiner nackten Wahrheit aufzunehmen.«[4]

Wer diese Haltung der Aufmerksamkeit übt, kann auch Widersprüche stehen lassen. Dabei ist Simone Weil die Unterscheidung zwischen Gegensätzen und Widersprüchen wichtig. Gegensätze lassen sich in gewisser Weise noch klären, ein Widerspruch aber ist etwas Unaufhebbares:

»Konträre Gegensätze und kontradiktorische Widersprüche. Was das Verhältnis der konträren Gegensätze vermag, um das natürliche Sein zu berühren, das vermögen die in eins gedachten kontradiktorischen Widersprüche, um Gott zu berühren. Ein von Gott inspirierter

*» Widersprüche führen zur Wirklichkeit. «*

Mensch ist ein Mensch, dessen Verhaltungsweisen, Gedanken und Gefühle durch ein Band verknüpft sind, das sich der Vorstellung entzieht.«[5]

Konträr bedeutet in diesem Sinn: einander entgegengesetzt, aber auf der gleichen Ebene. Kontradiktorisch heißt, sich widersprechend, sich gegenseitig aufhebend, also für den logischen Verstand nicht mehr nachvollziehbar. Es geht also um Widersprüche, die für Simone Weil nur ein Ziel haben: Sie allein führen zur Wirklichkeit:

»Die Widersprüche, an denen der Geist sich stößt, einzige Wirklichkeiten, Kriterium des Wirklichen. Keinerlei Widerspruch im Imaginären. Der Widerspruch ist die Probe auf die Notwendigkeit.«[6]

Die Widersprüche des Lebens sind Erfahrungen, in denen der Mensch gewohnte Denkmuster nicht mehr zusammenbringt. Zum Beispiel kann die Erfahrung eines Unglücks ein Widerspruch zu dem sein, was man sich unter Leben vorgestellt hat. Die Erfahrung von Gottverlassenheit kann eine Erfahrung sein, die man mit einem bestimmten Gottesbild nicht zusammenbringt. Die überwältigende Schönheit eines Bildes oder der Natur kann eine Erfahrung sein, die in Widerspruch zu herkömmlichen Schönheitsvorstellungen steht.

Widersprüche entspringen nicht der Imagination, nicht der eigenen Einbildung, weil der Geist sie sich so ja gar nicht vorstellen kann. Deswegen sind sie ein Anzeichen, ja das Anzeichen für Wirkliches.

Dieses Wirkliche aber ist gleichzeitig der Weg zu Gott, denn es ist un-menschlich, d.h. nicht vom Menschen bewirkt, es weist über sich hinaus und damit auf einen anderen Bereich, den wir Transzendenz oder Gott nennen. Fassen wir zusammen: Widersprüche sind Wirklichkeiten, weil sie sich der eigenen Deutung entziehen. Nichts kann mehr vom Menschen hineingedacht werden.

Auch Christus hat die Widersprüchlichkeit seiner Existenz erlitten. Das »Warum« des Gekreuzigten ist ein Schrei nach der Verständlichkeit des Geschehens. Gott zeigt sich nicht am Kreuz, er zeigt sich nur im Modus der Verlas-

senheit. Jesus erlebt den Widerspruch am eigenen Leib, so sagt Simone Weil. Die Gottverlassenheit entspricht dem Menschsein. Wer ganz Mensch ist, der ist nicht wie Gott. Das ist die Befreiung von der Ursünde.

In den Widersprüchen, dort, wo wir uns selbst nicht mehr auskennen, werden wir ganz auf unser Menschsein verwiesen. Im Menschsein aber finden wir Gott, weil wir unser Menschsein annehmen.

Es geht also nicht darum, sich bewusst in Widersprüche zu verstricken. Aber es geht in jedem Fall darum, die Widersprüche unseres Lebens als Wirklichkeiten zu sehen, die einen Zugang zu Gott ermöglichen. In diesem Sinn zum Schluss noch einmal Simone Weil:

»Wir sind erkennende, wollende und liebende Wesen, und sobald wir unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenstände der Erkenntnis, des Willens und der Liebe richten, erkennen wir mit Evidenz, dass sie ohne Ausnahme sämtlich unmöglich und widersprüchlich sind. Nur die Lüge

*»Die Gottverlassenheit entspricht dem Menschsein.«*

kann uns diese Evidenz verhüllen. Das Bewusstsein dieser Unmöglichkeit und Widersprüchlichkeit nötigt uns zu dem unaufhörlichen Verlangen, durch alles, was wir begehren, erkennen und wollen, hindurch das Unbegreifbare, Gott zu ergreifen.«[7]

Literaturhinweis:
Sophia Karwath, Jüdin durch Geburt – Christin aus Überzeugung. Eine Grundkategorie der Religion bei Simone Weil: Die Schwelle, Frankfurt a.M. 2001.

[1] Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen, Olten/Freiburg i. Br. 1979, 89 (ZG).
[2] ZG, 108.
[3] ZG, 56.
[4] ZG, 56.
[5] Simone Weil, Schwerkraft und Gnade, München 19813, 195 (SUG).
[6] SUG, 191.
[7] SUG, 135.

**»DIAKONIA«-Themenhefte**

Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft Euro 12,- / SFr 21,20
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 380.

**Themen 2002**

| | |
|---|---|
| Segen und Fluch | 1/2002 |
| Für wen haltet ihr mich? | 2/2002 |
| Weltkirche | 3/2002 |
| Leibsorge | 4/2002 |
| Gewalt | 5/2002 |
| Freundschaft | 6/2002 |

**Themen 2003**

| | |
|---|---|
| Das vierte Lebensalter | 1/2003 |
| JedeR kann TheologIn sein | 2/2003 |
| Priesterlich | 3/2003 |
| Pastoralpsychologie | 4/2003 |
| Geld regiert die Kirche? | 5/2003 |

**Bestell-Telefon:**
Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Paul M. Zulehner

# Dienende Männer

## Diakone im deutschsprachigen Raum

**Der ständige Diakonat gehört zu den noch jungen pastoralen Berufen. Welches Entwicklungspotenzial – auch für die Kirche und ihre diakonische Dimension – hier liegt, zeigt eine empirische Studie.**

● Im Gefolge einer Studie an mitteleuropäischen Priestern[1] war es der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung in Wien möglich, eine Pilotstudie an Diakonen der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Auftrag ihrer Einrichtung »pro diaconia« durchzuführen. Der dort mit Hilfe von Tiefeninterviews entwickelte Fragebogen wurde dann weiteren deutschsprachigen Diözesen angeboten. 616 Diakone aus 14 Diözesen haben sich an der Umfrage beteiligt. Damit ist diese Studie zwar nicht repräsentativ, doch wegen des für eine schriftliche Umfrage enorm hohen Rücklaufs sehr aussagekräftig, auch über die beteiligten Diözesen hinaus.

### Eine kulturelle Elite

● Erfreulich ist ein kulturdiagnostisches Ergebnis: Diakone sind religiös und solidarisch zugleich. Das unterscheidet sie in doppelter Hinsicht von den Männern unserer modernen Gesellschaft. Denn Männer sind europaweit[2] eher politisch, aber nicht religiös. Zudem sind Diakone Männer mit einer hohen Bereitschaft zu solidarischem Handeln, was in unserer Kultur eher den Frauen zugewiesen wird.

Sehr deutlich wird dabei der Zusammenhang von christlicher Gläubigkeit und belastbarer Solidarität. Während 64 % der Männer in Österreich meinen, »der Sinn des Lebens bestehe darin, das Beste herauszuholen«, sind es unter den Diakonen lediglich 13 %.

### Amtsbilder von Diakonen

● Es war das Zweite Vatikanische Konzil, welches das Amt des Ständigen Diakons erneuert hatte (Lumen gentium 29). Anlass dafür war der sich schon abzeichnende Priestermangel in einigen Regionen der Weltkirche. Erst nach dem Konzil verlagerte sich die Begründung für die Erneuerung dieses Amtes auf die »Diakonisierung der Kirche«, näherhin von Amt und Gemeinde durch die Diakone.

Wir erforschten nun, wie auch schon in der Priesterstudie, nicht das kirchenamtlich formulierte und theologisch gelehrte Amtsbild der Dia-

kone. Vielmehr wollten wir wissen, wie die Diakone selbst ihren »Beruf« verstehen.

Zunächst gibt es eine breite amtstheologische Basis, die von mehr oder minder allen Diakonen geteilt wird: Der Beruf des Diakons ist für mich, ein Diener an Menschen in Not zu sein (90 %); die Verwirklichung meiner Berufung (86 %); ein Zeichen der Solidarität Gottes mit den Menschen (82 %); trägt für mich durch die Einforderung der Diakonie zu einer diakonischeren Kirche bei (74 %); eine Brücke zwischen Fernstehenden und Kirche (73 %).

Neben diesen Gemeinsamkeiten ließen sich aber auch markante Unterschiede aufspüren. Mit deren Hilfe war es möglich, drei Grundtypen von Diakonen abzugrenzen. Wir haben diesen – gestützt auf die Analysen – biblische Bilder zugeordnet:

Einige Diakone sehen sich als »Samariter«: Ihnen liegt in erster Linie daran, den Armen unmittelbar zu helfen. Vorrangig machen sie helfende Diakonie. Daneben gibt es die »Propheten«: Auch sie helfen, sind aber zugleich an der Veränderung von Strukturen interessiert, innerkirchlich wie gesellschaftlich. Denn neben der helfenden Diakonie gibt es die politische: Die helfende versorgt Arme, die politische Diakonie verhindert solche.

Der dritte Typ sind die »Leviten«. Wir haben sie nicht deshalb so bebildert, weil sie wie ihr biblisches Vorbild an jenen vorbeigehen, die unter die Räuber fallen. Vielmehr sind sie Diakone

*»Samariter, Propheten, Leviten«*

im presbyteralen Standby und insofern »Leviten«. Unter ihnen sind viele, die einmal Priester werden (nur 29 % von ihnen hatten nie daran gedacht; unter den Propheten sind das immerhin 54 %), dann aber Amt und Ehe verbinden wollten und immer noch bereit wären, unter dieser Bedingung Priester zu werden. Sie orientieren sich auch hinsichtlich der Ausbildung an den Priestern und leiden darunter, dass sie nicht priesterlich tätig sein können.

Die Verteilung der (befragten) Diakone auf diese drei Typen ist von Diözese zu Diözese verschieden. Manche Diözesen haben sehr viele Leviten, andere ganz wenige. Insgesamt wurden

*»auf die Ergänzung der anderen angewiesen«*

von allen befragten Diakonen 35 % den Propheten, 28 % den Samaritern und 36 % den Leviten zugeordnet.

Pastoraltheologisch besehen ist diese Vielfalt eine Stärke des Diakonats. Wie schon bei den Priestern lässt sich sagen, dass kein Typ für sich die Diakone einer Ortskirche abbildet.[3] Jeder ist auf die Ergänzung der anderen angewiesen. Personalentwicklerisch ist zu wünschen, dass jeder um seine begrenzten Stärken weiß und zugleich in die Schule derer geht, die andere Stärken haben.

## Tätigkeiten mit diakonaler Aufladung

● Aufschlussreich ist, was Diakone konkret tun und welchen »Grundfunktionen« (Diakonia, Martyria, Leiturgia) sie ihre Tätigkeiten zuordnen. Wichtige Ergebnisse aus diesem Teil der Studie sind:

1. Es gibt kaum Tätigkeiten, die »rein« sind, also nur zur Diakonie, nur zur Liturgie, nur zur Verkündigung gehören. Das zeigt auch, dass die Verselbstständigung von Dimensionen kirchlichen Lebens zu Tätigkeitsfeldern nicht glücklich und in Zeiten der (finanziellen und personellen) Knappheit sogar schädlich ist, weil etwa die Ge-

fahr besteht, bei der Diakonie zu Gunsten der Liturgie einzusparen.

2. Diakone sind primär in Aufgaben mit hohem Anteil in der Verkündigung und dann erst in solchen mit starkem Anteil in der Diakonie angesiedelt. An letzter Stelle rangieren Tätigkeiten mit hohen Anteilen in der Liturgie. Als besonders diakonal getränkt gelten (in dieser Reihung): Besuchsdienste, Seelsorge von Zielgruppen, Aufbau/Betreuung sozialer Projekte, Begleitung von Mitarbeitern, Koordination diakonaler Projekte auf übergemeindlicher Ebene, Ehe- und Familienpastoral, Einzelgespräche über Glauben, Begräbnisse, Notfallseelsorge.

3. Es fällt auf, dass von den Diakonen mehr Zeit in diakoniearme Tätigkeiten investiert wird als in diakonal sehr aufgeladene. Zudem ist bemerkenswert, dass der Religionsunterricht nicht zu den diakonalen Tätigkeiten gezählt wird. Auch den Ritualen (wie der Beerdigung) wird wenig diakonale Kraft zugeordnet.

4. Den Diakonen fallen jene Aufgaben, wo es auf situative Gestaltung ankommt, schwerer als jene, die ritualisiert sind: wie etwa Tauffeiern, Wortgottesdienste halten, Sakramentalien spenden, Kranken- und Altenbetreuung, predigen, Trauungen, Beerdigungen. Ritualisierung entlastet offenbar. Was hingegen weniger leicht fällt, wird gemieden: Sakramentenkatechese, Kinder-/Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Religionsunterricht. Darunter sind viele pastoral zukunftsträchtige Arbeitsfelder.

## Kompetenzen

● Gefragt wurde, »durch welche Kompetenzen sich ein Diakon auszeichnen sollte«. Am wenigsten halten Diakone organisatorische Fähigkeiten für wichtig. Viele wünschen sich zwar, Menschen motivieren zu können sowie konfliktfähig zu sein und ein dickes Fell zu haben; aber schon weniger Zustimmung findet »gut eine Gemeinde/Gruppe leiten können« oder auch »organisatorisch ausgebildet sein« sowie »gute Lehrer und Erzieher sein«; kaum wichtig ist »vor allem den Pfarrer unterstützen« und »besonders administrative Tätigkeiten beherrschen«.

An zweiter Stelle stehen spirituelle Kompetenzen: »hohe Bibelkompetenz haben«, »sehr spirituelle Menschen sein«. An der ersten Stelle finden wird das, was die syrische Kirchenordnung aus dem 5. Jahrhundert das »Auge der Kirche« nennt: »Menschen in schwierigen Lebenslagen begleiten können«, »auf Menschen aus anderen sozialen Milieus zugehen«, »einschätzen können, wo am ehesten Hilfe gebraucht wird«, »sich kritisch mit kirchlichen/gesellschaftlichen Entwicklungen auseinandersetzen«.

Die Diakonie der Diakone hat somit – in einer Kultur des Wegschauens – vor allem mit dem Hinschauen zu tun. Das ist auch eines der wichtigsten Merkmale, das Gott, Jahwe, zu eigen ist:

*»Diakonie hat mit dem Hinschauen zu tun.«*

Er sieht und hört, ja er kennt das Leid der Unterdrückten (Ex 3,7). Es sind vor allem die Propheten unter den Diakonen zusammen mit den Leviten, welche diese Kompetenz in herausragender Weise für wichtig halten.

Im Widerspruch dazu steht freilich, dass nur 28 % der befragten Diakone sagen, dass ausreichend politische und sozialethische Fragestellungen in der Fortbildung thematisiert worden seien. Diakone fühlen sich weit mehr für gewöhnliche pastorale Aufgaben gerüstet: für Liturgie und Seelsorge.

Generell gehen die Fortbildungswünsche der drei Diakonstypen in unterschiedliche Richtungen. Propheten wünschen sich mehr soziale,

Samariter hingegen mehr pastorale Qualifikation. Leviten wünschen zumeist beide in ausgewogener Balance.

## Arbeitsbedingungen

● Diakone erleben ihre Arbeitsbedingungen als komfortabel. Das, was sie sich wünschen, trifft ein, zuweilen weit über den eigenen Erwartungen (etwa bezüglich Arbeitsplatzsicherheit, Höhe des Einkommens). Sehr geschätzt werden am Beruf als Diakon vor allem die Akzeptanz des Berufs seitens der Familie, guter Kontakt zu Vorgesetzten (Pfarrer), aufgeschlossene Kollegen und Mitarbeiter in der Gemeinde sowie die Möglichkeit, unabhängig arbeiten zu können bzw. Entscheidungsfreiheit zu haben.

Beeinträchtigend hingegen wären für den Dienst als Diakon insbesondere mangelndes Bewusstsein der Gemeinde für Menschen in Not, der Priestermangel, Personalmangel, schlechtes Arbeitsklima, Überlastung durch viele Aufgaben, Konkurrenzdenken unter den MitarbeiterInnen.

Am häufigsten wurde unter den möglichen beruflichen Beeinträchtigungen »mangelndes Bewusstsein der Gemeinde für Menschen in Not« (für 78 % wenigstens etwas beeinträchtigend) genannt. Das ist insofern bemerkenswert, als es ja

*»die Kirche und ihre Gemeinden zu ›diakonisieren‹«*

zum Selbstbild nahezu aller Diakone gehört, die Kirche und ihre Gemeinden, in denen sie ihren Dienst erfüllen, zu »diakonisieren«. Offenbar erleben sie genau in diesem, ihrem beruflichen Kernbereich harten Widerstand in den Gemeinden. Die Diakonieresistenz der Kirche gehört somit zu den Hauptsorgen der Diakone. Die Frage ist, ob sie in ihrer Ausbildung dafür gerüstet werden und auf welchen Wegen sie diesen Widerstand abbauen wollen bzw. könnten.

## Unterstützungssystem Diakonenehe

● Wie alle kirchlichen Berufsträger verfügen auch die Diakone über gute Quellen, aus denen heraus ihnen Kraft für ihren kirchlichen Dienst zufließen. Unterscheidbar sind – anhand der Forschungsdaten – spirituelle Quellen im engeren Sinn dieses Wortes (Glaube, Gottesdienst, Gebet) und soziale Quellen (Freunde, Kollegen, Familie).

Samariter schöpfen vorrangig aus spirituellen Quellen, Propheten aus sozialen, Leviten aus beiden. Vielleicht wäre es nützlich, würden die

*»Dienste der Ehefrau am Beruf ihres Mannes«*

Samariter die sozialen Quellen und die Propheten die spirituellen mehr anzapfen. Der diakonale Dienst kann wohl am besten gemeistert werden, wenn die Unterstützungssysteme möglichst breit sind.

Diakone zählen ihre Ehefrauen – 97 % haben eine – zu den Kraftquellen ihres Dienstes. Sie sehen in ihnen eine starke »Hilfe«. Es ist fast so wie in früheren Pastorenhaushalten der evangelischen Kirche. Zu den Diensten der Ehefrau eines Diakons am Beruf ihres Mannes zählen: Sie ist mit dem Diakonat ihres Mannes einverstanden, unterstützt ihn durch Zuhören und durch geistiges Mittragen, der Diakon bespricht mit ihr auch die Arbeit Betreffendes, sie übernimmt selbst diakonische Aufgaben und unterstützt den Diakon praktisch (indem sie z.B. die Predigt korrigiert).

Diakone möchten also bewusst Amt und Ehe in einer Kirche verbinden, die fast ein Jahrtausend nur die Verbindung von Amt und Ehelosigkeit kannte. Sie neigen zur Ansicht, dass sie als Verheiratete die Menschen besser verstehen als Zölibatäre.

Trotz solcher positiver Bewertungen der Diakonenehe sind auch verbreitet sorgenvolle Töne über sie zu hören. Die Sorge ist groß, dass

*»bewusst Amt und Ehe in der Kirche verbinden«*

auf der Ehe des Diakons und auf seiner Familie ein hoher Erfolgsdruck lastet – und das nicht nur gegenüber den ehelosen Priestern, sondern auch gegenüber der Gemeinde.

Aus solchen Analysen zur Diakonenehe wird erkennbar, dass jede Lebensform – wenngleich auch anders akzentuierte – Chancen und Risiken besitzt. Keine hat nur Vorteile, weder die Ehelosigkeit noch die Ehe. Dabei besteht in unserer heutigen Kultur eher die Tendenz, die Nachteile der Ehelosigkeit und die Vorteile der Ehe zu sehen.

Während also die ehelose Lebensform, mit einem kirchlichen Amt verbunden, in ihrer Ambivalenz unterbewertet wird, scheint tendenziell zurzeit die Ehe überbewertet zu werden. Vorhandene Sorgen werden in beiden Lebensformen verdrängt. Die Ehe von Amtsträgern steht dabei unter noch größerem Erfolgsdruck als die Ehelosigkeit.

## Zukunftsentwicklungen

● In den Fragen nach Leitungsaufgaben für Diakone, nach dem Diakonat für Frauen, der Präsenz der Diakone in den Gemeinden und damit ihrer Rolle bei deren »Diakonisierung« zeigten sich die Propheten und die Leviten unter den Diakonen deutlich reformoffener als die Samariter.

Alle kirchlichen Berufe drängen zurzeit in die Position des priesterlichen Amtes. Denn dieses erweist sich berufssoziologisch als am besten ausgestattet: an gesellschaftlichem und innerkirchlichem Ansehen, an pastoraler Gestaltungsmacht, an beruflicher Sicherheit. Der derzeitige Priestermangel erzeugt neben dem Drang ins Amt zudem einen Sog ins Amt.

Diakone sind inmitten dieser ambivalenten Dynamik von Sog und Drang gespalten. Einerseits wünschen sie für sich in den Gemeinden Leitungsverantwortung, die bislang als presbyteral galt: »Diakone sollten die Gesamtleitung einer

*»Sog und Drang ins Priesteramt«*

Gemeinde übernehmen dürfen« (59 %). Und wenn nicht die Gesamtleitung einer Gemeinde, so wünschen die Diakone zumindest die Leitung der gemeindlichen Diakonie. Der Wunsch nach Leitungsbeteiligung für Diakone gilt auch auf diözesaner Ebene. »Es sollte einen Diakonenrat geben (äquivalent zum Priesterrat).«

Andererseits aber spüren Diakone, dass der durch den Priestermangel verursachte Sog in freie presbyterale Aufgabenfelder für die Entwicklung ihres diakonalen Berufs beträchtliche Nachteile mit sich bringt. Auch für die Diakone gilt wie eben auch für die pastoralen Laienberufe in der Kirche: Sie bleiben in ihrer Originalität nur dann erhalten, wenn es genug Priester gibt.

Der Priestermangel hingegen presbyteralisiert sowohl die hauptamtlichen Laien wie die Diakone. Sie sind dann ungeweihte Laienpriester oder – was den Leviten unter den Diakonen durchaus gefällt – »presbyterale Diakone«. Dieses Problem ist den Diakonen offensichtlich

bewusst, denn sie fordern um der Reinheit ihres Berufsprofils willen mehr Priester – etwa in der Form der viri probati.

Es ist zwar abzusehen, dass es alsbald ein römisches Dokument geben wird, das den Zugang von Frauen auch zum Diakonat »definitiv« ausschließen wird. Der Grund wird die innere Einheit des Ordo sein. Das hat auch kirchenpolitische Gründe: So wie die Befürworter einer

### »Positionen zum Frauendiakonat«

Frauenordination um die Zulassung zum Diakonat kämpfen und diesen mehr oder minder nur als Durchgangserfolg betrachten würden, so lehnen genau aus diesem Grund kirchenamtliche Stellen mit zuarbeitenden Theologen eben den Frauendiakonat ab.

So wurden den Diakonen zwei mögliche Positionen zum Frauendiakonat vorgelegt: »Frauen sollten zum Diakonat zugelassen werden mit der gleichen Ausbildung und den gleichen Aufgabenbereichen« (63 %). »Frauen sollten zum Diakonat erst zugelassen werden, wenn das Berufsbild der Diakone sauber geklärt ist« (32 %).

Kombiniert man diese zwei Aussagen, erhält man drei bemerkenswerte Gruppen von Diakonen: 29 % lehnen beides ab, wollen also weder Öffnung noch Klärung; 36 % sind für eine Öffnung mit Klärung und 34 % für eine Öffnung, finden jedoch eine vorherige Klärung nicht nötig. Am meisten verwerfen die Samariter eine Zulassung von Frauen (42 %), unter den Propheten sind es hingegen nur 19 %.

## Diakonisierung durch Diakone?

● »In jeder Gemeinde sollte es einen Diakon geben« (81 %). Hier kommt das Kernanliegen der Diakone zum Vorschein, dass sie durch ihr Amt die diakonale Kraft der Kirche als ganzer und hier wieder in den Gemeinden stärken möchten. Dabei neigen die Samariter (häufig von Priestern angesprochen, sie sollten doch Diakone werden) dazu, diese Diakonisierung auf gemeindlicher Ebene zu erreichen. Die Propheten wiederum haben eine Tendenz zu überpfarrlicher Arbeit, sie möchten auch am ehesten in Plattformen mitwirken, welche durch kirchliche und nichtkirchliche Träger mit sozialer Ausrichtung gebildet werden: »Diakone sollten an politischen und wirtschaftlichen Schnittstellen tätig sein« (46 %).

Der Diakonisierung zumal der Gemeinden in unseren Breiten steht deren diakonale Unbeweglichkeit entgegen. Das beeinträchtigt viele Diakone in ihrer beruflichen Arbeit. Diakone scheinen darauf entmutigt dadurch zu reagieren, indem sie den Gemeinden gleichsam von Amts

### »Diakonieersatz für die Gemeinde«

wegen die Diakonie abnehmen. Sie werden eine Art Diakonieersatz für die Gemeinde. Es ist durchaus möglich, dass auf diese Weise die diakonale Armut von Gemeinden nicht nur nicht gemildert, sondern sogar noch zusätzlich verschärft wird. Die Gemeinden können nämlich sagen: Für die Diakonie haben wir ja einen Diakon. Und wenn dieser noch dazu von der Gemeinde bezahlt wird, kann sich diese Argumentation noch leichter einstellen.

Stehen also Diakone durch ihre Amtlichkeit ihrem eigentlichen Ziel selbst im Weg? Das wird in der Tat häufig der Fall sein. In einer Studie an hundert Pfarrgemeinden im Vikariat Wien-Unter dem Manhartsberg[4] sind wir auch auf Gemeinden gestoßen, die ohne Priester am Ort sind und in denen ein hauptamtlicher Diakon wirkt. Der Grundtenor in den Berichten über die pastoralen Aktivitäten war: »Dafür ist unser Diakon

verantwortlich.« Hauptamtlichkeit kann zur Verhinderung von gemeindlicher Verantwortung verkommen. Die Kleruskirche kann sich zur Expertenkirche wandeln.

Sollte es also besser doch keine Veramtlichung der Diakonie[5] geben? Würde das die diakonale Kraft der Gemeinden und ihrer laikalen Mitglieder stärken? Das muss nicht zwingend so sein. Allerdings setzt die Erreichung dieses wichtigen pastoralen Zieles eine andere Arbeitsweise

*»diakonale Projektarbeit«*

der Diakone voraus. Wollen sie wirklich die Gemeinden »diakonisieren«, dann wird das nur über »diakonale Projektarbeit« laufen, um einen organisationsentwicklerischen Begriff zu verwenden.

Um es in einem Bild zu sagen: Diakone sind dann nicht gute Mechaniker in einer Autowerkstatt, sondern werden zu Werkstattleitern. Dem Werkstattleiter kommt es dabei sicherlich zugute, wenn er selbst im Reparieren von Autos kompetent ist. Aber er braucht darüber hinaus andere Qualitäten. Er muss sicherstellen, dass die Mechaniker seiner Werkstatt gut arbeiten und die Autos bestens repariert werden. Genauso ist es auch bei den Diakonen, wenn sie dafür verantwortlich gemacht werden, die Gemeinden zu diakonisieren. Dazu ist ihre diakonale Qualifikation nützlich, aber es braucht zusätzlich auch noch die Fähigkeit, eine qualifizierte diakonale Arbeit von Gemeindemitgliedern anzuzetteln.

Genau dafür sind, auch nach ihrer eigenen Auskunft, Diakone nicht ausgebildet. Sie wurden, wenn sie nicht gar nur pastorale Qualifikationen erhalten haben, für eigene diakonale Arbeit vorbereitet. Nicht gelernt haben sie aber das, was man profan »Organisations- und Personalentwicklung« bezeichnen würde: also die organisatorische Inszenierung von diakonalen Aktivitäten, an denen sich möglichst viele Kirchenmitglieder kompetent beteiligen können, also Projektmanagement. Dazu gehört dann auch die Kunst, diakonale Qualitäten bei möglichst vielen Gemeindemitgliedern zu fördern und an diakonale Projekte dauerhaft zu binden. Für all diese Kompetenzen ist die Weihe kein Ersatz. Vielmehr gehört die Fähigkeit, Gemeinden mittels organisations- und personalentwicklerischer Kompetenz zu diakonisieren, zu jener Eignung, ohne welche die Diakonatsweihe nicht erfolgen sollte.[6]

Das gilt im Übrigen auch für den Auftrag der Diakone zu predigen. Nicht die Weihe allein qualifiziert zum Predigtdienst, sondern nur eine Weihe, welche auf der Eignung aufbaut. Ansonsten

*»Für Kompetenzen ist die Weihe kein Ersatz.«*

wird es zum pastoralen Skandal, wenn inkompetente Diakone dank ihrer Weihe predigen dürfen, gut ausgebildete LaientheologInnen ohne Weihe hingegen nicht. Die Diakone brauchen daher eine gute Aus- und Weiterbildung für ihr Predigeramt; Laien hingegen, wenn sie in der Eucharistiefeier predigen, sollten dazu logischerweise auch eine Weihe erhalten.

## Ein Amt in Entwicklung

● Diakone, besonders die Samariter unter ihnen, leiden unter einer Undeutlichkeit ihres amtlichen »Profils«. Fast alle wünschen sich eine »klare Aufgabenumschreibung« sowie »klare Abgrenzung der Verantwortlichkeiten«. Dieses Bedürfnis kann verstanden werden als Wunsch nach mehr Teamfähigkeit von Pfarrern, bei denen Diakone ihren Dienst erfüllen. Es kann aber auch ein Wunsch nach mehr Entlastung sein.

Dieser taucht vor allem bei Personen auf, welche die Spannung zwischen der zugewiesenen Rolle und der eigenen Verantwortung durch Rollenflucht lösen möchten. Dass es bei Diakonen die-

*»Diakone als Personen zu stärken«*

se Versuchung zur Flucht aus Tätigkeiten gibt, zeigt sich daran, dass sie häufig jene Arbeiten machen, die ritualisiert sind und ihnen daher wenig Kreativität abverlangen.

Da aber der Ständige Diakon ein noch sehr junger Beruf ist und daher in Entwicklung sein muss, wäre es besser, dem Wunsch nach einer rigiden Profilierung zu widerstehen. Das setzt allerdings voraus, die Diakone durch intensive Aus- und Fortbildung als Personen zu stärken. Auf den europäischen Universitäten wird zurzeit an einem akademischen Studium mit dem Abschluss Bakkalaureat gearbeitet. Die katholisch-theologische Fakultät in Innsbruck, die erste, welche ein solches dreijähriges theologisches Grundstudium entworfen hat, schlägt vor, dieses für Diakone verpflichtend zu machen. Unterbleibt eine Stärkung der Aus- und Fortbildung, wird es zu einer tragischen Klerikalisierung des Ständigen Diakonats kommen. Zurzeit droht freilich eine solche Klerikalisierung zumindest symbolisch nicht: Nur 19 % der befragten Diakone ist es ein Anliegen, dass sie »gut an ihrer Kleidung erkennbar« sein sollten.

[1] Vgl. Paul M. Zulehner/Anna Hennersperger, «Sie gehen und werden nicht matt« (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress, Ostfildern 2001; ders./Fritz Lobinger, Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung der Priester, Ostfildern 2002; Anna Hennersperger, Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zur Studie Priester 2000, Ostfildern 2003.

[2] Vgl. Paul M.Zulehner/Hermann Denz, Wie Europa lebt und glaubt, Düsseldorf 1993; Hermann Denz u.a., Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2003.

[3] Vgl. Hennersperger, Presbyterium.

[4] Vgl. Paul M. Zulehner/Fritz Lobinger/Peter Neuner, Leutepriester in gläubigen Gemeinden. Plädoyer für Presbyterien von «Korinthpriesern«, Ostfildern 2003, Teil 3.

[5] Hinter dieser Frage steht, inwieweit Aufgaben, die der Kirche als ganzer zueigen sind und an denen jeder Getaufte sich zu beteiligen verpflichtet ist, in einem Amt verdichtet werden soll. Dazu Überlegungen von Karl Rahner in: Paul M. Zulehner/Andreas Heller, Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Ostfildern 2002 (erweiterte Neuauflage).

[6] Vgl. Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung, hg. v. Hermann Stenger, Freiburg 1988.

Arnd Bünker

# Den Glauben riskieren

## in Brasilien, Frankreich und Deutschland

**Tief gehender internationaler Austausch von TheologInnen gelingt schon innerhalb Europas schwer und erst recht zwischen »Nord« und »Süd«. Wie aufeinander gehört werden kann und wo nach wohlwollender Annäherung auch Auseinandersetzung angesagt wäre, zeigt der folgende Tagungsbericht.**

### Riskante Orte des Glaubens

● Wie der Glaube in den unterschiedlichen Gesellschaften Brasiliens, Frankreichs und des deutschsprachigen Europas riskiert wird, war die Frage während eines einwöchigen ökumenischen Symposions in Belo Horizonte, Brasilien, zu dem das Missionswissenschaftliche Institut Missio Aachen e.V. (mwi) in Kooperation mit dem Institute Catholique und der brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaft, SOTER, eingeladen hatte.

Vom 7. bis zum 11. April 2003 haben hier deutsch- und französischsprachige Theologinnen und Theologen mit lateinamerikanischen Kolleginnen und Kollegen Erfahrungen darüber ausgetauscht, welche Relevanz der Glaube in den verschiedenen Kontexten entfaltet und wie sich kirchliche Praxis den jeweiligen Herausforderungen stellt. Im Vorlauf des Treffens nutzten einige der europäischen Teilnehmenden die Gelegenheit, in Sao Paulo kleine Einblicke in die soziale Realität Brasiliens zu gewinnen. Das anschließende Symposion selbst stand unter dem Titel: »In unseren Gesellschaften den Glauben riskieren« und war eine Fortsetzung und Erweiterung zweier vorangegangener deutsch-französischer Kongresse (Freiburg 2000, Magdeburg 2001)[1], die wie das Symposion in Belo Horizonte auf Initiative von Hadwig Müller, mwi, zustande kamen.

### Sehen, Urteilen, Handeln

● Die Tagungsstruktur folgte der Methode »Sehen, Urteilen, Handeln«: Im ersten Schritt wurde für Brasilien auf den chaotischen Wandel der Gesellschaft hingewiesen. Für die betroffenen Menschen folgten daraus Traditionsabbrüche und Individualisierungsschübe, vor allem aber die Steigerung von sozialer und ökonomischer Unsicherheit bis hin zur Verelendung. Auch der deutschsprachige Kontext wurde im Blick auf die soziale Realität beschrieben. Hier standen die Entwicklung der »Neuen Armut« und ihre Auswirkungen auf Kinder und Jugendliche im Vordergrund.

Die französische Gesellschaftswahrnehmung zielte, ausgehend von der dortigen Säkularisierungserfahrung, vor allem auf Beobachtungen geistesgeschichtlicher Art. Mit Blick auf neue Kommunikationsmittel und kulturelle Umwälzungsprozesse wurden veränderte Formen individueller wie kollektiver Identitätsbildung festgestellt. Für die Kirche bedeute dies eine neue und noch ungelöste Herausforderung für die Weitergabe des Glaubens.

In einem zweiten Schritt wurden theologische Reaktionen auf die Kontexte vorgestellt. Die Theologie in Brasilien verzeichnete eine innere Pluralisierung, die nicht zuletzt als Ergebnis der

*»innere Pluralisierung der Theologie«*

Ausdifferenzierung der Befreiungstheologien hinsichtlich kultureller, ethnischer, sozialer und geschlechterspezifischer Fragestellungen galt. Konkret wurde afrobrasilianische Theologie als Kronzeugin dieser Entwicklung beschrieben.

Für die Situation im deutschsprachigen Kontext wurde eine aus der Glaubenserfahrung von Frauen entwickelte feministische Theologie als Beispiel einer theologischen Reaktion auf den eigenen Kontext benannt, wobei vor allem die Wahrnehmung der Re-Konstruktion des Glaubens bei Frauen (und Männern) bzw. der sich abzeichnenden religionsproduktiven Momente im Vordergrund stand.

Seitens der französischen Theologie wurde eine theologische Sprachlosigkeit angesichts der säkularisierten Gesellschaft in Frankreich konstatiert. Deutlich trat das Dilemma hervor, einerseits in der französischen Minderheitssituation des Christentums die Erinnerung an den Glauben bewahren zu wollen, andererseits aber angesichts einer postmodernen Vervielfältigung der Diskurse keinen Ansatzpunkt für eine relevante Einmischung der christlichen Überlieferung mehr zu finden.

In einem dritten Schritt wurden verschiedene Handlungsfelder der Kirchen in den Blick genommen: In vier Foren wurden sowohl Projekte der Bibelarbeit, der Solidarität, der Glaubensbildung und der Liturgie als auch eine kirchliche Praxis in der Folge einer differenzierten Wahrnehmung kirchlicher Zugehörigkeiten bis hin zur Möglichkeit von Ekklesiogenese vorgestellt und diskutiert.

## Zwischen Bricolage und Chaos

● Ein erster und augenfälliger Schwerpunkt des Symposions lag in der differenzierten Wahrnehmung der Diversifizierung theologischer Ansätze und Methoden. Sowohl innerhalb der Kontexte als auch über die verschiedenen nationalen Bezüge hinweg zeigten sich deutliche Pluralisierungstendenzen. Mit der Wahrnehmung der Komplexität von Kontextbeschreibungen, die schon während der deutsch-französischen Kongresse sichtbar wurde, entwickelte sich eine Grundhaltung der Neugier gegenüber den Sichtweisen und Erfahrungen anderer ebenso wie eine weitgehende Bereitschaft zur Anerkennung der in allen Kontexten stattfindenden und noch offenen theologischen Suchprozesse.

Dabei zeigte sich, dass nach dem Abschied von der Illusion einer allwissenden europäischen Universitätstheologie auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie nicht mehr einfach als universales theologisches und praktisches Rettungsboot im Sinne einer undifferenziert wahrgenommenen »Leittheologie« verstanden wird. Eindimensionale Lernbewegungen vom Norden in den Süden oder umgekehrt lassen sich angesichts globalisierter und differenziert beschriebener Problemlagen nicht mehr aufzeigen.

Schon während der Konferenz zur Vorbereitung des Symposions (Paris, November 2002) hat der brasilianische Theologie Luiz Carlos Susin mit dem Chaos-Begriff ein breit rezipiertes Modell zum Verständnis der Situation vieler Menschen nicht nur in Brasilien gegeben. Der

*»noch offene theologische Suchprozesse«*

Begriff des Chaos umschreibt eine unüberschaubare Situation der Komplexität und des individuell wie kollektiv wahrgenommenen ungeordneten Wandels sozialer, kultureller und vor allem ökonomischer Prozesse.

Innerhalb dieses Chaos lassen sich jedoch in Analogie zu naturwissenschaftlichen Schöpfungs- bzw. Evolutionstheorien zunächst kleinräumige Prozesse der Re- oder Neuorganisation des Lebens und der (symbolischen) Welt ausmachen. Menschen beginnen, aus den Bruchstücken einer sich im Wandel befindlichen Welt ein eigenes vorläufiges und veränderbares Netz sozialer Wirklichkeit zu schaffen, in dem menschenwürdiges Leben angestrebt wird. Die

*»schöpferische Neuordnung inmitten chaotischer Verhältnisse«*

wachsende Entwicklung der »Globalisierung von unten«, wie sie sich augenfällig bei den Weltsozialforen in Porto Alegre zeigte, kann als eine weitere Stufe schöpferischer Neuordnung inmitten chaotischer Verhältnisse gedeutet werden.

Mit dieser Interpretation wurde auch eine ältere deutsch-französische Gesprächsthematik kritisch reformuliert, die um den Begriff der Bricolage-, Bastel- oder Patchwork-Mentalität kreiste, jedoch auf eine rein religiöse Selbstverortung hinauslief und kritische Fragen im Blick auf die Gefahr beliebiger Religiosität nicht beantworten konnte. Mit dem Chaos-Schöpfungs-Konzept steht nun eine umfassendere Interpretationsweise zur Verfügung, die mit dem festen Bezugspunkt der Sorge um das Überleben zugleich ein Kriterium der Bewertung bereithält, ohne andererseits schon Fertiglösungen bieten zu wollen. Neben dem Begriff des Chaos wurde in Belo Horizonte auch der Begriff des Recycling eingebracht, um die Wiederherstellung von Lebensbezügen aus den Bruchstücken vergangener und zerstörter Lebenswelten zu beschreiben.

## Katholizität lernen

● Im Kontext des »Chaos«, im Sinne einer unübersichtlichen und unabsehbaren Transformation der Gesellschaften, zeigte sich während des Symposions eine Haltung gemeinsamer Suche nach theologischen Orientierungen und kirchlichen Handlungsweisen. Die verschiedenen theologischen Entwürfe und praktischen Erfahrungen wurden überwiegend mit einem geschwisterlichen Interesse wahrgenommen und kritisiert. Trotz der Unterschiede der Herkunftskontexte blieb eine Haltung solidarischen Ringens um theologische und praktische Konzepte deutlich spürbar. So konnten auch kritische Anfragen untereinander mitgeteilt werden. Das Interesse an den anderen wurde als ein Interesse aus geschwisterlicher Mitbetroffenheit von den Entwürfen der anderen formuliert.

Als leitendes Kriterium kann der Gedanke von der Fülle des Lebens herangezogen werden. Mit der Lebens-Erfahrung aus dem eigenen Kontext konnten am eigenen Leben wie am Leben anderer interessierte Fragen an Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Kontexte gerichtet werden. So wurde beispielsweise die afrobrasilianische Theologie nicht von einer femi-

nistischen Kritik ausgenommen, und europäische Queer-Theologie (eine Theologie aus der Perspektive kritisch hinterfragter Geschlechterordnungen) ließ sich mit der Frage nach der Beachtung sozioökonomischer Ordnungen konfrontieren.

Neben solchen ermutigenden Erfahrungen beim Erlernen von Katholizität in einem gleichberechtigten und gegenüber den eigenen Kontexten verantworteten Gespräch »auf Augenhöhe« wurden jedoch auch ungelöste Fragen deutlich, die als Herausforderungen für das Erlernen von Katholizität auftraten.

Schon in Paris hatte Norbert Mette auf unterschiedliche Leitinteressen und Hermeneutiken der vertretenen Theologien hingewiesen. Er unterschied zwischen einer kulturellen Hermeneutik und einer sozioökonomischen Hermeneutik bzw. nach feministischem Einwand: einer Hermeneutik der Kritik bestehender Machtverhältnisse. Die hermeneutischen Grundentscheidungen verbanden sich in Paris wie in Belo Horizonte mit divergierenden Interessenschwerpunkten der Theologie: Während die Vertreter und Vertreterinnen der kulturellen Hermeneutik ein primäres Interesse an der Überlieferung der christlichen Tradition unter den

### »gesellschaftliche Einmischung des Glaubens«

spezifischen Bedingungen gesellschaftlicher Verhältnisse zeigten (dieser Schwerpunkt wurde vor allem durch die französischen Teilnehmenden repräsentiert), formulierten die Theologinnen und Theologen mit sozioökonomischer Hermeneutik vor allem ihr Interesse an der gesellschaftlichen Einmischung des Glaubens. Diese Gruppe wurde auf dem Symposion überwiegend durch deutschsprachige und brasilianische Teilnehmerinnen und Teilnehmer vertreten.

Das Symposion hat einen Streit über den Dissens zwischen dem Primat der Glaubensbewahrung und dem des Glaubenseinsatzes nicht geleistet. Hier ging es um die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz des Glaubens, dort um die Frage der Glaubensüberlieferung unter spe-

### »Glaubensbewahrung oder Glaubenseinsatz?«

zifischen gesellschaftlichen Bedingungen. Der mit der jeweiligen Grundoption verbundene Stil theologischen Arbeitens wurde zwar von den je anderen kritisiert oder als befremdlich zur Kenntnis genommen, zu einer offenen Auseinandersetzung darüber ist es jedoch nicht gekommen.

Für den Prozess gemeinsamen Lernens von Katholizität ergab sich daraus vor allem dann ein Problem, wenn Vertreter der kulturellen Hermeneutik mit ihrem Interesse an der Sicherung und Tradierung des Glaubens sich mit ihrem Anliegen letztlich vom Kontextualitätsprinzip entfernt haben, insofern sie zwar den Kontext als Rahmenbedingung für die Sicherung des Glaubens betrachten, nicht aber als eigentlichen Wirkungsort des Glaubens bzw. seiner kontextrelevanten Praxis. Vor dem Hintergrund des Interesses am Überleben der Kirche in einer säkularen Gesellschaft wie derjenigen Frankreichs zeigte sich eine theologische Haltung, die kaum mit dem vorrangigen theologischen Interesse am Leben der Menschen innerhalb der vertretenen Kontexte zusammenpasste.

Im Gegenteil schien es manchmal, als würde kontextuelle Theologie als eine Gefährdung des schon in der Krise befindlichen Glaubens wahrgenommen werden. Aus der Konsequenz der Haltung, den Glauben kontextübergreifend bewahren zu wollen, ergaben sich Probleme für das gemeinsame Erlernen von Katholizität, da eine mehrfache Hierarchisierung des Gespräches

u.a. durch Männer über Frauen, durch Reiche über Arme, durch Europäer über Lateinamerikaner, durch Priester über Laien, durch Akademiker über Praktiker, durch Abstraktion über Konkretion auftrat.

Für die Aufgabe des Erlernens der Katholizität ergibt sich für weitere Etappen des Gespräches die Notwendigkeit zur Reflexion über Chancen oder Grenzen der Vermittelbarkeit von kontextuellen Theologien einerseits und einer universaltheologischen kontextunabhängigen theologischen Rede andererseits.

## Der globale Kontext

● Wenngleich das Thema des Symposions vor allem die Unterschiedlichkeit der Gesellschaften und ihre verschiedenen Herausforderungen für den Glauben in den Vordergrund rückte, ließ sich der gemeinsame Kontext einer globalisierten Welt nicht verdrängen. Im Hintergrund des Veranstaltungspodiums hing die aus der italienischen Anti-Irakkriegs-Bewegung stammende »Pace«-Fahne in den Farben des Regenbogens. Während des Symposions wurde der Irakkrieg geführt und die Nachrichten vom Krieg ließen auch die gemeinsame Sorge für den Frieden als christliches Glaubenswagnis in unserer Welt bewusst werden. Hier drängte sich als eine Notwendigkeit auf, nicht nur gemeinsam für Frieden zu plädieren, sondern auch die je unterschiedlichen Verantwortlichkeiten innerhalb der vertretenen Gesellschaften differenziert wahrzunehmen. Eine friedens- und gerechtigkeitsdienliche Theologie in Deutschland oder Frankreich zu betreiben, erfordert die Abarbeitung eines anderen Pflichtenheftes als in Brasilien. Spätestens in dieser Frage lässt sich das Risiko des Glaubens nicht mehr ohne das Risiko zum interkontextuellen theologischen Konflikt denken.

In Belo Horizonte wurden überwiegend gegenseitige Neugierde und zurückhaltende Höflichkeit demonstriert, zusammen mit einer großen Bereitschaft, sich auf fremde Sichtweisen einzulassen und die oft anstrengende vielsprachige Kommunikation abseits des sonst üblichen Tagungsenglisch mitzutragen. Die weltkirchliche Suche nach einer den Geschwistern gegenüber verantwortlichen und rechenschaftsfähigen

*»Bereitschaft, Konflikte anzusprechen«*

kirchlichen Praxis und kontextrelevanter christlicher Theologie braucht daneben jedoch auch den Freiraum und die Bereitschaft, schlummernde Konflikte anzusprechen und auszutragen. Sonst riskieren wir den Glauben, wenn wir ihn nicht riskieren.

[1] Die Kongresse sind zweisprachig dokumentiert in: Hadwig Müller/Norbert Schwab/Werner Tzscheetzsch (Hg.), Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; und Hadwig Müller (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002.
Eine Dokumentation des Symposions von Belo Horizonte erscheint voraussichtlich 2004 im Schwabenverlag.

## Solidarität üben

### P. Hofer (Hg.)
### Aufmerksame Solidarität

*Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum 70. Geburtstag*

Regensburg: Pustet Verlag 2002
geb., 296 Seiten, 29,90 Eur-D / 29,90 Eur-A / 51,- sFr

Der Titel der Festschrift der Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz zeigt die Intention dieser Gabe an: die wache Verbundenheit und respektvolle Dankbarkeit für eine über Jahrzehnte gehende Kooperation und wechselseitige Unterstützung zwischen Diözesanleitung und Hochschule. Der Sammelband stellt zudem eine respektable Dokumentation der Forschungs- und Lehr-Leistung der gegenwärtigen Professorenschaft dar, wobei ein Autorenverzeichnis mit den Disziplinen und Lebensdaten der jeweiligen Professoren hilfreich gewesen wäre. Im Nachhinein lassen sich unter den alphabetisch gereihten Beiträgen Themengruppen entdecken.

In der philosophischen Fachgruppe nehmen die Betrachtungen von F. Uhl über die »Solidarität im Zeitalter der Individualisierung« unter die Lupe. H. Sauer notiert »Die Menschenrechte als Herausforderung der Theologie«. Denn: der »Einsatz für die Menschenrechte ist die säkulare Form des Glaubens an Gott und den Menschen«. Wie in Oberösterreich »Kirche und Wirtschaft« in kritisch-konstruktivem Austausch stehen und welchen Beitrag dazu die Linzer Theologen leisten, zeigt F. Reisinger eindrucksstark auf.

Konturen einer theologischen Anthropologie im biotechnischen Zeitalter entwirft F. Gruber in seinem Aufsatz »Was ist der Mensch?« Das gegenwärtig erlebte »anthropologische Vakuum« ruft nach neuen Füllungen: Im kognitiven und kulturellen Umfeld des wissenschaftlichen Positivismus, der Machbarkeit und Selbstverfügung des Menschen ist theologische Anthropologie neu herausgefordert, um entsprechend den fundamentalen Aussagen über die Gottebenbildlichkeit, die Sündhaftigkeit und die begnadete Erlöstheit zu einer »Theologie der Anerkennung« zu kommen. Hier schließen sich die Überlegungen von W. Raberger über das Wort von Max Horkheimer gut an: »Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ›Sinn‹ nennen, aus der Welt.« Auch und vor allem angesichts der erschütternden Unrechts- und Gewaltszenen unserer Welt ist und bleibt die Theologie der »Stachel des Anspruchs gegen den Triumph der Mörder über die unschuldigen Opfer«.

Im historisch-theologischen Fachbereich bringt K.-H. Braun Notizen zur obrigkeitlichen Steuerung von Religiosität innerhalb »Josephinischer« Kirchenordnungen. F. D. Hubmann reflektiert das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum am Beispiel der jeweiligen Auslegung der Heiligen Schrift. Die Linzer Theologische Lehranstalt und das Priesterseminar lehren und leben »im Angesicht der Synagoge«, die den beiden Häusern gegenüber liegt. Hier anschließend lässt sich der Beitrag von Ch. Niemand einordnen: »Die christliche Bibel – Altes und Neues Testament. Überlegungen vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Dialogs«. Der Altmeister neutestamentlicher Forschung A. Fuchs gibt in seinem Beitrag »Das Verhältnis der synoptischen agreements zur johanneischen Tradition« einen Einblick in seine langjährige Forschungswerkstatt. Für den Bereich der Systematischen Theologie geht A. Riedl am Stichwort »Grenzmoral« auch dem Wesen, dem Stellenwert und den Grenzen christlicher Moral(theologie) nach.

Mit mehreren Beiträgen ist die Praktische Theologie in der Festschrift vertreten: voran der

Pastoraltheologe P. Hofer mit Überlegungen zu Gemeinde und Seelsorgeraum unter dem Titel »Wie viel Heimat braucht der Christ?« Gelebter Glaube bedarf der Orthaftigkeit und des Gemeindebezugs. Es geht um die Erfahrung von Geborgenheit und Vertrauen, von Austausch über Glaube und Leben, von Hoffnung und Leiderfahrung in einem geschwisterlichen Miteinander und Füreinander. »Seelsorgeraum« ist auch der Kontext des Beitrags von M. Lehner, der die Bedeutung der Caritas näher in den Blick nimmt. Angesichts der Herausforderungen von neuer Armut, den Grenzen lokaler Sozialpolitik und der Spezialisierung von sozialer Arbeit stellt sich die Frage: Ist für kirchliche Caritasarbeit der Seelsorgeraum Chance oder Hindernis? Lehner meint eher einen Verlust der Bedeutung von Caritasarbeit prognostizieren zu müssen - ein ernst zu nehmendes Alarmsignal! Auch für die Theologie und Praxis der Liturgie bringen die »Seelsorgeräume« neue Herausforderungen. W. Haunerland bedenkt unter der von der Liturgischen Bewegung her kommenden Devise »Seelsorge vom Altare her« die neue Situation. Er plädiert für fundamentale Optionen: Versammlung der Gesamtgemeinde am Sonntag mit einem einzigen Gottesdienst; differenzierte Angebote von unterschiedlichen Liturgien für Werktagsgemeinden und tägliches liturgisches Gebet der Gemeinde vor Ort. Das setzt freilich die liturgische Subjektwerdung möglichst vieler in der Gemeinde voraus. Die neuen »Seelsorgeräume« dürfen dann aber keine bloßen Organisations-Strukturen bilden, sondern müssen auch liturgisch-theologisch bedeutsam und erfahrbar werden. S. Lederhilger geht in seinem Aufsatz »Der Pfarrer in der Spannung von normativem Ideal und pastoraler Wirklichkeit« der Frage nach: Was sind die konstitutiven Merkmale im Zusammenhang einer neuen Dienstbeschreibung des Pfarramtes? Die Erfordernisse der Zeit und der gesellschaftlichen Gegebenheiten haben immer schon Einfluss auf die Ausgestaltung des Pfarramtes genommen. Daraus darf die Konsequenz gezogen werden, zwischen Essentiellem und Akzidentiellem am Amt des Pfarrers unterscheiden zu dürfen. Wenn Kirche und Gemeinde wesentlich auch vom ehrenamtlichen Engagement leben und dieses Engagement für die Zukunft gesichert sein soll, ist die Perspektive »Helfen, weil es Spaß macht! Jugend und soziales Engagement« für Kirche (und Gesellschaft) von dringender Notwendigkeit. Es geht um die Gestaltung eines neuen, engagierten, von belastbarer Solidarität gekennzeichnetes soziales Handeln. I. Kögler gibt dazu ermutigende Motivationen.

Last but not least: M. Leisch-Kiesls Aufsatz über »Kunst als Raum der Kommunikation«. Ist doch das Institut für Kunst und Philosophie ein Proprium der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz.

Die vorgestellten, inhaltlich so unterschiedlich geratenen, in ihrer Qualität aber beachtenswerten Beiträge sind als bunte Festgabe gedacht. »Aufmerksame Solidarität« ist darüber hinaus ein Postulat für das Zusammenwirken und Zusammenleben von Kolleginnen und Kollegen einer Fakultät bzw. Universität.

**Konrad Baumgartner**, Regensburg

## Eigene Wege suchen

Lorenz Wachinger
**Erinnern – Erzählen – Deuten**
*Zwischen Psychotherapie, Literatur und Theologie*

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2003
kart., 385 Seiten, 32,- Eur-D / 32,90 Eur-A / 54,50 sFr

Der 65. Geburtstag von Lorenz Wachinger war der Anlass dafür, seine zwischen 1975 und 2001 erschienenen Aufsätze und einige Rundfunk-

sendungen in Buchform zu veröffentlichen. Titel und vor allem Untertitel benennen dabei bereits die Linien des Lebens und Wirkens eines Mannes, der zunächst Priester war, nach seiner Heirat dann Psychologe und Psychotherapeut wurde und durchgehend ein Interesse an Literatur und Dichtung behielt. Diese Dimensionen und ihr Ineinandergreifen bestimmen auch die Beiträge des Bandes.

Der erste Abschnitt ist von der Biographiethematik geprägt. Die Suche nach dem eigenen Lebensweg zieht sich dabei wie ein roter Faden durch seine theoretischen Überlegungen – hier verbinden sich Leben und Denken in eindrücklicher Weise. Für die jüngere Generation heute vielleicht selbstverständlich, hat sich die Generation von Lorenz Wachinger dies oft gegen eigene Prägungen und äußere Widerstände erarbeiten müssen – dieser Prozess wird auch zwischen den Zeilen auf eindrückliche Weise deutlich.

Zwei thematische Abschnitte sind dann von der Auseinandersetzung mit jüdischem Denken geprägt: Wachinger hat sich in mehreren Aufsätzen mit Martin Buber auseinandergesetzt und stand auch sonst im Gespräch mit der jüdischen Tradition.

Die Beiträge in der Rubrik »Zu einer Theologie und Spiritualität von heute« sind geprägt von der Suche nach einer Theologie, die für Menschen heute von Bedeutung ist und christliche Tradition unter heutigen Bedingungen neu formuliert. Mit »Engel« und »Träumen« werden dabei auch Themen jenseits der rationalen Dimension angesprochen und gewürdigt.

Ein anderes Genre findet sich in Artikeln und Aufsätzen zur Beratungsarbeit und Psychotherapie. Hier agiert Wachinger in erster Linie als Fachmann. Drei Radiobeiträge zu Dantes »Göttlicher Komödie« beschließen das Buch. Aufgrund der sehr unterschiedlichen Themen der verschiedenen Rubriken dürfte eine durchgängige Lektüre des Buches vor allem für Menschen, die an der Person von Lorenz Wachinger Interesse haben, lohnenswert sein. Vielleicht – dies als Eindruck einer Rezensentin der jüngeren Generation – lässt sich das Werk jedoch auch lesen als Dokument der ebenso schwierigen wie inspirierenden Suche einer Generation (und in der hier dargestellten Weise sicher der Männer dieser Generation) nach einem eigenen Lebensweg, die – anders als ein dominantes Lebensgefühl der nachfolgenden Generation – noch von der Überzeugung getragen sein konnte, es gäbe so einen eigenen Weg, den es zu finden gelte. Dann wäre ein wichtiger Ertrag des Buches, unter heutigen Bedingungen und Lebensgefühlen die Frage nach einem eigenen Weg (oder eigenen Wegen) nicht aus den Augen zu verlieren.

**Uta Pohl-Patalong**, Hamburg

## Globalisierungskritik

### Wolfgang Kessler
### **Weltbeben**

*Auswege aus der Globalisierungsfalle*

Verlag Publik Forum, 2002.
Paperback, 240 Seiten, 14,- Eur-D und Eur-A / 24,40 sFr

Der Titel befremdet. Wer denkt bei »Weltbeben« nicht unwillkürlich an verheerende Erdbeben mit Toten und Verletzten? Gleicht die Globalisierung einer solchen Naturkatastrophe, die – kaum vorhersehbar, geschweige denn zu verhindern – schicksalhaft über uns hereinbricht? Die ersten Kapitel in Kesslers Buch sind tatsächlich »erschütternd«, beschreiben sie doch die verhängnisvollen Auswirkungen der Globalisierung unter den Vorzeichen eines hemmungslosen Turbo- und Kasino-Kapitalismus. Der entwickelt sich bekanntlich – durch keinerlei ethischen Anspruch getrübt und politisch nicht gedämpft –

immer mehr zu einem spalterischen System. Der Autor macht uns durch eine Fülle nachprüfbarer Daten und Fakten zu Zeugen dessen, wie sich die Kluft zwischen Arm und Reich weiter vertieft, die Umwelt zerstört wird und die Gewaltbereitschaft zunimmt. Horror-Szenarien, für die das neo-liberale Dogma verantwortlich zeichnet: die Ideologie des freien Welthandels und des damit verbundenen Rückzugs der Politik. Diesem Glaubenssatz huldigen nicht nur nationale Regierungen, sondern auch die internationalen Regulierungs-Instanzen wie der Internationale Währungsfonds IWF, die Weltbank und die Welthandelsorganisation WTO. Droht ein Super-GAU der Menschheitsgeschichte? Gerät der Atommeiler der globalen Wirtschaft außer Kontrolle?

Wolfgang Kessler, Ökonom und Publizist, Chefredakteur der kritisch-christlichen Zeitung PUBLIK-FORUM, geht es aber um mehr als nur um eine nackte Analyse. Der Untertitel seines Buches verrät seine wahre Absicht: Auswege aus der Globalisierungsfalle. Dabei gewinnt er der Globalisierung auch freundliche Seiten ab. Ist das nicht ein alter Menschheitstraum, kämpfen nicht Kirchen, Gewerkschaften und viele andere seit Jahrhunderten darum, dass zusammenwächst, was zusammengehört und endlich auch die ökonomische Kleinstaaterei ein Ende findet? Also muss Globalisierung politisch und ethisch ausgestaltet werden. Kesslers Vision: eine soziale, ökologische und demokratisch legitimierte Weltwirtschaft.

Eine Utopie? Vielleicht, aber jetzt schon wächst weltweit das Unbehagen über das moderne Raubrittertum dieser Globalisierung. Und damit auch das Bewusstsein der Notwendigkeit, dem Rad in die Speichen zu greifen. Viele Maßnahmen deuten schon in die richtige Richtung: soziale und ökologische Reformen in Europa zum Beispiel, Entschuldungskampagnen und der wachsende politische Druck, eine neue Welt-Finanzpolitik zu entwickeln, die Spekulationen zu besteuern, die Drittländer am Welthandel gerecht zu beteiligen, auf alternative Energien und Verkehrssysteme umzusteigen usw.

»Was kann ich denn tun?« – so fragt Kessler zum Ende seines Buches und appelliert an uns alle als Wirtschaftsbürgerinnen und -bürger, über unser Verbrauchsverhalten auf den Welthandel Einfluss zu nehmen. Bekanntlich beginnt der Tag für viele gleich mit dem ersten »Sündenfall«: Man hat den »falschen« Kaffee aufgebrüht, der den Erzeugern keine gerechten Preise garantiert. Womöglich trägt man auch unbesehen Klamotten am eigenen Leib, die Frauen und Kinder in Südostasien unter entsetzlichen Arbeitsbedingungen und zu Hungerlöhnen produzieren mussten. Vor allem aber: Wissen Sie, was Ihr Geld gerade treibt? Würde nur ein Teil des Geldvermögens in »Ethik-Fonds« angelegt, so Kessler, »dann würde Ausbeutern, Waffenhändlern und Umweltzerstörern das Geld ausgehen ...«

Das Buch erschlägt einen zunächst durch die Fülle an Fakten, aber es macht Mut und nimmt Angst und Ohnmachtsgefühle, entwickelt es doch konkrete Strategien und Handlungsanleitungen. Und das zeichnet Kessler immer schon aus: Er versteht es, komplexe Zusammenhänge aus dem Kauderwelsch der Ökonomen herauszuschälen und einem Laien anschaulich und begreifbar zu machen – in einer sympathischen Sprache und appetitlich hergerichtet durch journalistische Darstellungsweise und viele konkrete Beispiele.

Würden sich weltweit die jungen Bewegungen, allen voran »attac«, mit den alten Streitrössern wie Gewerkschaften und Kirchen sowie den NGOs zusammentun, dann könnte Kesslers Forderung in Erfüllung gehen: »Die Globalisierung ist für den Menschen da und nicht umgekehrt ...«

**Paul Schobel**, Stuttgart

## Diakonia-Filmtipp

### Hero

China, 2002
Regie: Zhang Yimou, DarstellerInnen: Jet Li, Tony Leung Chiu-Wai, Maggie Cheung Man-Yuk, Zhang Ziyi, Chen Dao Ming, Donnie Yen

Leider eher wenig beachtet wurde hierzulande HERO, ein Martial-Arts-Film im Stil von TIGER AND DRAGON (vgl. DIAKONIA-Filmtipp 4/2001). Am Film selbst kann das nicht liegen. Die Story ist gefinkelt, aussagekräftig und bis zum Schluss spannend. Die Bildästhetik ist schlicht und ergreifend zauberhaft. Und die Kampfszenen lassen verstehen, warum die Martial-Arts als Kunst gelten.

Vielleicht liegt die vergleichsweise geringere Beachtung des Films daran, dass HERO ein Film ist, der in der gegenwärtigen geopolitischen Situation zum Hinterfragen anregt, geht es doch um Macht und Krieg. Anders als Streifen wie LORD OF THE RINGS und anders als die Inszenierung des Bush'schen Krieg gegen den Terror erzählt HERO nicht einfach von einen Kampf »Gut gegen Böse«. HERO problematisiert Krieg als Mittel zur Herstellung und Sicherung von Einheit und Frieden.

Der Film hat historischen Hintergrund. Im 3. Jh. v.Chr. kämpfen sieben Königreiche um die Vorherrschaft in China – ein Kampf, welcher der Bevölkerung Leid und Tod bringt. Dem König von Qin gelingt es, die sieben Reiche zu einen und das Land zu »befrieden« – Chin Shi Huang Di (gespielt von Chen Dao Ming) wird später erster Kaiser von China und Begründer der Qin-Dynastie. Das Leben des König von Qins ist permanent bedroht. Zum seinem Schutz hat der König alle Vorhänge, hinter denen sich jemand verstecken könnte, aus seinem Palast entfernen lassen. Und niemandem ist es erlaubt, näher als 100 Schritte an den König heranzukommen. Die gefürchtetsten unter allen, die dem König von Qin nach dem Leben trachten, sind das legendäre AttentärerInnen-Paar Broken Sword (gespielt von Tony Leung Chiu-Wai) und Flying Snow (gespielt von Maggie Cheung Man-Yuk) sowie der Einzelkämpfer Sky (gespielt von Donnie Yen). Wem es gelingt, die drei zu besiegen, dem/der ist Reichtum und Macht versprochen. Und eine Privataudienz – Tee mit dem König nur zehn Schritte von diesem entfernt.

Nameless (gespielt von Jet Li), der sich als kleiner Beamter vorstellt, gelingt es, die nahezu unmögliche Aufgabe zu erfüllen und Broken Sword, Flying Snow und Sky zu besiegen. Als Beweis für seinen Erfolg bringt er die Waffen der drei AttentäterInnen. Nur zehn Schritte vom König entfernt sitzend, erzählt Nameless die Geschichte seines Erfolgs (in der auch die Broken Swords Schülerin Moon, gespielt von Zhang Ziyi, keine unwesentliche Rolle spielt). Es ist eine Geschichte gesponnen aus den Themen Rache und Vergeltung, Liebe und Eifersucht, Komplott und Loyalität, Schwertkunst und Kalligraphie, Ehre und Heldentum. Was die HeldInnen in dieser Erzählung ums Leben bringt, sind enttäuschte Liebe, Eifersucht und Rache. Und Nameless ist der treue Diener seines Königs.

Doch der König nimmt Nameless seine Geschichte nicht ab. Er erzählt, wie sich die Dinge seiner Meinung nach zugetragen haben, arrangiert die Themen um, webt ein neues Erzählmuster, taucht die Geschichte in eine andere Farbe. Das ist übrigens wörtlich zu verstehen. War in Nameless Erzählung rot die dominante Farbe, so ist es in der Version des Königs blau. Folgende Erzählungen werden in grün und weiß gehalten sein, die Begegnung zwischen Nameless und dem König wird in schwarz gezeichnet. In HERO schafft Farbe Kontext, Stimmung und Atmosphäre.

Der König erzählt also eine andere Version der Ereignisse. Nicht unkontrollierte Eifersucht und Rache führen die Helden in den Tod, son-

dern Opferbereitschaft für die höhere Sache – den Tod des Königs von Qin. Broken Sword, Flying Snow und Sky haben ihr Leben geopfert, damit Nameless bis auf 10 Schritte an den König herankommt und ihn töten kann.

Mit dieser Erzählung kommt der König nah an die Wahrheit heran. Er hat Nameless durchschaut. Wie Flying Snow stammt Nameless aus dem Königreich Zhao. Wie Flying Snows Vater, wurde seine Familie von den Truppen des Königs von Qin ermordet. Wie Flying Snow, die auf Broken Swords Liebe und Unterstützung baut, sinnt Nameless nach Rache. Und baut dabei auf die Unterstützung von Flying Snow, Broken Sword und Sky.

Doch die Begegnung zwischen den AttentäterInnen und Nameless hat sich anders zugetragen. Der König hat nicht nur die Opferbereitschaft der Helden falsch eingeschätzt – es ist nicht notwendig, dass diese durch Nameless Schwert sterben, es genügt ein Scheinkampf vor den Mannen des Königs, eine scheinbar tödliche Verwundung und die Übergabe der Waffen an Nameless, um den Eindruck zu erzeugen, Nameless hätte die AttentäterInnen besiegt. Der König hat vor allem Broken Sword falsch eingeschätzt. Während seiner Kalligrapie-Studien kam Broken Sword die Einsicht, dass der König von Qin nicht getötet werden darf. Daher hatte Broken Sword beim Sturm auf den Palast, den er 10 Jahre zuvor mit Flying Snow unternommen hatte, den König nicht getötet – ein Verrat, den ihm Flying Snow nie verziehen hat, eine Entscheidung, die sie nie verstanden hat.

Broken Sword erzählt Nameless seine Geschichte und fasst seine Einsicht in drei Worten zusammen: Alle unter dem Himmel. Der König von Qin garantiert mit seiner starken Hand ein Ende des Chaos, Ende des Leidens der Bevölkerung unter lokalen kriegerischen Konflikten, garantiert Ordnung und Frieden. Dennoch gibt Broken Sword Nameless seine Waffe, die ihn – zusammen mit den Waffen von Flying Snow und Sky – bis 10 Schritte an den König heranbringen wird. Und legt damit die Entscheidung über das Leben des Königs in Nameless Hand.

Alle unter dem Himmel. Der ärgste Feind des Königs hat dessen wahre Motivation verstanden: Frieden in einem stabilen Großreich. Und er hat den Wunsch des Königs nach Frieden geteilt, indem er sein Schwert aus der Hand gab. Gleichzeitig hat er, wie der König meint, das höchste Ziel des Schwertkämpfers erreicht – kein Schwert mehr in Händen halten zu müssen. Frieden. Kein Töten mehr. Wird Nameless diese Einsicht Broken Swords teilen? Oder bleibt er wie Flying Sword dem Wunsch nach Rache verhaftet?

Nameless entscheidet sich für ersteres. Vor den Augen des 100 Schritte entfernten Hofstabs bohrt er nicht die Klinge des Schwerts in den Rücken des Königs, sondern den Griff. Doch endet der Film nicht mit Nameless' Entscheidung. Das letzte Wort liegt beim König. Hofstab und Soldaten fordern den König im Chor dazu auf, die Erlaubnis zur Exekution des Attentäters zu geben. So will es das Gesetz von Qin, das Gesetz des Königs, das Gesetz, das Ordnung und Einheit garantiert. Das Gesetz muss eingehalten werden. Und so bleibt dem König letztlich keine Wahl. Er ist Gefangener seines eigenen Gesetzes.

Krieg und Gewalt zum Friedenserhalt erlauben keine Ende des Tötens, kein Ende der Opfer, kein Ende des Opferns. Wer sich dieser Strategie erst einmal bedient hat, muss weiter töten. Wer seine Herrschaft auf Schrecken baut, verliert sie, wenn er dem Schrecken abschwört. Keine Gnade. Denn Gnade wird als Schwäche ausgelegt.

**Maria Katharina Moser**, Wien

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Markus Schlagnitweit,** Dr. rer. soc., ist Hochschulseelsorger in Linz und Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Diözese Linz.

**Andrea Günter,** PD Dr. phil., ist Philosophin und Theologin, arbeitet als freischaffende Hochschuldozentin, Referentin und Autorin und lebt in Freiburg im Breisgau.

**Hugo Schwendenwein** ist Professor emeritus für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

**Hildegard Wustmans,** Dr. theol., ist Abteilungsleiterin im Dezernat Jugend des Bistums Limburg und Lehrbeauftragte für Theologie an der Katholischen Fachhochschule NW, Abteilung Aachen.

**Franz Weber** ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie in der Abteilung für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

**Clemens Sedmak** ist Professor für christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

**Ferdinand Kerstiens,** Dr. theol., war 1975-1998 Gemeindepfarrer in Marl, ist Mitglied im Präsidium Pax Christi Deutschland und in der kirchlichen Basisbewegung engagiert.

**Stefan Knobloch** ist Professor emeritus für Pastoraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz.

**Bettina-Sophia Karwath,** Dr. theol., ist Philosophin und Theologin. Derzeit ist sie als Religionslehrerin, Lehrbeauftragte an der Kath.-Theol. Fakultät in Würzburg im Fach Fundamentaltheologie und in der Erwachsenenbildung tätig.

**Paul M. Zulehner** ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

**Arnd Bünker,** Dipl. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · September 2003 · Heft 5*

*Medieninhaber und Herausgeber*
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

*Redaktion:*
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

*Anschrift der Redaktion:*
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

*Jahresabonnement* € 59,40,
sFr 99,-; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, sFr 79,-;
*Einzelheft* € 12,-, sFr 21,20;
alle Preise unverb. Preisempf. zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9431 St.Stefan im Lavanttal, Am Gewerbepark 14.

Norbert Mette

# Alles ist in Ordnung! Ist tatsächlich alles gut?

**Zu trösten ist eine der traditionellen Aufgaben der Kirche. Seelsorge darf sich aber nicht auf Kontingenzbewältigung beschränken lassen, denn Trost beinhaltet Protest gegen die gesellschaftliche Ausgrenzung der Trostbedürftigen.**

● Viele kennen diese Szene: Ein Kind schreckt aus seinen Albträumen auf und beginnt zu schreien. Die Mutter oder der Vater kommt, wiegt das Kind in ihren/seinen Armen und spricht ihm tröstend zu: »Du brauchst keine Angst zu haben; es ist alles in Ordnung.« Das Kind lässt sich so beruhigen und schläft wieder ein. Auch bei anderen Gelegenheiten, auch Erwachsenen gegenüber, werden gern genau diese tröstenden Worte gebraucht: »Es ist doch alles in Ordnung.«

Darf man so etwas, nämlich alles sei in Ordnung, überhaupt sagen? Belügt man damit nicht eine Trost suchende Person? In seinem Buch »Auf den Spuren der Engel« setzt sich der bekannte Soziologe Peter L. Berger mit dieser Frage auseinander und gibt auf sie am Beispiel der tröstenden Mutter folgende Antwort: Wenn es nur die empirisch (be-)greifbare Wirklichkeit gäbe, sei in der Tat eine Trostformel wie: »Alles ist gut« eine Täuschung. »Denn dann«, so schreibt er wörtlich, »ist völlig selbstverständlich, dass nicht alles in Ordnung, dass nicht alles wieder gut ist. Die Welt, der zu trauen dem Kinde anempfohlen wird, ist eben die Welt, in der es sterben wird. Wenn es keine andere Welt geben sollte, so ist die letzte Wahrheit dieser Welt, dass sie Mutter und Kind tötet. Zwar täte das der Gegenwart der Liebe und der Kraft ihrer Tröstungen keinerlei Abbruch. Ja, es gäbe ihr sogar einen tragisch-heroischen Hintergrund. Dennoch wäre am Ende nicht Liebe, sondern Grauen, nicht Licht, sondern Finsternis die Wahrheit ... Das Antlitz tröstender Liebe, das sich über uns beugte, als wir uns fürchteten, wäre nichts als eine gnädige Täuschung gewesen.«[1]

Dieser Täuschungsbehauptung widerspricht P. L. Berger, indem er auf andere Weise die Wahrheit des Trostes geltend macht: Er erblickt in der Sehnsucht von Menschen, in geordneten und guten Verhältnissen leben zu können, etwas, was ernst zu nehmen ist und letztlich auf das Gegebensein einer transzendenten Ordnung verweist, einer Ordnung, die aller erst für die »wirkliche« Welt, wie sie Menschen erleben und gestalten, konstitutiv ist. Und so seien jede Geste des Ordnens und jede Zusage von Ordnung Zeichen in die und aus der Transzendenz – also der Ver-

heißung, dass »die natürliche Welt, in die wir hineingeboren werden, in der wir lieben und sterben, nicht die einzige [sc. ist], sondern der sichtbare Vordergrund einer anderen, in der Liebe nicht durch Tod zunichte wird und in der das Vertrauen in die Mächtigkeit der Liebe, Chaos zu bannen, seine Rechtfertigung findet«[2].

## Trost Gottes

● Es ist alles andere als eine Überinterpretation von P. L. Bergers Aussagen, wenn man aus seinen Ausführungen eine Entsprechung zum jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben heraushört: Dass jemand einem anderen gegenüber die tröstende Zusage machen kann, dass alles gut sei, hat letztlich seinen Grund und seine Berechtigung darin, dass dies Gott über seine gesamte Schöpfung gesagt hat – und zwar nicht nur im Anblick ihres paradiesischen Zustandes. Dass es für Gott selbst jedoch alles andere als einfach ist, zu dieser Zusage zu stehen, zeigt die Sintflutgeschichte, nach der er ja wegen der Schlechtigkeit der Menschen seine Schöpfung wieder zunichte machen will und sich dann doch davon abhalten lässt, weil er in Noah und seiner Familie gewissermaßen Trost findet.

Es ist somit naheliegend, dass auch die seitdem fortdauernde Schlechtigkeit der Menschen Gott alles andere als unberührt lässt und er Trost sucht – besonders intensiv natürlich, als er mitverfolgen musste, wie gerade der Mensch, der

*»dass Gott Trost sucht«*

sich voll und ganz von ihm her konstituiert wusste und aus dieser innigen Verbundenheit mit ihm heraus lebte und wirkte, von den Mächtigen seiner Zeit als Störenfried umgebracht wurde.

Wenn die kirchliche Tradition von früh an dem Heiligen Geist u.a. das Attribut der Trösterin der von Jesus allein zurückgelassenen gläubigen Jünger und Jüngerinnen zuschreibt, ist vielleicht die Spekulation nicht gänzlich überzogen, dass dieses analog auch auf die innertrinitarische Beziehung übertragbar ist.

Trost und Trösten – so ergibt sich als Zwischenresümee der bisherigen Überlegungen – sind konstitutiv mit einer bestimmten Wirklichkeitsauffassung verbunden, einer Auffassung, die zuversichtlich davon ausgeht, dass die Wirklichkeit letztlich nicht trostlos ist. Das bedeutet nicht, dass das Empfinden der Trauer und Trostlosigkeit, das Menschen in sie nachhaltig betreffenden Situationen – etwa des Verlustes einer nahe stehenden Person – befällt, einfach übersprungen und überspielt werden könnte.

Im Gegenteil, nur wenn solche Situationen wirklich durchlitten werden, kann sich – niemand weiß zu sagen, wann – Trost einstellen. Und tragfähigen Trost zu spenden, vermögen am ehesten die, die ihrerseits durch die Untiefen der

*»die Solidarität der Tröstenden«*

Trostlosigkeit hindurchgegangen sind und dabei die Solidarität der Tröstenden haben erfahren dürfen. Weil sie in vorbildlicher Weise ein solches Schicksal verkörpert, ist Maria in der kirchlichen Frömmigkeit für viele Gläubige in Situationen der Trauer und Trostlosigkeit zur Zuflucht schlechthin geworden; mit ihr konnten sie sich identifizieren und sich so von ihr Trost geben lassen.

Umgekehrt bedeutet das: Wo die Zuversicht, dass die Welt im Grunde nicht trostlos, sondern in Ordnung ist und letztlich auch nicht trostlos bleiben, sondern von Gott her ihre Vollendung finden wird, nicht mehr gegeben ist,

wird Trost in dem angedeuteten Sinne zur bloßen Vertröstung.

## Störfälle

● Wenn Trost nur auf der Grundlage der angedeuteten Wirklichkeitsauffassung tatsächlich sinnvoll sein kann, wird verständlich, warum sich das aktuell vorherrschende gesellschaftliche Bewusstsein damit so schwer tut, dass sie ihn am liebsten verdrängt. Als ideal gilt weithin der Mensch, der alles, was er tut, möglichst perfekt ausführt und damit zum reibungslosen Ablauf des Ganzen beiträgt. Wenn jemand Fehler macht oder gar scheitert, wenn er zeitweise oder gänzlich ausfällt, wird er zu einer Störquelle, die möglichst schnell behoben werden muss, damit das Ganze weiterhin reibungslos ablaufen kann.

Entsprechend sind für die Behandlung solcher Störfälle bestimmte gesellschaftliche Einrichtungen vorgesehen, in denen Spezialisten für

*»Kirchen als Trostinstanzen«*

Trost und seelischen Beistand tätig sind. Vorrangig – aber keineswegs mehr ausschließlich – wird den Kirchen diese Aufgabe, als Trostinstanzen zu fungieren, zugeschrieben.

Das Problem, das sich für die Kirchen damit stellt, sind nicht die betroffenen Menschen. Ihnen Trost zu spenden, haben sie als genuin von der Bibel her zukommende Aufgabe zu begreifen und sie so gut wie möglich – und das heißt auch: so individuell wie möglich – wahrzunehmen.

Was aber von den Kirchen über den Umgang mit den betroffenen Individuen hinaus angesichts ihrer Inanspruchnahme als Trostinstanzen zu leisten ist, ist eine kritische Selbstreflexion genau dieser Funktion, wie sie ihnen von der Gesellschaft her zugeschrieben wird. Prinzipiell gibt es für sie zwei Möglichkeiten, sich dazu zu verhalten: Entweder entsprechen sie schlicht und einfach dem an sie gerichteten Ansinnen, Menschen, die aus irgendwelchen Gründen aus den normalen Bahnen geraten sind, durch Vermittlung von Trost wieder und möglichst schnell für die gesellschaftlichen Erfordernisse funktionsfähig zu machen. Als professionell tätige Einrichtungen der Kontingenzbewältigungspraxis hätten sie in der Gesamtgesellschaft zwar einen marginalen, aber gleichwohl stabilen Stellenwert.

Oder die Kirchen – tagtäglich bei den sie aufsuchenden Individuen mit nicht nur schicksalsartig verhängten, sondern auch gesellschaftlich bedingten Leiden und Verlusten konfrontiert und sensibilisiert – beschränken sich nicht nur auf die mögliche Linderung des Leidens dieser unmittelbar betroffenen Menschen und auf deren tröstende Begleitung, sondern nehmen die Tatsache, dass diese Leute schnell aus dem Funktionsgefüge der Gesellschaft heraus- und an den Rand gedrängt werden, zum Anlass, der Gesellschaft insgesamt den Spiegel ihrer barbarischen Trostlosigkeit vor Augen zu halten.

## Nicht am Rand

● Vom Gott der Bibel und von den menschlichen Erfahrungen her, von denen sie berichtet, wäre den Kirchen doch wohl der zweite Weg aufgetragen, nämlich mit der ihr gesellschaftlich zugedachten Rolle, als Trostinstanz zu wirken, offensiv umzugehen. Damit ist gemeint, dass sie sich nicht einfach der vorherrschenden, vom Machbarkeits- und Fortschrittsdenken geprägten Wirklichkeitsauffassung unterwerfen und dieser dienen, indem sie Menschen, die gestrauchelt sind, wieder »herrichten«, sondern dass sie demgegenüber ihre Wirklichkeitsauffassung zur Gel-

tung bringen, die gläubige Zuversicht nämlich, dass es mehr als das Bestehende gibt und dass deswegen – ursprünglich und letztlich – alles gut ist.

Den Kirchen ist es dann nicht darum zu tun, Menschen herzurichten, sondern sie aufzurichten und aus der Solidarität mit den Zu-Tröstenden heraus leidenschaftlich gegen alle möglichen Leid verursachenden gesellschaftlichen Zwänge und Entfremdungen anzugehen. Statt den betroffenen Menschen Trost nach Art von Reparaturbetrieben zu verabreichen, könnten und müssten es sich die Kirchen gerade aus ihren zahlreichen Begegnungen mit Trostsuchenden angelegen sein lassen, diese nicht vordergründig gesellschaftlich wieder fit zu machen, sondern sich für ein gesellschaftliches Miteinander einzusetzen, wo Trost seinen menschengerechten Ort hat und nicht länger an den Rand gedrängt wird, wo Trauernde trauern dürfen und ihnen dauerhafter Trost geschenkt wird (Mt 5,4).

## Trost aus Hoffnung

● In einem posthum veröffentlichten Beitrag des früh verstorbenen evangelischen Praktischen Theologen Henning Luther ist zu lesen: »Individuelle Heils- und Glücksversprechungen, die das Leid und die Trostlosigkeit der Welt insgesamt ausblenden, leugnen die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt. Sie sind leidiger Trost. Seelsorge sollte mit den falschen Verlockungen in der Psycho- und Therapieszene unserer Tage nicht konkurrieren. Trost ist im Neuen Testament darum stets zugleich immer Mahnung, Aufruf und Aufforderung zum Aufbruch, zum Herausgehen. Trost beruhigt und besänftigt nicht, sondern lässt aus dieser Welt herausziehen. Trost wird zur Ermahnung, weil wir uns nicht mit dem, was

*»Aufruf zum Aufbruch«*

ist und wie es ist, beruhigen sollen. Trost ist Trost nur in eschatologischer Perspektive. In der Treue zu jener Verheißung, dass ›Gott wird abwischen alle Tränen‹ (Offb 21,4), wollen und können wir uns nicht abfinden und beruhigen über das fortdauernde Leid, Geschrei und den Schmerz. Trost lebt – und zwar: nur – aus Hoffnung. Trösten heißt, in dieser Hoffnung und Sehnsucht zu bleiben ... Weil wir diesen Trost nicht verwalten können, sollte Seelsorge mehr zur Teilhabe am Leiden einüben helfen, als mit vorschnellen Hilfs- und Trostangeboten aus dieser ›Trübsal‹ hinwegreden. Nur der Trost, der das Noch-Ausstehende der Verheißung festhält, der Vertrauen nicht setzt auf das, was ist, sondern [auf das], was unsere Hoffnung ist, bleibt von falscher Vertröstung bewahrt.«[3]

[1] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, 84.
[2] Ebd., 85.
[3] H. Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PrTh 33 (1998) 163-176; hier: 175f.

Dieser Ausgabe von DIAKONIA liegt ein Programmfolder der Tagung bei, die DIAKONIA gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg am 21./22. 4. 2004 veranstaltet: »Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann« Wir würden uns freuen, wenn wir zum Austausch über Aufbrüche und Neuansätze viele unserer Leserinnen und Leser persönlich begrüßen könnten!

Ihre Redaktion

Hermann-Josef Venetz

# Trösten als Grundform (ur-)christlichen Gemeindelebens

**In beiden biblischen Büchern beschreibt »Trösten« ein weites Feld von Bedeutungen. Schon dieser Nuancenreichtum verweist auf die zentrale Stellung von Trost und Trösten im Leben der ersten christlichen Gemeinden.**

## Eine persönliche Erfahrung

● Es ist bereits viele Jahre her, aber das Geschehen hat sich mir tief eingeprägt. Wenige Tage nach dem tragischen Tod meiner Schwester Annarita suchte mich Ladislas auf, ein Seminarist aus Rwanda. Wir wohnten im gleichen Studentenwohnheim, er als Seminarist und Theologiestudent, ich als Lehrer und Mitglied der Seminarleitung. Er klopfte abends – es war bereits spät – an meine Tür, trat in mein Zimmer, entnahm wortlos seiner Mappe eine in Zeitungspapier eingehüllte Flasche besten Weins, stellte sie zusammen mit zwei Gläsern auf den Tisch und setzte sich. »Sie sind traurig«, sagte er dann, »darum möchte ich heute Abend bei Ihnen sein und mit Ihnen diesen guten Tropfen teilen. Bei uns in Rwanda macht man das so, wenn man einander trösten will. Ich möchte es jetzt so machen wie bei uns zu Hause.« Er entkorkte die Flasche, schenkte behutsam ein und sah mich an. Er bemerkte meine Überraschung, die mich sprachlos machte. Er hob sein Glas und wir prosteten einander schweigend zu. Immer noch schaute er mich an. Sein Blick hatte etwas Aufmunterndes, etwas Einladendes auch, so, als ob er sagen würde: Ich bin da und höre dir zu; ich bin auch bereit, mit dir zu reden – über was immer du willst; ich bin auch bereit, mit dir zu schweigen – und mit dir zu trinken ... – Es wurde ein langer Abend, den ich nie mehr vergessen werde.

Ladislas hat mich getröstet. Sein Trösten fasst eine ganze Reihe bemerkenswerter Tätigkeiten zusammen: besuchen, beschenken, trinken, erklären, anschauen, hören, reden, schweigen usw.

## Trost ist konkret

● Sowohl im hebräischen und griechischen Alten Testament wie auch im griechischen Neuen Testament gibt es Ausdrücke, die ganz selbstverständlich mit »Trost« / »trösten« übersetzt werden. In vielen Fällen braucht weder die Art des Tröstens noch die Art des Unglücks näher beschrieben zu werden.

Im Psalterium kann einmal Gott selbst, dann aber auch sein Wort oder seine Gnade oder

sein Gesetz Trost sein (Ps 119,50.76.92), sowohl für sein Volk Israel (Ps 73,1) als auch für den Beter (Ps 73,26). Ja, der »wahre Trost« (vgl. Jes 57,18 LXX) kommt letztlich nur von Gott, er ist

*»nicht allein Verheißung, sondern jetzt schon Trost und Veränderung«*

»Der Tröstende« par excellence (Jes 51,12).[1] Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Trost nicht nur die Zukunft betrifft. Gottes Gnade, sein Wort, sein Gesetz gelten nicht allein als Verheißung, sondern sie sind jetzt schon Trost und ermöglichen jetzt schon eine Veränderung.

Sobald man sich gewisse Texte näher ansieht, stellt man fest, dass »trösten« eine Fülle von ganz konkreten Tätigkeiten beinhalten kann. Das gilt auch, wenn Gott »tröstet«:

- Der zu Fall gekommenen Stadt, »die keinen Trost fand«, sagt der Ewige: »Ich selbst lege dir ein Fundament aus Malachit und Grundmauern aus Saphir. Aus Rubinen mache ich deine Zinnen, aus Beryll deine Tore und alle deine Mauern aus kostbaren Steinen. Alle deine Söhne und Töchter werden JüngerInnen des Ewigen sein, und groß ist der Friede deiner Söhne und Töchter. Du selbst wirst auf Gerechtigkeit gegründet sein. Du bist fern von Bedrängnis, denn du brauchst dich nicht mehr zu fürchten...« (Jes 54,11-12) – Wenn Gott tröstet, baut er auf mit kostbarsten Steinen, schafft er sich JüngerInnen, stiftet er Frieden; wenn Gott tröstet, braucht sich niemand mehr zu fürchten.
- Im Trostgedicht Jes 57,14-21 lässt der Dichter den Ewigen von seinem Volk sagen: »Ich sah, welchen Weg es ging. Aber ich will es heilen und führen und wiederum trösten, seinen Trauernden schaffe ich Lob auf den Lippen. Friede, Friede den Fernen und den Nahen, spricht der Ewige, ich werde sie heilen.« (VV 18-19) – Sehen, heilen, führen, den Trauernden neue Loblieder ermöglichen: So sieht Gottes Trost aus.
- Im so genannten apokalyptischen Gedicht (Jes 66,5-16) sagt der Ewige von sich das bekannte Wort: »Wie eine Mutter ihr Kind tröstet, so tröste ich euch.« (V 13) – Der Vergleich braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wenn man sich vor Augen hält, dass eine Mutter tausend Möglichkeiten des Trostes kennt.
- Ähnlich verhält es sich, wenn zu Beginn des »Trostbuches« Gott mit dem Hirten verglichen wird (Jes 40ff): »Wie ein Hirt führt er seine Herde zur Weide, er sammelt sie mit starker Hand. Die Lämmer trägt er auf dem Arm, die Mutterschafe führt er behutsam.« (Jes 40,11) Und nach Ps 23,4 braucht sich der Beter auch im finstern Tal nicht zu fürchten, denn der Stecken und Stab des Hirten sind ihm Trost und geben ihm Sicherheit genug.
- Gottes Trost ist für alle sichtbar: »Tu ein Zeichen und schenke mir Glück! Alle, die mich hassen, sollen es sehen und sich schämen, weil du, der Ewige, mich gerettet und getröstet hast.« (Ps 86,17) – Wenn Gott tröstet, laufen Menschen

*»Gottes Trost ist für alle sichtbar.«*

den Weg seiner Gebote (Ps 119,32), die Jungfrauen werden fröhlich sein beim Reigen und sich im Verein mit den Jungen und den Alten erfreuen (Jer 31,13).

Das Spektrum von Trost-Möglichkeiten ist freilich auch dann sehr weit, wenn Menschen einander trösten:

- Am Schluss des Buches Ijob (42,11) steht zu lesen: »Und es kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle, die ihn früher gekannt hatten, und aßen mit ihm in seinem Hause und sprachen ihm zu und trösteten ihn über alles Unglück, das der Ewige über ihn hatte kommen lassen. Und ein jeder gab ihm ein

Goldstück und einen goldenen Ring ...« – Das Kommen, das Essen, der Zuspruch und die Geschenke stehen hier nicht neben dem Trösten, sondern sind greifbare, konkrete Äußerungen des Trostes.

- Wie konkret sich menschlicher Trost äußern kann, geht u.a. aus 2Sam 12,24 gut hervor. Nach dem Tod des ersten Sohnes »tröstete David seine Frau Batseba; er ging zu ihr hinein und schlief mit ihr. Und sie gebar einen Sohn und gab ihm den Namen Salomo.«– Freundliches Zureden, Essen und Trinken, der Beischlaf: Alles kann Äußerung des Trostes sein.

## Großer Bedeutungsreichtum

- Es gibt im Griechischen kaum einen Wortstamm, der ein so großes Bedeutungsspektrum aufweist wie das »parakalein« und seine Derivate. Für Paulus ist dieser Wortstamm von besonderer Wichtigkeit, finden wir ihn doch in seinen echten Briefen an die 50-mal[2]. Er ist zusammengesetzt aus »para« (= bei, nahe, nahe bei, daneben, zu, von-her usw.) und »kalein« (= rufen, nennen, anrufen, heißen, aufrufen, einladen, berufen usw.). Aus beiden ergibt sich dann: sich an jemanden wenden, ansprechen, aufrufen, zurufen, gut zureden, ermuntern, ermahnen, bestärken, auffordern, eindringlich bitten usw. Das Nomen kann dann entsprechend wiedergegeben werden mit Anruf, Zuruf, Aufforderung, Anrufung, Anregung, Anflehen – ganz offensichtlich braucht es den Kontext, um die Bedeutung der Ausdrücke näher zu präzisieren.

In dieser Auflistung nicht genannt haben wir bis jetzt das Verb »trösten« und das Nomen »Trost«. Die Frage stellt sich, ob mit den eben genannten Tätigkeiten nicht auch getröstet werden kann: Trost bzw. trösten als Zuwendung, Anruf, Einladung, Ermunterung, Zuruf, gutes Zureden, Anregung, Bestärkung, Ermahnung, Aufrichten, Aufheitern, Stärkung, Ermutigung, Erbauung usw. – übrigens Ausdrücke, die keineswegs nur verbale Aktivitäten beinhalten.

Hilfreich dürfte auch ein Blick auf jene Ausdrücke sein, die mit »Trost« verbunden sind:

- In Röm 15,4f wird Trost im gleichen Atemzug mit Geduld und Hoffnung genannt: »Und alles, was geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben.« Der griechischen Bedeutung von Geduld liegt die Idee von darunter-bleiben, aus-harren, stand-halten, sich widersetzen, sich verweigern zu Grunde.
- Bedeutsam ist auch die Zusammenstellung von Trost und Erbarmen. Man darf davon ausgehen, dass das Erbarmen Gottes es ist, das tröstet (2Kor 1,3). Die Barmherzigkeit Gottes erweist sich im Alten wie auch im Neuen Testament als eine ungemein lebendige, Leben stiftende und neu schaffende Kraft. »Aus dem Übermaß seines Erbarmens löscht er meine

*»im gleichen Atemzug mit Geduld und Hoffnung«*

Schuld« (Ps 51,1); »aus der Fülle seines Erbarmens blickt er mich an« (Ps 69,17); »in unserem Elend eilt er uns mit seinem Erbarmen entgegen« (Ps 79,8); »aus der Grube befreit er dein Leben und krönt dich mit Huld und Erbarmen« (Ps 103,4); »dein Erbarmen komme über mich, dass ich lebe« (Ps 119,76-77) usw. Auch an all diesen Stellen ist zu beachten, dass das Erbarmen Gottes den Menschen in einer ausweglosen, trostlosen Lage vorfindet und wenn der Mensch befreit wird, eröffnen sich ihm neue Lebensmöglichkeiten – all das lässt sich eben auch vom Trost, vom Trösten sagen.

- Hierher gehört auch das Zusammengehen von vergeben und trösten (2Kor 2,7). »Vergeben« gibt dabei nur mangelhaft das griechische Verb »charizesthai« wieder, das ebenfalls ein großes Bedeutungsspektrum aufweist, etwa im Sinn von beschenken, begnaden, Gunst erweisen, beglücken, erfreuen, bezaubern. Man beachte bei diesem Ausdruck die Nähe zu charis, Gnade[3].
- Zusammen mit Trost wird auch das Heil (soteria) genannt (2Kor 1,6), auch dies ein enorm vitaler und dynamischer Begriff, bedeutet Heil doch Errettung aus der Todesverfallenheit und hat darum etwas mit neuem Leben zu tun. Wichtig ist hier auch der Gedanke der Teilhabe,

*» Teilhabe am Leiden, am Trost und an der Hoffnung «*

(koinonia) (2Kor 1,6-7): So wie man Teilhaber am Leiden sein kann, so kann man auch Teilhaberin sein am Trost und an der Hoffnung.
- Mit Trost erfüllt empfindet Paulus auch eine überschwängliche Freude und zwar selbst in der Bedrängnis (2Kor 7,4). Weder der Trost noch die Freude machen blind für die Bedrängnis – mit allem, für das sie steht: Verfolgung, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Kleinmut, Angst usw.

## Im Zentrum des christlichen Gemeindelebens

- Wie konkret innerhalb der christlichen Gemeinden der Trost sein kann, zeigt 2Kor 7,6-7: »Aber Gott, der die Geringen tröstet, der tröstete uns durch die Ankunft des Titus; nicht allein aber durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, mit dem er bei euch getröstet worden war. Er berichtete uns von eurem Verlangen, eurem Weinen, eurem Eifer für mich, so dass ich mich noch mehr freute.« – Beachten wir: Gott tröstet Paulus dadurch, dass er Titus zu ihm kommen lässt, der den Paulus dadurch tröstet, dass er ihm vom Trost erzählt, den er selbst bei den ChristInnen in Korinth dadurch erfahren hat, dass er ihr Verlangen, ihr Weinen und ihren Eifer für Paulus sehen konnte.

Ähnlich lesen wir in 2Kor 7,13: »Dadurch (dass euer Mühen für uns offenbar werde bei euch vor Gott) sind wir getröstet worden. Außer diesem unserm Trost aber haben wir uns noch überschwänglicher gefreut über die Freude des Titus; denn sein Geist ist erquickt worden von euch allen.« – Die Mühen der Leute in Korinth waren also offenkundig und sichtbar, sind deutlich geworden und haben etwas bewegt: Das ist es, wodurch Paulus getröstet worden ist. Dazu kam noch die überschwängliche Freude darüber, dass Titus von den ChristInnen in Korinth erquickt wurde. Der Trost, der von den ChristInnen in Korinth kam, ist also bei Titus und bei Paulus sichtbar und spürbar geworden.

Nicht überraschend ist jetzt auch die Nebeneinanderstellung folgender Ausdrücke in 1Kor 14,3: »Wer prophetisch redet, der redet den Menschen zur Erbauung (oikodomä[4]) und zur Ermahnung (parakläsis) und zur Tröstung (paramythia[5])«. Dies im Unterschied oder im Gegensatz zur Zungenrede im gleich darauf folgenden Vers 14,4: »Wer in Zungen redet, der erbaut (nur) sich selbst ...« – Nebenbei bemerkt und doch nicht unwichtig: Trösten hat etwas mit prophetischem Reden zu tun.

Die verschiedenen verwandten Ausdrücke finden wir in Phil 2,1, in der paränetischen Einleitung zum bekannten Philipper-Hymnus, in einem einzigen Satz versammelt: »Ist nun Ermahnung (parakläsis) in Christus, ist Trost (paramythion) der Liebe, ist Gemeinschaft (koinonia) des Geistes, ist herzliche Liebe und Erbarmen, so

macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid ...«

Es besteht kein Zweifel: Trösten steht im Zentrum urchristlichen Gemeindelebens. Weder in den neutestamentlichen Schriften noch in unserer Gemeindewirklichkeit sollten wir dieses vitale Zentrum zu einem Begriff erstarren lassen, sondern sowohl in der Bibel als auch in unserer Gemeindewirklichkeit den ganzen Reichtum und die Lebendigkeit des Tröstens immer wieder zum Zuge kommen lassen.

[1] Sowohl im Hebräischen wie auch im Griechischen steht hier das Partizip [Präsens], das die Bedeutung und die Kraft eines Namens oder eines Berufs hat (vgl. »der Täufer«).
[2] vgl. dazu ThWNT V, 771-798 (G. Stählin).
[3] vgl. TBLNT I,817-827 (H.H. Esser; F. Avemarie; R. Ganzhorn-Burkhardt).
[4] Oikodomê / oikodomein im Sinn von Aufbauen der Gemeinde und Stärkung der Einzelnen hat bei Paulus eine eminent ekklesiologische Bedeutung, vgl. etwa ThWNT V,142ff (O. Michel).
[5] Paramythia bzw. paramythion – beide werden zu Recht mit »Trost«, »Tröstung« übersetzt – sind Ausdrücke, die bei Paulus viermal vorkommen und immer in der Nähe zu parakalein und den entsprechenden Derivaten zu stehen kommen (1Thess 2,12; 5,14; 1Kor 14,3; Phil 2,1); vgl. dazu auch ThWNT V,815-822 (G. Stählin).

**Die Gabe der Tränen**

Ohne Tränen zu sein, das bedeutet, in einer ausdrucksarmen und gefühlsunfähigen Kultur zu leben. Wir verleugnen das Bedürfnis nach dem Geist, der tröstet und zur Wahrheit führt, wir bilden uns ein, wir könnten ohne Geist leben, ohne ausgedrückten Schmerz und ohne Trost. Wir haben die Bitte um die Gabe der Tränen vergessen. (...)

Ich möchte nun von einer Frau erzählen, die von vielen wie eine Heilige unserer Tage angesehen wird, von Dorothy Day, (...) [Sie] lebte in Besitzlosigkeit und im Dienst für die, die von der Gesellschaft aufgegeben sind und in den allermeisten Fällen auch sich selber aufgegeben hatten. Der andere Schwerpunkt ihres Lebens war der radikale Pazifismus. (...) Wie jeder Mensch, der nach Gerechtigkeit und Frieden Hunger und Durst hat, so geriet auch Dorothy Day in Phasen der absoluten Erschöpfung, der Trauer und des Schmerzes. (...) In diesen Zeiten, so wurde mir berichtet, habe sie sich zurückgezogen und geweint. Stundenlang, tagelang geweint. Ohne Gespräch, ohne Nahrung einfach dagesessen und geweint. Sie hat sich nicht aus ihrem kämpferischen und aktiven Leben für die Ärmsten zurückgezogen, und sie hat nie aufgehört, den Krieg und die Kriegsvorbereitung als ein Verbrechen an den Ärmsten anzusehen. Aber zu Zeiten hat sie bitterlich und lange Zeit geweint.

Als ich das erfuhr, verstand ich etwas besser, was Pazifismus ist; was Gott in der Mitte der Niederlage bedeutet; wie der Geist uns tröstet und uns zur Wahrheit führt, wobei eines nicht auf Kosten des andern geht und Trost nicht mit dem Verzicht auf Wahrheit gekauft werden kann. Dass Dorothy Day tagelang weinte, bedeutet für mich, dass der Trost des Geistes zugleich seine Untröstlichkeit enthält, und in diesem Sinn können wir von ihr lernen, um die Gabe der Tränen zu bitten.

Dorothee Sölle, Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg 1995, 164-166.

Georg Langenhorst

# »Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«

## *Kann, darf, soll die Literatur das Trösten lehren?*

**In der Literatur des 20. Jahrhunderts ist Skepsis gegenüber Trosterwartungen weit verbreitet. Dennoch hat die Sehnsucht nach Hoffnung Spuren hinterlassen, denen nachgehen kann, wer lernen möchte zu trösten.**

● Trösten[1] ist wohl eine der schwierigsten Aufgaben, vor der man als Mensch im Umgang mit anderen stehen kann. Denn wie soll das gehen, Leidenden beizustehen, ihnen in trostloser Zeit im Dasein Stütze zu sein, ihnen hilfreiche, aufbauende Worte anzubieten, die nicht gleich im Verdacht stehen, eher ver-trösten, verharmlosen, überdecken und ablenken zu wollen?

Gerade in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart gibt es eine große Orientierungslosigkeit im Umgang mit Trauer. Alte Rituale haben sich aufgelöst, neue Formen haben sich kaum entwickelt. Traueranzeigen werden so immer häufiger zu Ausladungen, am Trauerprozess teilzunehmen: »Von Beileidsbesuchen am Grab bitten wir abzusehen.« Todesanzeigen werden mehr und mehr zu nachträglichen Informationen: »Die Beerdigung fand in aller Stille bzw. im engsten Familienkreis statt.«

Die nur knapp aufgerufene Tendenz ist eindeutig: Leid wird ausgeblendet, Trauer zurückgedrängt, anonymisiert und privatisiert. Leiderfahrungen werden eher zum Anlass dafür, Abstand nach außen zu signalisieren als den Wunsch nach Beistand.

Der beschriebene Prozess wäre freilich fehlgedeutet, wenn man ihn als eindeutiges Indiz für eine zunehmende soziale Kälte in unserer Gesellschaft werten würde, als Anzeichen für soziale Gleichgültigkeit. Häufig handelt es sich schlicht um Hilflosigkeit, um Scheu, um die Angst etwas Falsches zu tun. Wie soll man sich denn verhalten? Was wünschen denn die Betroffenen selbst? Und was könnte wirklich trösten?

In diese Orientierungslosigkeit hinein legt sich der Gedanke nahe, Hilfe bei den SchriftstellerInnen zu suchen. Einerseits deshalb, weil die Dichtung »seit jeher zu den Quellen, aus denen Menschen Trost schöpfen«[2], gehört. Andererseits bedenkt niemand so feinfühlig wie die Literaten, was Sprache ausdrücken kann, wo sie schweigen, wo sie benennen muss, wo sie Sinnräume andeuten kann, ohne sie ausdeuten zu müssen. Ich möchte deshalb SchriftstellerInnen als Seismographen im Umgang mit Sprache zu Wort kommen lassen im Blick darauf, was sie zur Frage der Möglichkeit des Tröstens zu sagen haben.

## Vom Trösten in der Krise zur Krise des Trostes

● Der Gedanke, dass eine der Hauptaufgaben von Literatur überhaupt das Spenden von Trost sei, findet sich vor allem in der klassischen christlichen Literatur, wie sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa von Rudolf Alexander Schröder, Jochen Klepper oder Gertrud von le Fort vertreten wurde. Am eindrücklichsten und für unsere erkenntnisleitende Fragestellung am interessantesten ist jedoch hier ein Blick auf Reinhold Schneider (1903-1958). Gerade Schneiders geistliche Sonette und seine religiös-meditativen Traktate wurden während der Nazibarbarei für unzählige Menschen zu den Trostschriften schlechthin. Was für ein Trost war das? Als Beispieltext[3] wähle ich ein für Schneider in Form und Inhalt typisches Sonett, entstanden im Mai 1942, ein Jahr später in der Sammlung »Jetzt ist des Heiligen Zeit« gedruckt:

**An die Mutter des Herrn**

Wenn ohne Trost dahin die Seelen schwinden
Und deines Sohnes mächtig Wort verweht,
So lässt du unser zagendes Gebet
Und unsre Schmerzen eine Heimat finden.

Du bist die Mutter auch der Scheu'n und Blinden,
Die nie zu dir und deinem Sohn gefleht;
Da durch ein Herz das Schwert der Liebe geht,
So muss es dich und deinen Sohn empfinden.

In tiefer Not wirst du Sein Reich erbauen;
Wenn sich Verlorne an die Mutter schmiegen,
Dann ist des Sohnes Herrlichkeit nicht fern.

Die Blinden dürfen gläubig aufwärts schauen,
Du wirst das Herz, das Antlitz übersiegen,
Und mit der Mutter finden wir den Herrn.

Der Katholik Schneider wendet sich in diesem Gedicht an die klassisch-katholische Trostinstanz schlechthin, an Maria, an die consolatrix afflictorum, die Trösterin der Betrübten. Trostlosigkeit, gleich im ersten Vers als Thema und Grundzustand der Menschen in dieser Zeit benannt, weil das Wort Jesu – obgleich »mächtig« – »verweht«, wird in diesem Gedicht durch literarisch-religiösen Trost beantwortet. Deutlich wird hier der Zukunftsaspekt betont: Trost ist überhaupt nur deshalb denkbar, weil Heimat bei Jesus (durch seine Mutter) möglich wird, nicht schon ist. Zeit für Zweifel oder Raum für die Spuren eigener Erschütterung bleibt hier nicht. Durch ihre übergroße Liebe selbst zu denjenigen, die sich nicht gläubig an sie und ihren Sohn wenden, wird Maria das Reich Jesu »erbauen«, darauf setzt der Dichter ganz fest. Diese Zuversicht ist der Trost, den er spendet. Die Herrlichkeit Jesu – noch nicht da, aber eben in Maria auch »nicht fern« – wird am Ende den Menschen zuteil.

Bei Schneider verrät die gewählte lyrische Form viel über den gedanklichen Grundduktus. Die kunstvolle Gebundenheit, Stimmigkeit und Sicherheit der strengen Form von Metrum und

### »geistige Überlebenslyrik«

Reim im Sonett steht bewusst als Gegenprogramm zum Chaos, zur Form- und Ordnungslosigkeit seiner Zeit. Schon die strukturgebundene Form des Sonetts trotzt der scheinbar trostlosen Gegenwart. Schneiders Gedichte sind so in Form und Inhalt geistige Überlebenslyrik.

Außergewöhnlich und im Vergleich zu Schröder, Klepper oder le Fort einzigartig jedoch: Reinhold Schneider war sich der Zeit- und Situationsgebundenheit derartiger Werke bewusst. Sein Selbst- und Weltbild wird nach 1945 noch einmal tief erschüttert. In den biographisch-nachdenklichen Spätwerken Schneiders, »Verhüllter Tag« (1954) und »Winter in Wien« (1958), deu-

tet schon der Formwechsel den Gesinnungswechsel an: weg vom eng gefügten, strukturell völlig ausgefeilten und dadurch gerade jene gesuchte Sicherheit und Ordnung vorgebenden Korsett des Sonetts, hin zur fragmentarisch assoziativen, mosaikartigen, immer wieder angedachten und abgebrochenen Gedankenprosa.

Im Nachhinein sieht Schneider seine Rolle als Tröster in schwieriger Zeit äußerst selbstkritisch. Nun wird ihm klar, dass er in den Jahren 1939 bis 1945 die Rolle des Trösters bewusst angenommen, dass er mit seinen Texten eine Art spirituell-geistig-religiösen Sanitäterdienst abgeleistet hatte. »Ich war« – schreibt er in »Verhüllter Tag« – »in gewissem Sinne einberufen, endgültig abberufen vom literarischen Leben in die religiös-geschichtliche Existenz«[4]. Als die Welt zum »Verbandsplatz« wurde – so an gleichem

*» Trosttexte als Verbandszeug «*

Ort niedergeschrieben – da lieferte er mit seinen Trosttexten das Verbandszeug. Bei genauem Hinsehen erkennt man, dass sich Schneider seiner Rolle auch schon bewusst war, während seine Trosttexte entstanden. Am Ende seines Lebens sollte jedoch wieder der Zweifel stehen, die ungeklärte Suche, die Trostlosigkeit, vielleicht der tiefe Wunsch nach jenem Trost, den er selbst einst anderen gespendet hat.

## Trostverweigerung

● Die Literatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts würde denn auch tatsächlich eher in jenem Zeichen stehen, das Schneider am Ende seines Lebens selbst prägte: der Trostverweigerung. Kaum ein poetologischer Reflexionsaufsatz im Bereich der deutschsprachigen Literatur ist so wirkmächtig geworden wie der Vortrag über »Theaterprobleme«, den Friedrich Dürrenmatt (1921-1990) 1954 hielt[5]: scharfsichtig seine Zeitdeutung, prophetisch seine Voraussagen über die Weiterentwicklung der Literatur und treffsicher seine Stellungnahmen zu unserer Zentralfrage nach den Chancen und Grenzen des Tröstens in und durch Literatur. Dürrenmatt führt aus: »Trost in der Dichtung ist oft nur allzu billig, ehrlicher ist es wohl, den menschlichen Blickwinkel beizubehalten.«[6]

Warum die Absage an den »allzubilligen« Trost der Dichtung? Weil der menschliche Blickwinkel in unserer Zeit ausschließlich Chaos, Unordnung und Unübersichtlichkeit wahrnehmen kann. Trost wäre also nur von außerhalb möglich, von einer sozusagen über der Welt ruhenden Perspektive, jener quasi göttlichen Perspektive etwa, welche die christlichen Dichter stellvertretend in ihre Dichtung einbrachten. Dürrenmatt dazu kritisch: »Die Welt ist größer denn der Mensch, zwangsläufig nimmt sie so bedrohliche Züge an, die von einem Punkt außerhalb nicht bedrohlich wären, doch habe ich kein Recht und keine Fähigkeit, mich außerhalb zu stellen.«[7]

Trost ist Dürrenmatt zufolge in der Dichtung also deshalb nicht (mehr) möglich, weil der Dichter mitten in der »Wurstelei« unserer Jahrhunderte gefangen ist und keine Perspektive

*» keine Perspektive von außen auf das Leben «*

von außen auf das Leben einnehmen kann. Echter, »unbilliger« Trost würde aber gerade eine solche Außenperspektive als radikale Relativierung der binnenmenschlichen Maßstäbe erfordern.

Ist aber nicht schon das Schreiben an sich ein Trostversuch, ein Schritt zur Lebensbewältigung? Liegt nicht in der positiven literarischen Gestaltung und Formsetzung bereits eine Absa-

ge an Trostlosigkeit, Chaos und Verzweiflung? In einem Gespräch mit Heinz Ludwig Arnold aus dem Jahr 1976 geht er selbst auf diese mögliche Rückfrage ein. Überlasse er nicht den Leser oder Zuschauer seiner Werke einem letzten leeren Entsetzen und der Ratlosigkeit? Ja, entziehe er sich nicht allzu leicht der Verantwortung für mögliche Lösungen, tragfähige Antworten, hilfreiche Perspektiven und zukunftsfördernde Strategien? Darauf der Schweizer:

»Das Schlimmste, was ich mir vorstellen kann, ist, dass ich an einer Buchhandlung vorübergehe und dort im Fenster ein Büchlein sehe mit dem Titel ›Trost bei Dürrenmatt‹. Dann muss ich sagen: Jetzt bin ich fertig. Literatur darf keinen Trost geben. Trost können andere Dinge geben. Literatur, glaube ich, darf nur beunruhigen. Ich darf nicht mehr geben, als ich geben kann. Wenn ich Trost hätte, könnte ich ihn geben. Was ist mein Trost? Womit tröste ich mich? Da muss ich etwas Entsetzliches sagen: Ich tröste mich nur mit Produktion; ich tröste mich nur, indem ich schreibe. (...) Also: Meine Produktion ist mein Trost, mein aktives Handeln, mein Mich-Ausdrücken, das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost.«[8]

Bemerkenswerte Sätze: Wer Trost bei ihm suche im Sinne einer Zusammenstellung all der womöglich »tröstenden« Auswahlzitate aus seinem Werk, der wird hier zurechtgewiesen. Gegen den Missbrauch solcher funktionalisierter Literaturhäppchen steht für Dürrenmatt unbeirrbar fest: Literatur darf und kann keinen Trost spenden.

Und doch bleibt ein entscheidendes Dennoch: Im Aussprechen von Trostlosigkeit, im Benennen der Fehlentwicklungen der Menschheit, im unverstellten Aufzeigen der Nöte, Probleme und ungelösten Fragen, gerade darin liegt bereits Trost.

## Trost durch Benennen der Trostlosigkeit

● Eine ganz ähnliche Position findet sich etwa zur gleichen Zeit, aber völlig unabhängig von der Gedankenführung Dürrenmatts, bei einer – gleichfalls evangelischen – großen Schriftstellerin sowohl im Bereich der eher theoretischen Reflexion als auch im Bereich der literarischen Umsetzung: bei Marie Luise Kaschnitz (1901-1974). Wie nur wenige andere Schriftsteller neben ihr hat sie immer wieder über Grenzen und Möglichkeiten des Be-Schreibbaren und ihre Rolle als Schriftstellerin nachgedacht. Am eindrücklichsten wohl in dem Gedicht »Nicht gesagt«[9], das zuerst in ihrer Gedichtsammlung »Ein Wort weiter« von 1965 veröffentlicht wurde:

**Nicht gesagt**

Nicht gesagt
Was von der Sonne zu sagen gewesen wäre
Und vom Blitz nicht das einzig richtige
Geschweige denn von der Liebe.

Versuche. Gesuche. Misslungen
Ungenaue Beschreibung

Weggelassen das Morgenrot
Nicht gesprochen vom Sämann
Und nur am Rande vermerkt
Den Hahnenfuß und das Veilchen.

Euch nicht den Rücken gestärkt
Mit ewiger Seligkeit
Den Verfall nicht geleugnet
Und nicht die Verzweiflung

Den Teufel nicht an die Wand
Weil ich nicht an ihn glaube
Gott nicht gelobt
Aber wer bin ich dass

In diesem Gedicht wird die Absage an die Lyrikkonzeption von Schneider in Form und In-

halt deutlich. Kein Reim, kein regelmäßiges Metrum, keine gleichbleibende Strophik mehr – all das passt mit der neuen inhaltlichen Aussage nicht mehr zusammen. Kaschnitz lässt von vornherein erst gar nicht den Eindruck entstehen, in ihrer Sprache und mit ihren Gedichten Wirklichkeit fassen, formen und festhalten zu können, im Gegenteil: In dieser gebrochenen Form reflektiert sie darüber, was sie – immerhin eine

*»kein Verfall in Zynismus«*

der größten deutschsprachigen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts – alles in ihren Dichtungen gerade nicht gesagt oder zumindest nicht gelungen in Sprache gekleidet hat. Naturerscheinungen hat sie nicht benannt: weder Sonne noch Blitz, weder Morgenrot noch Blumen. Und nicht einmal mit der literarischen Behandlung der Liebe – einem ihrer zentralen Themen – kann sie sich zufriedengeben. All das sind, so die zweite Strophe, lediglich im Grunde misslungene, ungenau bleibende »Versuche«.

Die beiden letzten Strophen des Gedichts weiten den Horizont auf einen dritten Bereich klassischer Literatur: die religiöse Dimension. Was freilich von der schriftstellerischen Versprachlichung von Naturphänomenen und der Liebe galt, gilt gerade auch hier, beschrieben in immer neuen Anläufen, Gegenläufen und Zurücknahmen. Nein, auch den Trost der »ewigen Seligkeit« konnte sie, die sehr wohl religiös bekennende evangelische Christin, mit ihren Werken nicht geben. Sie schrieb gerade keine religiöse »Sanitätslyrik« wie Reinhold Schneider. Nein, »Verfall« und »Verzweiflung« waren für sie zu augenfällig, um übersehen zu werden. Gerade dies waren die Themen, zu denen sie eben nicht schweigen konnte, über die sie schreiben musste, die zu benennen waren. Wie bei Dürrenmatt: Im Benennen der Trostlosigkeiten allein liegt Trost.

Denn auch die im Anschluss an diese Erkenntnis durchaus denkbare Wende hat sie nicht mitgemacht: Keine Hinwendung zu Resignation, kein Verfall in Zynismus, sie hat auch den »Teufel nicht an die Wand« gemalt. Einerseits deshalb, weil sie schlicht nicht an ihn glaubt. Sicherlich andererseits aber auch, um nicht unangemessen und übertrieben eine falsche Drohbotschaft zu verkünden, die in ihrer Pauschalität von den tatsächlichen Ursachen ablenkt. Nicht den Teufel beschworen, aber eben auch nicht – und hiermit schließt das Gedicht – in Zuversicht und als Trost »Gott gelobt«. All das Aufgezählte, vor allem aber das mit Grund zum Schluss Genannte steht ihr nicht zu, bleibt »nicht gesagt«.

Konsequenterweise endet denn auch die Schlusszeile mitten im Sprachversuch: »Aber wer bin ich dass ...« Marie Luise Kaschnitz kann sich zurücknehmen, kann die weitergehende Erwartung nach Trost zurückweisen und lässt folgerichtig ihr poetologisches Reflexionsgedicht im offenen Schluss enden. Trost zu spenden ist ihr als Schriftstellerin nicht mehr möglich.

## Trost als Sehnsuchts-Chiffre

● Gibt es Annäherungen an das Trösten jenseits dieser Absage, jenseits der Erkenntnis, dass das Aussagen von Trostlosigkeit paradoxerweise in sich selbst tröstlich sein kann? Einige Hinweise möchte ich versuchen. Zunächst führt uns der Weg noch einmal zurück zu Reinhold Schneider. In einem Rundfunkgespräch mit Gottfried Benn aus dem Jahre 1955 um die Frage: »Soll die Dichtung das Leben bessern?« hatte sich Schneider noch einmal zum Thema »Trost« als Aufgabe des christlichen Dichters geäußert. Benn hatte die

spannende Wechselrede eröffnet und die ihm gestellte Frage verneint. Nein, das Gedicht sei schlicht »monologisch«, und Dichtung »bessert nicht, aber sie tut etwas viel Entscheidenderes: Sie verändert«.[10]

Schneider greift die Ausführungen Benns auf, deutet sie aber auf seinen eigenen Erfahrungshintergrund um: »Der christliche Dichter« müsse zunächst einmal »das Antlitz der Geschichte aushalten«, so schwer allein das schon sei. Und dann, resignativ und gewendet gegen den einstigen Trost-Optimismus: »Der christliche Dichter weiß, dass er der Welt in einem wesentlichen Grade nicht helfen kann.« Keine Hilfe, kaum Trost – was aber bleibt? Schneider greift zur Bildsprache: Vielleicht werde es dem christlichen Dichter gegeben, »den Menschen zu stellen für den Biß des himmlischen Jagdhundes, ihn

*»hoffen, dass ein anderer es vollbringt«*

durch sein Wort so zu bewegen, dass er das Wort aus den Himmeln vernimmt«. Nein, so der Dichter noch einmal, »wir ändern nicht, wir hoffen, dass ein anderer es vollbringt«.[11] Der Dichter könne also bestenfalls mit seinem Werk die Bedingung dafür schaffen, dass Menschen sich Gott öffnen und dass Gott selbst Hilfe und Lebensbesserung schenkt. Im Blick auf Trost heißt das: Nicht er selbst – der Mensch, der Dichter – kann trösten, nicht er selbst vollbringt religiösen Sanitätsdienst, er bereitet höchstens den Grund dafür, dass Gott selbst Trost spendet.

Von solcher Sehnsucht, dass Menschen den Trost-Rahmen schaffen können, den letztlich nur Gott füllen kann, sprechen – fast immer indirekt – auch literarische Texte aus unserer Gegenwart. Ich konzentriere mich auf einen Lyriker der mittleren Generation, in dessen Texten sich immer wieder vorsichtige und doch eindeutige Auseinandersetzungen mit der Gottesfrage finden: Michael Krüger. Krüger, Jahrgang 1943, ist eine der führenden Gestalten des deutschen Literaturbetriebs. Seine Gedichtbände der 90er-Jahre sind noch kaum entdeckte Fundgruben für Spuren neuer religiöser Rede im Bereich der Literatur.

Im bislang letzten Gedichtband Krügers, »Wettervorhersage« von 1998, führt der Autor – unter anderem – eine bereits in vorhergehenden Gedichtbänden vorbereitete Traditionslinie fort: In mehreren Abteilungen werden lyrisch verfasste »Reden« vorgestellt, perspektivische Gegenwartsspiegelungen aus Sicht unterschiedlichster Zeitgenossen, etwa »des Gärtners«, des »Schauspielers« oder des »Traurigen«. Neben ihnen kommt auch ein »evangelische Pfarrer« zu Wort und zwar wie folgt:[12]

**Rede des ev. Pfarrers**

(lacht:)
Ach, wissen Sie,
auch ohne ihn
haben wir viel zu tun.
Manche in der Gemeinde
haben ihn schon vergessen.
Anderen fehlt er. Sehr.
War es besser mit ihm?
Der Trost drang tiefer,
und die Scham darüber,
geboren zu sein,
ließ sich leichter
verbergen.

Das monologische Gedicht setzt eine dialogische Struktur voraus. Die knappe Szenerie des Textes lässt auf die zuvor gestellte Frage eines Dialogpartners schließen, wie etwa: »Herr Pfarrer, was machen Sie eigentlich noch in der Kirche? Gott ist doch längst tot! Die Idee Gott überholt!« Oder so ähnlich. Das in der zweiten Zeile angedeutete Lachen des Pfarrers entpuppt sich so

als Lachen der Verlegenheit angesichts der nur erschließbaren vorausgegangenen Frage. Zunächst scheint er in seiner Entgegnung auch eher auszuweichen: Der Gemeindebetrieb läuft weiter, auch ohne Gott – unbenannt, aber als Bezugsgröße unverkennbar –, so scheint er überraschenderweise zuzugeben. Es gibt viel zu tun: die liturgische Routine, die sozialen Verpflichtungen, die Aktivitäten unterschiedlichster Gruppierungen. Tatsächlich ist Gott so für viele nicht einmal mehr Erinnerung.

Die zentrale Zeile des Gedichtes findet sich in der Mitte: Manchen fehlt »er«. Dann, durch die Setzung zwischen zwei Punkte herausgehoben: »Sehr«. Jetzt ändert sich der Ton, wird ernst, eingeleitet durch die wohl an sich selbst gerichtete Rückfrage: »War es besser mit ihm?« Zwei Aussagen markieren den Unterschied zwischen einem »Leben mit Gott« und einem »Leben ohne ihn«. Interessant, welche gewählt sind. Zunächst: »Der Trost drang tiefer« – ohne Gott ist die Welt trostloser. Dann schwerer verständlich: Die »Scham darüber, geboren zu sein, ließ sich leichter verbergen«.

Das Schlusswort »verbergen« liest sich leicht wie »ertragen«, ist aber so noch abgründiger. Was könnte damit gemeint sein? Liegt hier ein Reflex der lutherischen Rechtfertigungslehre vor, nach der jeder Mensch vor Gott durch seine Geburt als Sünder dasteht, ganz und gar angewiesen auf Gottes gnädiges Erbarmen? Das würde erklären, warum der Sprecher des Textes ein evangelischer Pfarrer ist. Oder liegt in dieser Geburtsscham ein Bewusstsein für strukturelle Sünde vor, der zu Folge wir Westeuropäer tief eingebunden sind in Schuldverstrickungen unserer Gesellschaft?

In jedem Fall wird deutlich, dass nach Meinung dieses Pfarrers ein Leben mit Gott mehr Trost bereitstellen konnte. So wird hier – zwischen den Zeilen – am Ende auf die Sehnsucht verwiesen, der nur noch als abwesend erfahrbare Gott möge doch existieren. Die »größere Sehnsucht« nach tieferem Trost – sie wird hier nur ex negativo benannt.

## Trostsehnsucht im lyrischen Gebet

● Noch einen Schritt weiter geht das letzte hier aufgeführte Gedicht. Es wurde 1995 von dem Schweizer evangelischen Dichterpfarrer Kurt Marti (*1921) veröffentlicht. Marti ist ohne Zweifel der wichtigste und meistbeachtete Vertreter der christlichen Lyrik der Gegenwart. Im Jahre 1995 veröffentlichte er den Gedichtband: »gott gerneklein«. In christlichem Geist versucht Marti hier in einem Text seine Trosthoffnung in Versen auszudrücken[13].

der tröster

träte doch
aus seinem dunkel
der tröster
hinaus ans licht!

nicht bräuchte
sein kommen
sein antlitz
sichtbar zu werden

ein hauch
der berührte
ein wahrhaftiger
tonfall genügte

uns: die – von falschen
tröstern genarrt –
aller tröstung
misstrauen

uns: die – trostlos
lebend und sterbend –
einander nicht
zu trösten vermögen

An die Traditionslinie der spezifisch evangelischen Trost-Rede anknüpfend kann der reformierte Pfarrer Kurt Marti in seinem lyrischen Text direkt vom Trost sprechen. Doch nicht in dogmatischer Lehrsprache, nicht in paränetischer Zusage, sondern in poetischer Hoffnungs- und Sehnsuchtsrede, im dichterischen Wunschgebet. Viele zuvor genannte Aspekte werden hier noch einmal angerissen: die Trostlosigkeit der Gegenwartsmenschen, das tiefe Tröstungsmisstrauen vieler Zeitgenossen angesichts nur all zu bekannter hohler Vertröstungen, die Unfähigkeit von Menschen einander trösten zu können, die gerade deshalb so drängende Tröstungssehnsucht.

All diese Topoi werden aufgerufen, um das Kommen »des Trösters« um so stärker herbeizusehnen. Wer ist dieser Tröster? Er wird im Gedichttext zwar nicht eindeutig benannt, doch ist er im Kontext (»Hauch«, »Licht«, »Tonfall«) als der Tröster-Geist im Gefolge der Parakletsprüche des Johannesevangeliums erkennbar. Denn dies ist neben Maria, der Trösterin der Betrübten, die zweite göttliche Instanz, die traditionell um Trost angerufen wird: der Geist, der lehrt, stützt, herausruft.

Das Gedicht wird so zu einem lyrischen Sehnsuchtsgebet an den Geist als wahren und wirkmächtigen Tröster. Nicht um das endgültige Offenbarwerden dieses Tröster-Geists geht es

*»erspüren, erahnen, erfühlen«*

Marti dabei, sondern um ein sanftes Erspüren, Erahnen, Erfühlen seiner Wirkmächtigkeit. Ob ein solches Erspüren auch durch mitmenschlichen Kontakt möglich sein kann, bleibt offen. Das jedenfalls wäre Trost: vom Wirken des Tröstergeistes jetzt und hier einen Hauch erahnen können.

## Schlussgedanken

- Kann man im Blick auf die Dichtung trösten ten lernen? Am Ende meiner Ausführungen wird deutlich, dass Trösten eine der schwierigsten Aufgaben bleibt. Auch im Blick auf die Literatur wird diese Aufgabe nicht leichter. Trotzdem: Dreierlei kann man vielleicht von ihr lernen.

Erstens: Die literarischen Texte warnen vor einer zu leichten, zu oberflächlichen, zu versöhnlichen, zu selbstsicheren Trostsprache. Die scharfe Absage an jegliche Trostmöglichkeit bei

*»positive Aussagen über Trost – im Modus der Sehnsucht«*

Dürrenmatt oder Kaschnitz, aber auch die Zurücknahme des zuvor gespendeten Trostes bei Schneider sind Warnschilder gegen allzu leichtfertige Trostfloskeln.

Zweitens: Dass im Benennen von Trostlosigkeit dennoch bereits selbst ein – schwacher – Trost liegen kann, wurde bei Dürrenmatt und Kaschnitz auch deutlich. Und sie sind darin in guter Gesellschaft: Manche alttestamentliche Psalmen sind ähnlich strukturiert. Wichtig also: Schon das klagende Benennen enthält in sich bereits Trost.

Und schließlich drittens: Positive Aussagen über Trost – durch alle Unmöglichkeiten und Warnfilter hindurch – bleiben möglich, aber wenn, dann nur im Modus der Sehnsucht, der Hoffnung gegen alle Hoffnung, im Verweis auf die letzte Trostmächtigkeit jener nie zu ergründenden, nie zu definierenden, nie zu begrenzenden Macht, von der gläubige Menschen hoffen, dass sie das Leben trägt: Gott.

[1] Vgl. dazu ausführlich mit weiteren Verweisen: Georg Langenhorst, Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess, Ostfildern 2000.
[2] Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Vorwort, in: ders. (Hg.), Das Geschäft der Tröster. Hoffnung zum halben Preis, Freiburg/Basel/Wien 1980, 16.
[3] Reinhold Schneider, Gedichte. Gesammelte Werke Bd. 5, Frankfurt 1981, 89.
[4] Ders., Gesammelte Werke Bd. 10. Die Zeit in uns: Zwei autobiographische Werke, hg. von Edwin Maria Landau, Frankfurt 1978, 140.
[5] Friedrich Dürrenmatt, Theaterprobleme (1954), in: ders., Werkausgabe Bd. 24. Theater: Essays, Gedichte und Reden, Zürich 1985, 31-72, hier 62.
[6] Ebd., 64.
[7] Ebd., 63.
[8] Friedrich Dürrenmatt, Die Entdeckung des Erzählens. Gespräche 1971-1980, hg. von Heinz Ludwig Arnold, Zürich 1996, 161f.
[9] Marie Luise Kaschnitz, Gesammelte Werke Bd. V. Die Gedichte, hg. von Christian Büttrich/Norbert Miller, Frankfurt 1985, 397f.
[10] Gottfried Benn, Soll die Dichtung das Leben bessern?, in: Reinhold Schneider, Dem lebendigen Geist. Gesammelte Werke Bd. 6, Frankfurt 1980, 267-276, hier 275 und 276.
[11] Reinhold Schneider, Soll die Dichtung das Leben bessern?, a.a.O., 277-289, hier 286 und 287.
[12] Michael Krüger, Wettervorhersage. Gedichte, Salzburg/Wien 1998, 58. vgl. dazu Georg Langenhorst, Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden: Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2003.
[13] Kurt Marti, gott gerneklein. gedichte, Stuttgart 1995, 66.

## Im Interview: Ulrich Beer

# Dem Lebensmut wieder aufhelfen

## *Wie Trösten gelingen kann*

**Trost ist mit Trauen und Treue verwandt. Trösten kann, was und wer uns im irdischen wie im überirdischen Sinn wieder Vertrauen in das Leben gibt. Der bekannte Psychologe nimmt im Folgenden Stellung zu Trost und Halt, Trauer und Vertrösten.**

● *DIAKONIA: Was ist eigentlich Trost? Wie würden Sie den Begriff Trost umschreiben?*

Beer: Wenn ich Trost ganz allgemein umschreiben soll, würde ich sagen – und das klingt zunächst sehr nüchtern: Trost ist ein Kompensat für Leid, Enttäuschung, Kummer, Schmerz oder Ähnliches. Trost ist dazu ein Gegengewicht, das von irgendeiner Seite, auch von mir selbst, geschaffen werden kann und soll. In solchen Situationen habe ich ein Bedürfnis nach einem Ausgleich, der mein inneres Gleichgewicht wieder herstellt.

Ich möchte hier zwei Arten von Trost unterscheiden, einen ganz irdischen und einen überirdischen. Der irdische Trost kann ganz materiell sein, z.B. wenn wir einem traurigen Kind ein Bonbon geben und es damit trösten wollen. Oder aber – und hier ist schon ein Übergang zu dem mehr psychischen Trost – ich streichle dem Kind über den Kopf, ich nehme es in den Arm; wenn es sich vielleicht die Knie wund gestürzt hat, dann puste ich auf die Wunde und singe: heile, heile Segen: Das tröstet; erstaunlich schnell hören dann die Tränen auf und das Kind lacht wieder.

*DIAKONIA: Also man braucht einfach einen Ausgleich, um wieder ins Gleichgewicht zu kommen?*

Beer: Ja, weil man doch einfach leidet unter einem physischen Schmerz, einem seelischen Schmerz, einer menschlichen Enttäuschung. Heute leiden Menschen vor allem unter dem Knäuel von Einsamkeit, Enttäuschung, Angst und Verlassenheit. Das erleben viele Menschen aus den verschiedensten, meistens aber sehr persönlichen Gründen. Das muss nicht immer das Verlassensein oder Trennung durch den Tod sein, viel öfter ist das eben Trennung, Allein-gelassen-Sein, Einsamkeit, Angst vor Schicksal, auch vor Krieg, vor Alter, vor Krankheit, vorm Sterben.

### Gleichgewicht finden

● *DIAKONIA: Bedeutet Trost zu finden demnach also so etwas wie zur Ruhe zu kommen?*

Beer: Ja, zur Ruhe zu kommen, dieses innere Gleichgewicht wieder zu finden und das Gefühl zu haben: Ich bin nicht allein, es ist alles

nicht so aussichtslos, so trostlos. Wir empfinden unsere Lage in der traurigen Situation eben trostlos, bis irgendein Trost kommt.

Wenn wir übrigens die Bibel aufschlagen, werden wir das Wort Trost gar nicht so häufig finden, vor allem nicht in den Evangelien, wie ich es eigentlich erwartet habe. Aber da ist eine sehr interessante Stelle bei Lukas: Lazarus ist gestorben und es kommen Freunde, um die Schwestern zu trösten, aber sie können nicht wirklich trösten, bis Jesus dazu kommt. Auch bei Hiob, den ebenfalls Freunde zu trösten versuchen, geht dieser irdische Trost etwas daneben, er reicht nicht aus.

Hier greift das Wort »vertrösten«: Wir empfinden oft den Trost, den andere zu geben versuchen, als unzureichend, er reicht nicht aus, er erreicht uns nicht, wir fühlen uns vertröstet, so als würde einem Traurigen auf die Schulter geklopft und gesagt: »Es ist ja alles nicht so schlimm, morgen scheint auch wieder die Sonne, in 50 Jahren ist alles vorbei«, wie es in einem alten Schlager hieß. Das ist ein Trostversuch, der nicht wirklich tröstet.

Es gibt auch einen etwas schrägen Gebrauch des Wortes »trösten«, z.B. wenn nach einem Ehebruch gesagt wird: »Er oder sie tröstete sich dann mit einer/einem anderen.« Ein schlimmer Ausdruck ist auch »Witwentröster« als Bezeichnung für fragwürdige Kavaliere. Hier wird die Trostbedürftigkeit missbraucht.

Eine andere Sache ist, dass im Schmerz auch ein Tier trösten kann. Viele ältere Menschen halten sich einen Hund oder eine Katze, die sie über die Einsamkeit hinwegtrösten. Das kann auch ein lebloser Gegenstand sein, etwa der Teddybär eines Kleinkindes, den es umarmt, um beruhigt einzuschlafen. Auch ein Tier oder sogar ein Stofftier kann also trösten und das ist zunächst auch positiv zu werten.

*DIAKONIA: Was ist das nun aber, was dann tatsächlich tröstend wirkt, was Trost ausreichend macht?*

Beer: Das, was Menschen wirklich tröstet, ist das Verständnis, die Anteilnahme – also einfach das Gefühl, jemand stellt sich neben uns, steht uns bei, ohne nur dabeizustehen; er wendet sich uns zu, er interessiert sich für unser Schicksal; ich kann einen Teil meines Schmer-

### »wieder ein Stück Heimat«

zes und meiner Trauer an den anderen abgeben, ich kann teilen: Geteiltes Leid, sagt das Sprichwort, ist halbes Leid, geteilte Freude ist doppelte Freude. Es geht um dieses Teilen des Leides: Wenn wir das Gefühl haben, ein anderer stellt sich wirklich zu uns, wendet sich uns zu, dann fühlen wir uns – zumindest eine Zeit lang – gestärkt und getröstet.

*DIAKONIA: Bedeutet das, es geht darum, Halt zu finden, einen Menschen, der mir in einer Situation, in der ich das Gefühl habe, mir bricht der Boden weg, Halt gibt?*

Beer: In einer trostlosen Situation, die ja so eine Art individueller Ausdruck von Nihilismus ist, ist nichts mehr sinnvoll, ist nichts mehr da, was mich hält. Halt und Heimat, das sind die zwei Begriffe, die hierher gehören. Jemand gibt uns wieder Halt und wieder ein Stück Heimat, die wir verloren hatten, wenigstens emotional und ganz unbewusst, untergründig. Fast möchte ich sagen, animalisch haben wir das Gefühl, jetzt hält uns etwas vor dem endgültigen Sturz in den Abgrund.

## Vertrauen ausstrahlen

● *DIAKONIA: Wie kann man einer anderen Person solchen Trost vermitteln? Was muss ein Mensch ausstrahlen, um so zu trösten?*

Beer: Hier können wir auf den Wortstamm zurückkommen: »Trösten« ist nämlich ursprünglich verwandt mit »Treue« und mit »Trauen«. Es braucht also jemanden, dem wir etwas zutrauen und der Vertrauen verdient: So jemand hat diese Ausstrahlung, die uns Gewissheit und Trost gibt. Jemand, der flüchtig daherkommt, und vielleicht auch mancher Amtsträger, der berufsmäßig kommt und tröstet, wird diese Ausstrahlung oft nicht haben. Wenn der Besuch im Krankenhaus oder das Beerdigungsgespräch zur Routine geworden ist, dann wird es schwer sein, Trost auszustrahlen. Es muss jemand sein, der Vertrauen ausstrahlt, Vertrauen erweckt: Dieser vermag dann auch leichter, Trost zu geben. Die Worte sind nicht ohne Grund sprachlich verwandt. Es braucht also jemanden, der in Trauer und Enttäuschung in Treue bei mir bleibt.

*DIAKONIA: Kann man lernen, so zu trösten? Ist Trost erlernbar?*

Beer: Ich kann mich natürlich darum bemühen, dass ich mich von oberflächlichen Trostaktionen abwende und wirklich einfach nur zuhöre, auch gar nicht viel rede. Zum Glück erstirbt ja auch vielen Mitmenschen das Wort im Munde und sie wissen nicht, was sie sagen sollen. Das ist meiner Meinung nach eine richtige, auch wieder unterbewusst gesteuerte Reaktion.

### »Teilnahme und Dabeisein«

Sie drücken statt dessen dem Trauernden einfach die Hand, und damit drücken sie Teilnahme aus und Dabeisein. Sie schauen ihm in die Augen, sie streicheln ihm über die Schulter oder über den Kopf oder sie drücken ihn an sich. Das vermittelt diese vertrauensvolle Atmosphäre.

Damit kommen wir nun auch auf die überirdische, die eigentlich theologische Dimension: Denn es kann und wird dann auch ein Wort trösten, etwa ein gemeinsam gesprochenes Gebet am Krankenbett oder am Bett des Verstorbenen. Vorangehen müsste aber zuerst einmal diese Vertrauensatmosphäre, dieses Zutrauen, diese Solidarität im Leid, nicht dass jemand in die Tür tritt und nur jedem schnell die Hand drückt und sagt: »Wollen wir gemeinsam ein Gebet sprechen!«

Übrigens kann auch der Sterbende andere trösten. Ich habe das selbst bei meiner Mutter erfahren, die ein halbes Jahr krebskrank in der Klinik lag – unheilbar. Sie starb an Knochenkrebs, starb förmlich von unten her ab. Man konnte

### »auch der Sterbende kann trösten«

fühlen, wie die Beine schon gestorben waren, und oben war sie – so etwas kann man kaum glauben, aber es war so – war sie fröhlich. Ihr Lachen war fröhlich, sie hatte noch Farbe im Gesicht. Ärzte, Pfleger, Besucher kamen ans Kranken- bzw. in diesem Fall ans Sterbebett, und natürlich waren sie besorgt und gedrückt, wie das so üblich ist, und sie wurden von ihr aufgerichtet und getröstet! Man ging gestärkt von diesem Sterbebett einer unheilbar Kranken!

Sie hatte natürlich ihren Trost. Wenn wir z. B. den Text von Paul Gerhardt: »O, Haupt voll Blut und Wunden« lesen, da heißt es im letzten Vers: »Erscheine mir zum Schilde / zum Trost in meinem Tod / und lass mich seh'n dein Bilde / in deiner Kreuzesnot / da will ich nach dir blicken / da will ich glaubensvoll / dich fest an mein Herz drücken. / Wer so stirbt, der stirbt wohl.« So ist sie gestorben und das hat sie ausgestrahlt. Das hat die Menschen ergriffen und getröstet.

## Trost in der Vergänglichkeit

● *DIAKONIA: Heißt das, wer trösten will, braucht selbst diesen inneren Halt?*

Beer: Wer Trost vermitteln will, muss glaubwürdig sein, muss selbst von Vertrauen getragen sein. In Psalm 94 heißt es: »Mehren sich die Sorgen des Herzens, so erquickt dein Trost meine Seele!« (Ps 94,19) und in Psalm 119,52: »Herr, wenn ich an deine ewigen Ordnungen denke, so werde ich getröstet!« (Ps 119, 52)

Einen gewissen Trost bringt auch das Wissen, dass wir alle sterben müssen: Es ist das Gesetz des »Stirb und werde«. Damit tröstet sich auch der Nichtgläubige, dass er sagt: »Wohin wür-

*»eine höhere, ewige Ordnung«*

den wir kommen, wenn wir ewig leben würden auf Erden und die nachwachsenden Generationen keine Chance hätten?« Ich muss sterben, weil es eine höhere, eine ewige Ordnung einfach erfordert, ich muss Abschied nehmen, ich muss loslassen und ich kann mich aber – und auch das ist ein Trost – auf die neue Generation stützen.

Da gibt es übrigens auch einen schönen Vers von Johannes Trojan: »Nichts kann wohl mehr zum Troste taugen / was Leides auch uns mag geschehen / als dafür in die großen Augen / der kleinen Erdenbürger sehen.« Und wer einmal, wie ich als mittlerweile sechsfacher Großvater, diese Freude an seinen Enkeln erlebt und in die großen Augen sieht, der empfindet tatsächlich Trost in der Vergänglichkeit, die wir auch mitten im Leben schon spüren, wenn wir älter werden. Da sind die großen vertrauensvollen Augen des neuen Erdenbürgers und der eigenen Enkel, die einen anschauen. Das sagt uns: Das Leben geht weiter, man kann vertrauen, das Leben bleibt bestehen, gegen alle Vergänglichkeit.

*DIAKONIA: Wann gelingt eigentlich Trost? War der Trost dann gut und ausreichend, wenn die Trauer verflogen ist? Schließen also Trauer und Trost einander aus oder gibt es Trost in und mit der Trauer?*

Beer: Trauer und Trost schließen einander natürlich nicht aus, weil der Trost ja auch nicht immer alle Trauer wegnimmt und wegnehmen soll. Die Trauer gehört ja auch zum Leben, und sie ist wie das Vertrauen und die Treue mit dem Trost sprachlich verwandt. Zu unserem Leben gehört auch der ganze Wechselbezug von Freud und Leid, Licht und Dunkel. Darum muss auch die Trauer sein, denn wer nicht getrauert hat, hat nicht geliebt, und im Trost erfahren wir Liebe. Der Trauernde erfährt Liebe und zugleich Stärke, beides gehört zusammen. Wir sollten also die Trauer nicht abkürzen, nicht ausschließen, aber natürlich auch nicht verlängern.

Oft wird ein rascher Trost nicht möglich sein: Der geliebte, verlorene Mensch wird uns fehlen. Wen wir an den Tod verlieren, ist nicht ersetzbar. Wenn ein nahestehender Mensch uns stirbt, wird es nie wieder ganz so sein, wie es vorher war. Ob dieser Gedanke nun trifft oder

*»Die Zeit kann trösten.«*

tröstet, das lasse ich offen, aber wir müssen es uns klar machen: Das Leben ist dann ein anderes. Und das darf auch so sein: Es wird immer wieder Stufen, Tiefen und Höhen geben.

*DIAKONIA: Für diese bleibende Veränderung braucht man dann wohl auch Verständnis: Da nützt es einem nichts, wenn jemand sagt: »Jetzt ist aber genug getrauert, jetzt reiß dich wieder zusammen, das Leben geht weiter.«*

Beer: Es bringt auch nichts, immer nur tiefer in die Depression hineinzustoßen, sondern hier braucht es einfach Zeit. Aus meiner norddeutschen Heimat kenne ich einen Spruch, der heißt: »Zeit eilt, teilt, heilt.« Dass sie eilt, erfahren wir täglich und, je älter wir werden, umso mehr; dass sie teilt, bedeutet eben dies, dass sie Menschen auch trennt, auch für immer trennt; aber dass sie heilt, stimmt auch: Wenn genug

Zeit hingeht, tritt auch eine tröstliche Wirkung ein. Die Zeit kann trösten, das Leben fordert sein Recht, die Mitwelt fordert ihr Recht, und irgendwann werden wir wieder gebraucht.

Auch das ist ganz wichtig, dass wir wieder gebraucht werden, dass wir uns neuen Aufgaben zuwenden. Viele Menschen haben mir gesagt: »Ich finde meinen Trost in meiner Arbeit.« Viele beschäftigen sich zwar, um sich abzulenken, aber eine wirkliche Aufgabe, vor allem eine zwischenmenschliche Aufgabe, für andere Menschen da zu sein, ist vielleicht der wirksamste Trost: »Ich werde gebraucht, ich habe hier meine Heimat, indem ich für andere da sein kann.« Und dann lässt es sich damit leben.

Ein Sprichwort sagt: »Es ist ein schwacher Trost, dass es anderen auch schlecht geht.« Aber zugegeben, es ist ein gewisser Trost. Ich hab z.B. seit drei Wochen einen Tinnitus, einen kleinen Mann im Ohr, der da unentwegt rauscht; und wenn ich mich jetzt umhöre, wie viele Leute einen Tinnitus haben, entdecke ich, ungefähr jeder Dritte in meiner Altersgruppe sagt mir: »Ja, das habe ich auch schon gehabt.« Also wenn es anderen ebenfalls schlecht geht, kann man schon eher damit leben; zunächst ist man ganz verzweifelt – um Himmels willen; man kann sich

*»dass eure Namen im Himmel geschrieben sind«*

nicht mehr in Konzerte begeben oder viele Stimmen in Lokalen ertragen usw., aber dann sieht man, anderen geht's auch nicht anders, und man wird wieder daran erinnert, dass das Leben und seine Freuden nicht unbegrenzt und endlos sind. Trost kommt letztlich aus einem Transzendenzbezug. Dazu fällt mir das Bibelwort ein: »Freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind. Abermals sage ich: Freuet euch.» Ich hatte das selbst als Junge bereits als Postkarte, die ich von meiner Patentante erhalten hatte und die auf meinem Bücherregal stand. Es hat mir in Schmerzen immer wieder Trost gegeben, mich in meinem Namen bei Gott aufgehoben zu wissen.

In einem Gedicht von Josef von Eichendorff finden wir beides verbunden, den irdischen und den überirdischen Trost, ausgedrückt in den Bildern der Nacht, die schillernd fällt, und des Liedes zu Gottes Lob im Hafen.

Komm, Trost der Welt, du stille Nacht!
Wie steigst du von den Bergen sacht!
Die Lüfte alle schlafen.
Ein Schiffer nur noch wandermüd
Singt übers Meer sein Abendlied
Zu Gottes Lob im Hafen.

Oh Trost der Welt, du stille Nacht!
Der Tag hat mich so müd gemacht.
Das weite Meer schon dunkelt.
Lass ausruhn mich von Lust und Not,
Bis dass das ewge Morgenrot
Den stillen Wald durchfunkelt.

Josef von Eichendorff

Schließen möchte ich nochmals mit einem Sprichwort: »Fremder Trost ist gut, doch besser ist eigener Mut.» Es geht also darum, dem eigenen Mut, dem eigenen Lebensmut wieder aufzuhelfen, das ist das, was das Trösten letztendlich ausmacht.

*DIAKONIA: Herzlichen Dank für das Gespräch.*

Margret Wohlfahrt

# Was tröstet?

## *Erfahrungen als Sterbebegleiterin*

**Das Krankenhaus ist eine trostbedürftige Umgebung, in der die Seelsorge die Aufgabe hat zu trösten. Wie das konkret aussehen kann, beschreibt eine Krankenhausseelsorgerin aus ihrer Praxis.**

### Trost und Transzendenz

● Schmerzen werden in unterschiedliche Dimensionen eingeteilt: in physische, psychische, soziale und spirituelle. Als Krankenhausseelsorgerin bin ich angefragt, Linderung der spirituellen Schmerzen zu ermöglichen. Trostvoll zu sein, bedeutet für mich, leidende Menschen daran zu erinnern, dass sie in sich einen göttlichen Funken tragen, dass sie einen seelischen Anteil besitzen, der immer heil bleibt, der nicht krank werden kann, der nicht sterben kann. So können sie an ihre Herkunft anknüpfen, ohne die Zukunft zu verlieren.

Ohne es zu verbalisieren, bin ich im Krankenhaus für religiöse Menschen Symbol für Transzendenz, für Überschreiten von Grenzen, für Erweiterung des Lebensraumes. Ich bin Erinnerungsträgerin einer Sehnsucht nach einem glücklichen Ende, nach Heimat und Geborgenheit, nach Himmel, nach Gott, der mitgeht, der Ursprung und Ziel ist. Ich bin Hinweis auf Gott. So wie ich selber leibhaftig da bin, ist ebenso die unfassbare göttliche Energie anwesend.

Mein Trösten besteht darin, auf den eigentlichen Tröster, den Beistand implizit hinzuweisen. Ich bin Wegweiserin, dass es etwas/jemanden/einen Ort gibt, wo Heilsein stattfindet. Durch mein Tun, wird Gottes Tun angedeutet: Ich bin dort, wo der kranke Mensch ist, ich gehe

*»Durch mein Tun, wird Gottes Tun angedeutet«*

mit durch freundliche oder ausgetrocknete innere Landschaften, harre aus, bin geduldig, fühle mich in ihr Erleben ein. Durch mein Verständnis ist es vielleicht möglich, dass sie sich selbst verstehen, sich selbst verzeihen, das eigene Leben ein Stück mehr begreifen und dabei wachsen.

Ich bin gegenüber und bringe deshalb eine andere Sichtweise ein, die Wege aus der Krise aufzeigen kann. Indem ich den kranken Leib berühre, von Herz zu Herz kommuniziere, meine persönliche Lebendigkeit und meine leidenschaftliche Liebe zum Leben einbringe, weise ich als Spiegel auch darauf hin, wie Gott zu uns Menschen steht.

Was Menschen tröstet, ist Wärme und Offenheit, aussprechen zu können, was einengt, wahrgenommen zu werden, ohne bewertet zu werden, und vor allem einen Zugang zu haben zur eigenen Seele, einen Bezugspunkt zu haben jenseits der eigenen Grenzen. Transzendenzerfahrungen können sehr unterschiedlich wahrgenommen werden, je nach der persönlichen Gottesbeziehung der Menschen. Für manche Menschen erlebe ich es als trostvoll, wenn sie die Erlaubnis bekommen, sich aufzulehnen oder zornig zu sein, wenn alles sein darf.

Andere erfahren Trost im Transzendieren von Sinnlosigkeit: dort, wo sie ihr Leben übergeben an eine Macht, die größer ist, als sie selbst; dort, wo sie mehr als das Schicksal sehen, wo sie das jetzt erlebte Kranksein relativieren können. Manche erfahren Trost darin, dass sie Sinnzusammenhänge im eigenen Leben erkennen.

*»statt nach dem Warum, nach dem Wozu fragen«*

Statt nach dem Warum, fragen sie nach dem Wozu ihrer Erkrankung: Was will diese Situation von mir? Was lerne ich neu? Wie kann ich neue Ordnung in mein Leben bringen? Was macht jetzt (in der letzten Lebensphase) Sinn? Was tut mir jetzt gut? Wo in meinem Leben gibt es Freude? Wie kann ich mit der göttlichen Kraft in Verbindung bleiben?

Zu meinen Zielen im seelsorglichen Umgang gehört es, Menschen in ihrer Würde zu stützen, ihnen Selbstbestimmung, Intimität zu ermöglichen und damit ihre Identität zu stärken. Trostreich kann es für PatientInnen sein, wenn ich Räume eröffne, damit sie aus ihrem Leben erzählen können, und das Gehörte würdige, ihnen danke für das, was ihr Leben ausmacht, wenn ich selber zum benedicere komme: zum Gutes Sagen.

## Trost durch symbolisches Handeln

- Tröstung erfahre ich als Seelsorgerin selbst am stärksten in den gemeinsamen Ritualen mit PatientInnen. Dort, wo Menschen offen sind für Symbole und Rituale, bieten diese Raum, Gott hereinzuholen in das Abschiednehmen, die Situation zu deuten und dadurch besser auszuhalten. Wo es möglich ist, versuche ich an die religiöse Heimat des Patienten Anschluss zu finden. Wo ich nichts mehr erfahren kann über die Form der Religiosität des sterbenden Menschen, hole ich mir den Trost aus dem eigenen Glauben.
- In meinen Segens- und Verabschiedungsritualen verwende ich je nach Situation unterschiedliche Symbole, die es ermöglichen zu erkennen, dass die Wirklichkeit mehr ist, als das Vordergründige. Meine Gesten – und sind sie noch so unauffällig – sind Ausdruck meiner inneren Wirklichkeit. Mein Tun kann von der Wirklichkeit Gottes erfüllt sein:
- Mit liebevollen Worten begrüße ich den sterbenden Menschen und dessen Angehörige. Ich stelle mich vor und erkläre, was ich jetzt tun

*»Gelassenheit und Ruhe geben inneren Frieden.«*

möchte. In meinen Gruß-, Segens-, Dankesworten, in meinen Wünschen und Bitten für die sterbende Person verweise ich indirekt auf die Macht unserer inneren Einstellungen, auf die Kraft unseres Glaubens. Gelassenheit und Ruhe in meinen Worten können den anderen Sicherheit und inneren Frieden geben.

- Aus meiner Gebetssammlung versuche ich je nach Lebenssituation des Menschen, den ich gerade begleite, einen stimmigen Text zu finden; meist formuliere ich Texte um oder spreche frei. Hier ein Beispiel:

Heil und unversehrt sollst du sein – Gott segne deine Verletzlichkeit.

Getröstet und zuversichtlich sollst du werden – Gott segne deine Niedergeschlagenheit.

Ein festes Herz sei dir Halt auf deinem Weg – Gott segne deine unerlösten Träume.

Es soll dir wohl ergehen an Leib und Seele – Gott segne deine Wehrlosigkeit.

Froh werde dein Leben zwischen Morgen und Abend – Gott segne die Abgründe deiner Trauer.

(Quelle unbekannt)

- Mit meinem Auftreten und dem respektvollen Umgang mit allen Betroffenen, inklusive mir selbst, verweise ich auf unsere königliche Würde als Menschen. Wir sind von Gott erschaffen, sind seine geliebten Kinder. Im übertragenen Sinn ziehe ich meine Schuhe aus: Ich

*»Ich zeige mich barfuß.«*

zeige mich barfuß, so wie ich in meinem Innersten bin. Ich stelle meine Instrumentarien und Schutzmechanismen beseite und mache mich empfindsamer. Ich setze mich der Situation aus, wissend: Hier ist heiliger Boden.

- Wenn ich den Menschen sanft berühre, ist das nicht nur ein Zeichen für das Annehmen dieser Person, sondern auch ein Zeichen für das sanfte, erfrischende Berührtwerden durch den Geist Gottes.
- Mein Krankenhausmantel ist geschmückt mit dem internationalen, ökumenischen Krankenhaus-Seelsorge-Kreuz: einem abgeschnittenen Baum, aus dem eine neue Pflanze wächst. Es ist ein Symbol für die Unsterblichkeit unseres Lebens, für das immer wieder Auferstehen und Feiern auch im (scheinbar) tristen Leben.
- Das Kreuzzeichen – über mich selbst und über den sterbenden Menschen gezeichnet – überwindet die Gegensätze von oben und unten, von links und rechts, löst Spannungen auf. Als Zeichen für den gekreuzigten und auferstandenen Christus vermittelt es die Kraft, die Realität des Lebens anzunehmen, und nährt die Hoffnung, dass das Kreuz nicht das Letzte ist, dass Tod und Verzweiflung überwunden werden und sie nur der Durchgang zu neuem Leben sind.
- Manchmal trage ich meine Brosche »Herz mit Flügel« als Zeichen für ein sich erhebendes, weitendes Herz; Zeichen für existentielle Kommunikation, für das, was dem Menschen wirklich am Herzen liegt.
- Das Licht einer brennenden Kerze erleuchtet das Dunkle und Undurchsichtige der Seele. Als Symbol für den auferstandenen Christus, für den lebendigen Gottesgeist gibt es Wärme und Geborgenheit und inneren Frieden.
- Weihwasser verwende ich als Wasser des Lebens, durch das hindurch Gott immer wieder Menschen gerettet hat: Noah und seine Familie, Moses und sein Volk. Es wäscht uns rein von Schuld und von Angst, es erfrischt uns im Leid und in den Schmerzen, es belebt uns in Ver-

*»Ein Weihwasserritual kann als Taufe für das neue Leben verstanden werden«*

zweiflung und Hoffnungslosigkeit. Ein Weihwasserritual am Ende des Lebens kann als Taufe für das neue Leben verstanden werden.

- Das Bild einer Gebirgsquelle mit dem Text: »aus Wasser und Geist geboren« bekommen Eltern bei der Nottaufe ihres Kindes.
- Das Brot des Lebens (Hl. Kommunion), das Kommen Gottes in unseren Leib, richtet uns innerlich auf und schenkt unserer Seele Vertrauen.

- Ein Schmetterling steht für die Leichtigkeit und die Verwandelbarkeit unserer Seele, als Auferstehungs- und Unsterblichkeitssymbol.
- Eine Rose oder eine andere Blüte kann die Schönheit und Vergänglichkeit alles Irdischen andeuten.

## Unmöglichkeit des vollkommenen Trostes

- Untröstlich bleiben manchmal Mütter und Väter, die ein Kind verloren haben. »Man weiß, dass die akute Trauer nach einem solchen Verlust ablaufen wird, aber man wird ungetröstet bleiben, nie einen Ersatz finden. Alles, was an die Stelle rückt, und wenn es sie auch ganz ausfüllen sollte, bleibt doch etwas anderes. Und eigentlich ist es recht so. Es ist die einzige Art, die Liebe fortzusetzen.« (Sigmund Freud, nach dem Tod seiner Tochter)

In solchen Situationen kann es trostreich sein, wenn ich zum Trauern ermutige, wenn ich die Trostlosigkeit, die Verzweiflung anderer teile, wenn ich meine Betroffenheit zeige, wenn ich das Elend nicht verharmlose, wenn ich die Klage und das Leid aushalte. Manchmal ist es hilfreich zu sagen, dass die Trauer nicht nach einem Jahr abgeschlossen sein muss, dass sie nicht verarbeitet sein muss, dass sie nie aufhören muss.

*»dass die Trauer nie aufhören muss«*

Manche Menschen finden ein Stück Trost in Ritualen der Trauer wie z.B.: Fotos anschauen, einen Hausaltar mit Gegenständen des Verstorbenen einrichten, Friedhofsgänge, Gespräche über den Verstorbenen, Schreiben, Gedenktage feiern ...

Für Trauernde gibt es manchmal keine andere Möglichkeit, als mit den schmerzenden Wunden leben zu lernen, wissend, dass sie zeitlebens wohl nie ganz heilen werden. Als Seelsorgerin geht es mir immer darum, mich gemeinsam mit den PatientInnen auf die Suche nach dem zu begeben, was heiler macht.

Stärkend ist allein oft schon, die eigenen Ressourcen, die inneren Oasen und Quellen freizulegen und hier aufzutanken. Das Begleitetwerden auf dieser Suche, Präsenz und Achtsamkeit für das eigene Leben geschenkt zu bekommen, eröffnet Raum für Gotteserfahrungen.

**Noch bist du da**

Wirf deine
Angst in die Luft
bald ist deine Zeit um
bald
wächst der Himmel
unter dem Gras
fallen deine Träume
ins Nirgends
noch duftet die Nelke
singt die Drossel
noch darfst du lieben
Worte verschenken
noch bist du da
sei was du bist
gib was du hast

Rose Ausländer

(entnommen dem Behelf: Nahe sein in Krankheit und Tod, hg. v. d. Kath. Frauenbewegung Südtirol)

Sebastian Schneider

# Was tröstet?

## *Trost nach dem Tod meines Sohnes*

**Die Erinnerung lebendig halten, sich verbunden fühlen und sich von der Glaubenskaft anderer tragen lassen; nicht mit allzu sicheren Antworten belästigt werden, verletzt bleiben dürfen; von Liturgie berührt werden, die stimmig ist – trostvolle Erfahrungen eines Vaters, der ein Kind verloren hat.**[1]

● Mein Sohn Matthias ist vor vier Jahren im Alter von zwanzig Monaten bei einem Autounfall mit der Nachbarin, die ihn als Tagesmutter betreute, ums Leben gekommen. Zu der Frage, was mich tröstet, fallen mir als Erstes Orte der Erinnerung ein, z.B. Wege, die ich mit Florian und Matthias im Trageruckack gegangen bin und die ich gelegentlich mit meinem älteren Sohn Florian wieder gehe. Wir denken dann an Matthias und sprechen darüber. In Gesprächen mit Florian hat die Erinnerung immer wieder Platz, auch wenn er erzählt, er hat von Matthias geträumt. Es ist mir wichtig, mit ihm darüber zu reden.

Aber auch für mich sind solche konkreten Erinnerungen tröstlich. Vielleicht bleiben manche Orte, wie diese Wege, die ich mit Matthias gegangen bin, auch deswegen so bedeutsam, weil sich keine neuen Erlebnisse miteinander mehr darüber legen. Ich bin dankbar für die Orte, an denen diese Erinnerungen auftauchen. Zu manchen Zeiten melden sie sich stärker als sonst im Alltag, insbesondere natürlich rund um den Todestag. Um diese Zeit brauche ich dann auch mehr Trost.

Dabei ist es ja so, dass von außen her die Trostbedürftigkeit viel mehr meiner Frau zugestanden wird. Frauen dürfen eher trauern und werden eher getröstet, von Männern wird erwartet, dass sie stark sind. Trostbedürftigkeit wird bei mir weniger vermutet. Es gibt jedoch auch die Menschen, die mir dafür Raum geben. Dieses Jahr war ich z.B. am Todestag mit einem Freund Bergwandern und er sagt am Anfang einfach: »Heute ist ja der Todestag von Matthias.« Es muss dann gar nicht die ganze Zeit Thema sein, aber dass es mein Freund zu Beginn unserer Tour benannt hat, das war für mich sehr wichtig. Es liegt schon viel Trost darin, dass es beachtet wird, dass es hier Aufmerksamkeit gibt, dass sich auch andere erinnern. Und das brauche auch ich als Mann, auch wenn es der Rolle des Starken nicht zu entsprechen scheint.

Tatsächlich hat sich eine gewisse Rollenaufteilung zwischen mir und meiner Frau herausgebildet. Ich merke das z.B. daran, dass ich, wenn ich allein zu Hause bin, jeden Tag zum Friedhof gehe, aber eben nur, wenn ich allein

bin, sonst geht meine Frau zum Friedhof. Vielleicht braucht es diese unterschiedlichen Rollen auch. Wenn es z.B. meiner Frau einmal gut geht, merke ich, dass ich dann krank werden kann. So tauschen wir auch gelegentlich die Rollen.

Es ärgert mich aber, dass ich als Mann weniger darauf angesprochen werde, dass mir Trauer und Trost weniger zugestanden und gewährt werden. Fast scheint es manchmal, als hätte nur die Mutter ein Kind verloren. Es ist wirklich noch einmal etwas anders, weil sie ihn geboren hat, aber er war unser gemeinsamer Sohn.

## Musik und Feste

● Zum Friedhof gehe ich oft mit dem Gedanken, dass Matthias auch für mich das Leben wollte. Dieser Gedanke ist für mich tröstlich und so ziehe ich aus diesen Friedhofsgängen eine gewisse Kraft. Wir gehen selten gemeinsam zum Grab, denn das ist eher schwierig. Dann ist die Gefahr größer, in Beschuldigungen hineinzugeraten, nach einem Grund, nach einer Schuld zu suchen, und dann auch einander Vorwürfe zu machen. Das heilt auch die Zeit nicht, das kann immer wieder auftauchen.

Von außen gab es das nach dem Unfall, aber auch wir sind immer wieder in der Gefahr, nach dem Warum zu fragen und einen Schuldigen zu suchen: die Tagesmutter, die das Auto gefahren hat, aber eben auch wir, die arbeiten gegangen

*»Nach dem Warum zu fragen, löst nichts.«*

sind und das Kind zur Tagesmutter gegeben haben ... – Aber solches Fragen löst nichts. Hier entfernen wir uns vom Trost. Wir hatten auf dem Sterbebild von Matthias den Text von Erich Fried: Es ist, was es ist. An diesen Text erinnere ich mich immer wieder, um nicht auszuweichen in die müßige Warum-Frage.

Ich versuche, das Beschuldigen zu vermeiden, weil es ganz andere Dinge sind, die mich trösten: z.B. Musik, Klang, Ton. Ich habe nach dem Tod meines Sohnes wieder begonnen, Klavier zu spielen, nachdem ich es als Jugendlicher gelernt hatte. Es tut mir gut und es ist eine Form von Trost für mich, mich beim Spielen in die Musik, in einen Ton hineinzuleben.

Ähnlich ist es bei Festen. Es gibt Feiern, die mich berühren, meistens eine Liturgie, aber es kann auch ein Geburtstagsfest sein, bei dem etwas zur Sprache kommt, wo also nicht nur gegessen und oberflächlich geredet wird. Wenn bei solchen Gelegenheiten eine andere Dimension angerührt wird, hat das etwas Tröstendes an sich. Dabei muss gar nicht direkt von mir oder Matthias die Rede sein, es genügt, wenn in dem Augenblick für die, die gerade feiern, das Gesagte stimmig ist.

Dass ich immer noch und immer wieder Trost suche, merke ich eben u.a. daran, dass ich sehr empfindlich dafür geworden bin, ob die Texte in der Liturgie stimmig sind. Gewiss sind sie

*»empfindlich dafür, ob die Texte in der Liturgie stimmig sind«*

nicht immer auf mich zugeschnitten und können das auch nicht sein, doch wenn sie dogmatisch sind, vorgefertigt oder formelhaft, dann stört mich das, dann fehlt mir der Trost, den ich suche. Ein positives Erlebnis dazu war ein Gebet für einen Verstorbenen, bei dem zwischen den üblichen Rosenkranzteilen Texte gelesen wurden, die für diesen Verstorbenen, diese Situation sehr stimmig waren. Diese Texte haben auch mich sehr angerührt. Wenn sie echt sind und passen, dann bringt es Trost.

In jeder Eucharistiefeier ist ja von Tod und Auferstehung die Rede. Wenn das nicht nur formelhaft gesagt wird, sondern wirklich echt ist, dann erreicht mich das und ruft auch meine Geschichte auf. Das kann mich dann berühren bis dahin, dass mir heimlich die Tränen kommen – und auch das tröstet.

Vor kurzem hat z.B. mein Bruder geheiratet und ich hatte die Fürbitten zu lesen, was ich normalerweise gut kann. Bei der Bitte für die Verstorbenen der Familie hat es mir dann völlig die Sprache verschlagen. Es ist gut, wenn das sein darf, dass ich mich berühren lasse, und wenn bei einer solchen Feier der Tod meines Sohnes nicht ausgeblendet wird. Man könnte eine solche Erinnerung und Namensnennung ja auch weglassen, aber es tut gut, wenn es gerade hier Platz hat.

Manchmal ist es jedoch auch schwierig, wenn die Erinnerung an meinen Sohn auftaucht oder die Rede auf seinen Tod kommt und zwar

*»... wenn es gerade hier Platz hat«*

dann, wenn andere plötzlich überproportional von meinem Schicksal betroffen sind. Manche geben mir dann das Gefühl, ich müsste jetzt sie trösten; oder es passt einfach nicht in den gerade gegebenen Rahmen, intensiver darüber zu reden, etwa in beruflichen Situationen. Wenn es hingegen im Rahmen eines Festes selbstverständlich ist, dieses verstorbene Kind auch zu nennen, dann tut das gut. Es braucht den rechten Weg zwischen Verschweigen und Überbetonung.

Wir selbst haben in der Familie wenige Riten der Erinnerung geschaffen. Einen Ritus haben wir z.B. am Heiligen Abend, wo wir beten und auch für die Verstorbenen beten und Kerzen anzünden. Da ist natürlich auch für Matthias, für den Opa und andere Verstorbene je eine Kerze da. Matthias hat da selbstverständlich seinen Platz.

## Glaubenskraft

● Trost finde ich auch in dem Vertrauen, dass eine gewisse Beziehung da ist und da bleibt – im Sinne von Auferstehung. Ich finde dieses Vertrauen aber weniger in einem intellektuellen Glauben, als vielmehr in der Glaubenspraxis, wie gesagt in der Liturgie und in Festen. Es ist die Praxis, die mich hier tröstet, und das Eingebunden-Sein in eine Glaubensgemeinschaft.

Unmittelbar nach dem Tod meines Sohnes haben mich die Glaubenskraft und das Zeugnis anderer getröstet. Wo ehrlicher Glaube von anderen spürbar wurde, war mir das hilfreich, denn ich habe gezweifelt diese Frage nach dem Warum gestellt – auch jetzt noch. Tröstlich ist da aber kein Glaube im Sinne von Wissen, der z.B. dann zum Ausdruck kommt, wenn jemand zu schnell sagt: Wir haben ja die Auferstehung. Unter denen, die uns damals geschrieben haben, waren auch Leute, die fertige Antworten hatten, gerade auch Glaubensantworten, die mir mehr als Vertröstung vorkamen, denn als Trost. Oder auch solche, die uns auf die Zeit, die angeblich heilen wird, vertrösteten. Vertröstet zu werden, hilft nicht, sondern macht es schwerer. Denn es gibt in einer solchen Situation keine befriedigenden Antworten.

Trost spenden können hingegen die, die von ihrer Glaubenskraft und Glaubenssuche mitteilen: Das hilft und stärkt viel mehr, dieses Suchen und Fragen und das Mitteilen aus der eigenen

*»keine befriedigenden Antworten«*

Glaubenserfahrung. Ich denke immer wieder an einen Satz, den unser älterer Sohn damals gesagt hat: »Papa, weißt du, was noch schlimmer ist? Stell Dir vor, du stirbst und es kommt niemand.« Das Mitfühlen, Mitzweifeln und Mitglauben der anderen ist sehr wichtig.

## Verletzung und Verbundensein

● Es gibt eine Verletzung, ein Stück Abschied von einem Leben, das unwiederbringlich ist. Hier bleibt nichts anderes als das zu akzeptieren. Ein Teil Zukunft ist weg. Das spüre ich auch als eine gewisse Depression, die sogar manchmal körperliche Anzeichen hervorbringt. Diese Verwundung ist da. Und es gibt auch die Angst, dass die körperlichen Symptome mehr werden könnten. Aber ich würde das nicht Trostlosig-keit nennen, es ist eine Verletzung, die einfach da ist.

Diese Verletzung, dieser Verlust von Zukunft, wird bleiben bis zu meinem eigenen Tod. Denn normal wäre ja gewesen, dass ich vor meinem Sohn sterbe. Diese Wunde oder Narbe wird sich wohl nicht mehr sehr verändern. Ein gewisser Punkt der Trauer bleibt.

Doch es gibt auch Momente, etwa im Urlaub, bei der untergehenden Sonne im Meer, wo mich ein Strahl der Verbundenheit erreicht. Das sind Bilder und Erlebnisse, die mich auf

*»Trauer bleibt«*

Transzendenz hinweisen, die Verbindung schaffen und die grundsätzlich tröstlich sind. Solche Erfahrungen machen es leichter, sich verbunden zu fühlen; sie helfen, das Schwere zu tragen.

Im Alltag erlebe ich solche Momente z.B. an einem ruhigen Sonntag Nachmittag, wenn ich im Wohnzimmer auf der Eckbank liege und da hängt gegenüber das Bild von Matthias. Dann denke ich einfach an ihn – nicht mehr und nicht weniger. Es ist mir wichtig, dieses Bild nicht wegzunehmen, es da stehen zu lassen und immer wieder bewusst wahrzunehmen.

[1] Die folgenden Gedanken entstanden in einem Gespräch mit Veronika Prüller-Jagenteufel. Der Charakter der direkten Rede wurde großteils beibehalten.

**Sammle meine Tränen**

Heute bete ich ein bisschen
grabe nach Wörtern aus der Tiefe
spreche mich ins Freie

Heute weine ich ein bisschen
löse die Schmerzen in Tränen auf
hoffe auf deinen Frieden

Heute erzähle ich dir ein bisschen
kann gar nicht sagen wie weh es tut
größer als alle Worte

Heute heile ich wieder ein bisschen
heute weiß ich du trägst mich Gott
weiter von Tag zu Tag

Carola Moosbach
(entnommen dem Behelf: Nahe sein in Krankheit und Tod, hg. v. d. Kath. Frauenbewegung Südtirol)

Gerhard Nachtwei

# Was tröstet?

## *Trost-Splitter nach der Flutkatastrophe in Dessau-Waldersee*

**Getröstet wird durch viel mehr als nur durch Worte. Im Rückblick eines Pfarrers auf die Flutkatastrophe vom August 2002 werden weitere Dimensionen des Trostes sichtbar.**

● Wir hatten Zeit, uns vorzubereiten. Doch wir wussten auch, dass die Flutwellen des Elbe- und Muldehochwassers unsere Stadt beinahe gleichzeitig erreichen würden. Dessau liegt am Zusammenfluss beider Ströme. Am 16. August 2002 brach der Damm im Ortsteil Dessau-Waldersee. Etwa 900 Häuser und Grundstücke standen zehn Tage lang unter – mit einem Gemisch von allem möglichen Unrat und Tierkadavern verseuchtem – Wasser. Darauf schwamm ein Lache von 150.000 Litern Öl, das abzupumpen war, um eine Umweltkatastrophe größeren Ausmaßes zu verhindern.

An vielen Häusern und Grundstücken sind auch nach einem Jahr nicht alle Schäden behoben. Manche Wände und Decken sind vollgesaugt mit Öl. 19 Häuser mussten bisher abgerissen werden. Nach einem Jahr wissen wir es genauer, dass Dessau an einer noch größeren Katastrophe knapp vorbeigeschrappt ist. Wären nicht vor uns Deiche an Mulde und Elbe gebrochen, wäre das Hochwasser der Mulde noch 1,30 Meter höher und das der Elbe fast einen Meter höher eingetroffen. Dann wären nicht 2.800 Walderseer, sondern ca. 60.000 Dessauer zu Flutopfern geworden.

Ich dachte in den Tagen und Nächten der Angst, der fieberhaften Arbeit an den Deichen nicht direkt ans Trostspenden. Erst in der Reflexion stellt sich mir nachträglich die Frage nach dem Trösten.

### Anwesenheit

● »Seit ich Sie nachts am Deich habe mitarbeiten sehen, konnte ich wieder ruhig schlafen.« Das sagte mir eine Familienmutter, die sich vor wenigen Jahren hatte taufen lassen. Sie meinte mit dieser Äußerung wohl nicht mich als Person, da ich wegen meiner nicht so großen körperlichen Kräfte nicht mehr, sondern eher weniger als andere beim Sandsackschleppen bewerkstelligen konnte. Doch meine Anwesenheit muss sie an die Anwesenheit Gottes erinnert haben. Geschieht Trostspenden nicht zuerst ohne Worte und direkte Absicht, wenn wir als Christen dort sind, wo Menschen mit ihren Hoffnungen und Bedrängnissen leben?

## Geschenkte Solidarität

● »Ich muß vieles, was ich über die heutige Jugend gesagt und gedacht habe, zurücknehmen.« Das sagte nach dem Sonntagsgottesdienst ein Mann zu mir. Plötzlich erlebten wir eine Solidarität über Standesgrenzen, Ost-West-Gerangel, Jung-Alt hinweg. Und alle sprachen mit Hochachtung von den vielen Jugendlichen an den Deichen. Es erschien uns als ein Geschenk sondergleichen. Auch hier denke ich erst im Nachhinein: Spendet Solidarität nicht Trost?

*»Spendet Solidarität nicht Trost?«*

Leider ließ sich diese Periode nicht festhalten, sondern war schon wieder am Abnehmen, als die einen noch mal davongekommen waren und die anderen den Schaden hatten. Auf andere Weise brach Solidarität wieder auf, als Spenden und Hilfsgüter in großer Zahl flossen. Doch zugleich damit entstanden auch Neid und Missgunst.

## Geteilte Welt

● Ich konnte die Messe nicht weiter feiern, als ich die geteilte Gemeinde vor mir sah. Es ist mir bisher nur dieses eine Mal passiert, dass es mir in der hl. Messe die Stimme verschlug und ich nicht weiterreden konnte. Es geschah im Sonntagsgottesdienst nach dem Dammbruch in Waldersee. Ich entdeckte die Walderseer, deren Hab und Gut schon eine Woche unter Wasser stand, und die anderen Dessauer, die immer noch bangten, dass ihre Deiche dem Wasserdruck standhielten. Und ich fragte mich, dürfen wir Gott noch um Bewahrung bitten, während andere schon zu Flutopfern geworden sind?

Nie wurde mir so existentiell bewusst, dass wir immer angesichts einer geteilten Welt Gottesdienst feiern. Blitzartig wurde mir klar, um Bewahrung darf man nur bitten, um abgeben zu können. Denn der leicht abgegriffene Slogan ist wahr: Teilung wird nur durch Teilen überwunden. Bedeutet Teilen nicht Trost?

## Bedürfnisse des Leibes

● Erst lag er fast im Sterben, dann sang er: »Wenn die Elisabeth, nicht so schöne Beine hätt'...« Ich war mit zwei bekannten Frauen unterwegs in Waldersee. Sie stammten aus Magdeburg und hatten für ein Wochenende ihre Hilfe angeboten. Im ersten Haus, das wir betraten, fanden wir eine völlig verzweifelte Frau vor. Ihr Mann war gerade aus der Herzklinik entlassen worden. Zum Sterben, wie sie uns sagte. Deshalb wollten sie auch nicht in eine Ersatzwohnung nach Dessau ziehen, sondern im Haus bleiben, obwohl die Feuchtigkeit und der schwarze Schimmel schon durch die Fußböden die Wände hinaufkrochen.

Ich war froh, dass eine der beiden Frauen eine couragierte Krankenschwester war. Dem Mann fehlte Flüssigkeit. Er hatte seine Medikamente nicht genommen. Als ich nach einer Stunde mit der zweiten Helferin von einem anderen Besuch zurückkehrte, fand ich einen völlig veränderten Mann vor. Er lachte und als er den Vornamen der zweiten Helferin erfuhr, begann er zum Erstaunen seiner Frau zu singen: »Wenn die Elisabeth nicht so schöne Beine hätt'...« Bedeutet Trösten nicht zunächst, auch auf die Bedürfnisse des Leibes zu achten?

## Zuhören

● »Wir wollten richtig ranklotzen, aber wir mussten erst zwei Stunden nur zuhören.« Ju-

gendliche Helfer kamen wieder von ihrem ersten Einsatz in Waldersee. Es ging darum, den Bewohnern zu helfen, ihre vom Wasser und Öl voll gesaugten Einrichtungsgegenstände, Wäsche, Möbel usw. auf die Straße zu bringen zur Entsorgung. Die alleinstehende Frau hatte sie nicht gleich arbeiten lassen, sondern zuerst ihr ganzes Leben erzählt. Dann nahm sie von jedem Stück, das auf die Straße getragen wurde, einzeln Abschied: dem ersten Tisch, den sie sich gemeinsam gekauft hatten, dem Anzug ihres verstorbenen Mannes, den Fotoalben, den Briefen ... Bedeutet Trösten nicht zuerst Zuhören und dem andren Zeit lassen?

*»zuerst ihr ganzes Leben erzählt«*

## Trost für die Tröster

● »Können Sie nicht mal zur Feuerwehr kommen? Die brauchen Seelsorger.« Noch durfte kein Bewohner nach Waldersee. Tag und Nacht waren Feuerwehr und THW im Einsatz, um das Öl abzusaugen, bevor das Wasser wieder ablief. Die Freiwillige Feuerwehr von Waldersee hockte im Krisenstab, der in einer Gaststätte am Rande von Waldersee untergebracht war. Sie hatten seit Tagen rund um die Uhr gearbeitet, zunächst vor und dann nach dem Dammbruch. Manche wussten nicht genau, wie es ihrer Familie ging, die man mit den anderen evakuiert hatte.

Als Seelsorger waren wir zu dritt gekommen: der evangelische Kirchenpräsident, der Kreisoberpfarrer und ich. Nur wenige der Feuerwehrleute waren christlich. Sie hatten viel zu verkraften an fremder Not, an Enttäuschung darüber, dass trotz aller Anstrengung gerade bei ihnen der Damm gebrochen war. Schon tagelang gab es für sie kein Privatleben mehr. Würde es ihnen jemals gedankt werden? Andere Walderseer kümmerten sich nur um ihr Eigenes. Wer hilft den Helfern? Wer tröstet die Tröster?

## Dankfest

● »Das Feuerwerk und der Gottesdienst waren die Höhepunkte unseres Festes.« Im August diesen Jahres, ein Jahr nach der Flutkatastrophe, hatten die Walderseer Bürger zu einem Dankfest eingeladen. Viele damalige Helfer waren gekommen. Es gab beeindruckende Wiedersehensszenen mit den Einheimischen. Sonntag Vormittag stand ein ökumenischer Gottesdienst auf dem Programm. Und das, obwohl nur eine Minderheit christlich ist und überhaupt gläubig zu sein scheint.

Der Gottesdienst fand im Freien statt. Die Biertischgarnituren in den beiden riesigen Zelten rechts und links des Festplatzes waren voll besetzt. Besonders die evangelische Pastorin von Waldersee und Mildensee schaute ein wenig unsicher drein, ob so wohl Gottesdienst zu feiern ist. Die meisten der Versammelten waren wohl keine Christen, schon gar nicht Kirchgänger. Und dann die Überraschung: Es sangen und beteten alle mit oder versuchten es wenigstens, so gut sie es konnten. Eine actuosa participatio von Christen und Konfessionslosen.

*»actuosa participatio von Christen und Konfessionslosen«*

Nach dem Gottesdienst wurden wir von vielen angesprochen, wie gut ihnen die Stunde getan hätte. Das wohl zum einen, weil es um ihre Sache, ihr Leben ging, dann aber sicher auch, weil ihnen doch etwas vom Geheimnis der größeren Wirklichkeit, weil ihnen Gott begegnet war. Besonders erwähnt wurde die Predigt der

evangelischen Pastorin und das Kyrie und Gloria, die ich mit Kindern aus Waldersee gestaltet hatte. Für die Beschwernisse – zerstörte Häuser, tote Gärten, verlorene Andenken, Neid und Missgunst hinsichtlich nicht gerecht verteilter Spenden – trugen sie schwere Steine zum Altar. Im Gloria dankten sie Gott und einander mit bunten

*»... weil ihnen etwas vom Geheimnis begegnet war«*

Seifenblasen für alle Hoffnungszeichen: den Einsatz der Helfer, Spenden- und Hilfsangebote aus ganz Deutschland, die eigene Kraft zum Neuanfang und Wiederaufbau ... Tröstet nicht ein lebensnaher Gottesdienst und nicht nur die Gläubigen?

## Nicht nur Worte

● Aber bedeutet Trösten nicht zunächst, die richtigen Worte zu finden? Als ich gefragt wurde, ob ich im Hinblick auf die Flutkatastrophe in Waldersee von den Erfahrungen mit dem Trösten berichten könnte, dachte ich zunächst auch an Worte. Sicher ist es auch immer wieder wichtig, heilende und helfende Worte zu finden. Doch reden wir vielleicht oft auch zu vorschnell, zu leicht dahin. Neu bewusst ist mir geworden, dass Trösten ein gesamtmenschlicher Vorgang ist, zu dem neben dem Wort auch gehört: sich um die Bedürfnisse des Leibes zu kümmern, Schweigen und Zuhören, den anderen Zeit zu lassen, Teilen und Beteiligen, auch die Tröster trösten ...

**Wenn es soweit sein wird**

Wenn es soweit sein wird mit mir,
brauche ich den Engel in dir.

Bleibe stil neben mir in dem Raum,
jag den Spuk, der mich schreckt,
aus dem Traum,
sing ein Lied vor dich hin, das ich mag,
und erzähle was war manchen Tag.
Zünd ein Licht an,
das Ängste verscheucht,
mach die trockenen Lippen mir feucht,
wisch mir Tränen und Schweiß
vom Gesicht,
der Geruch des Verfalls
schreck dich nicht.
Halt ihn fest, meinen Leib,
der sich bäumt,
halte fest, was der Geist
sich erträumt,
spür das Klopfen, das schwer in mir dröhnt,
nimm den Lebenshauch wahr,
der verstöhnt.

Wenn es soweit sein wird mit mir,
brauche ich den Engel in dir.

Friedrich-Karl Barth
(entnommen dem Behelf: Nahe sein in Krankheit und Tod, hg. v. d. Kath. Frauenbewegung Südtirol)

Doris Nauer

# Trostlose trösten

## *Seelsorglicher Trost in depressiver Seelenfinsternis*

**Seelsorge mit depressiven Menschen erfordert nicht nur viel Fingerspitzengefühl, sondern auch Wissen über die Krankheit und vor allem die Fähigkeit, den eigenen Trost der Trostlosigkeit des anderen glaubwürdig, aber nicht vereinnahmend entgegenzustellen.**

● »Es gibt keine Tröstung, trauriger Freund, der Mensch ist ein untröstbares Tier.«[1] Dass eine derartige Behauptung, die der Nobelpreisträger José Saramango einer Romanfigur in den Mund legt, nicht der Realität entspricht, kann jeder aus eigener Erfahrung oder Beobachtung bestätigen. Die Fähigkeit, einander trösten zu wollen und zu können, scheint geradezu ein Charakteristikum menschlicher Existenz zu sein.

### Tröstungsauftrag

● Für SeelsorgerInnen, die im Auftrag eines Gottes handeln, der sich den Menschen als »Gott allen Trostes« (2 Kor 1,3) offenbart und traurigen Menschen ausdrücklich Tröstung verheißt (Jes 66,13; Mt 5,4), wird zwischenmenschliches Trösten zu einem Ort bzw. Kairos, an dem Gott selbst als Tröstender erfahrbar werden kann.

Für die seelsorgliche Praxis hat dies zur Folge, dass Trostspendung von zentraler Bedeutung ist. Dass Trösten faktisch jedoch im Seelsorgealltag nur (noch) ein Randphänomen darstellt, wird gegenwärtig v.a. im evangelischen Raum vehement beklagt und mit Hilfe spezifisch parakletisch-consolatorischer (tröstender) Seelsorgekonzeptionen zu überwinden versucht.[2]

### Depressive trösten?

● Wie aber steht es mit der geforderten Tröstung, wenn ein Mensch nicht nur trauernd oder traurig, sondern radikal »trost-los« bzw. »nicht-recht-bei-Trost«, sprich »krankhaft depressiv« ist?

Wird ein Mensch von einer Depression überwältigt, gleitet er ab in eine lebensgefährliche Seelenfinsternis, die ihm nur noch ein erstarrtes Leben im Abgrund oder den Suizid als Ausweg lässt. Beängstigende Dunkelheit, erdrückende Leere und gefühllose Wüste nisten sich im Innersten ein, wobei nicht nur die Stimmung entsprechend gefärbt ist, sondern auch das eigene Denken, Wollen und Können auf der Strecke bleiben.

Der Körper, der über das vegetative Nervensystem an die seelischen Vorgänge »ange-

dockt ist«, registriert das seelische Ungleichgewicht und reagiert mit unterschiedlichsten Krankheitssymptomen (sexuellem Desinteresse, Schlaflosigkeit bei überhöhter Müdigkeit, Kopfschmerzen, Druck im Brustkorb, Rückenschmerzen, Verdauungsproblemen ...), die den Depressiven zusätzlich zermürben. Erfolgt eine medikamentöse Behandlung mit Psychopharmaka, resultieren daraus weitere gravierende körperliche und seelische Beschwerden, die zumeist vom (unaufgeklärten) Kranken sowie von Außenstehenden nicht als vorübergehende Nebenwirkungen, sondern als Krankheitserscheinungen eingestuft werden.

Seelisch und körperlich derart ausgelaugt kommt ein Depressiver schließlich sich selbst und seinen Mitmenschen immer mehr abhanden. Ist angesichts eines derartigen Krankheitsbildes Trost tatsächlich angebracht?

## Depressive trösten!

● Da statistisch betrachtet ungefähr 17% der Bevölkerung im Laufe des Lebens an einer diagnostizierbaren depressiven Episode verschiedenen Schweregrades erkranken,[3] werden SeelsorgerInnen nicht nur in Kliniken, Heimen und psychosozialen Einrichtungen, sondern auch in Kirchengemeinden und an allen sonstigen Orten ihrer Tätigkeit immer häufiger auf akut und chronisch erkrankte depressive Menschen jeden Alters treffen.

Nach meiner Überzeugung ist gerade in der zunächst extrem trostlos erscheinenden Krankheitssituation der Depression seelsorglicher Trost für den Kranken und seine Angehörigen dringend geboten. Weil die Situation jedoch derart außergewöhnlich ist, bedarf es auch einer spezifischen Form des Tröstens! Im Folgenden soll danach gefahndet werden, welche verbalen und nonverbalen Strategien und Handlungen sich als tröstlich erweisen und inwiefern Glaubensinhalte bzw. religiöse Praxisformen überhaupt eine Rolle spielen können.

Obgleich Depressionen im bipolaren Verlauf in manische Phasen (krankhafte Hochgestimmtheit, Antriebssteigerung, Redefluss, Selbstüberschätzung) übergehen können, konzentrieren sich folgende Überlegungen auf die depressive Phase, da sich ein manischer Mensch weder krank fühlt noch Trost sucht.

## Wahrnehmung

● Für einen depressiven Menschen kann es bereits äußerst trostreich sein, wenn er als ein Mensch wahrgenommen wird, der an einer medizinisch diagnostizierbaren und therapierbaren Krankheit leidet.[4] Nur wenn es gelingt, nicht »den Depressiven« zu sehen, sondern ein gottgewolltes einzigartiges Individuum mit einer einzigartigen Symptomkonstellation, die weder bagatellisiert noch dramatisiert werden darf, wird sich dieser ernst genommen fühlen. Auf dieser Ausgangsbasis wächst gegenseitiges Vertrauen und weitere Schritte individueller Tröstung können eingeleitet werden.

## Beziehung

● »Der Kern des Tröstens ist die helfende Begegnung und Beziehung.«[5] Trösten realisiert sich dadurch, dass dem trostbedürftigen Menschen signalisiert wird, dass er in seinem Leid weder alleine gelassen, noch aufgegeben wird. Tröstung erfordert daher Geduld und Zeit, weshalb sie nur selten im Vorbeigehen gelingt. In nicht-einfühlbarer Solidarität gilt es, beim Kranken anzukommen, zu bleiben, sich mit ihm im Kreis zu

drehen, die innere Leere mit auszuhalten und in die Krankheits-Hölle mit hinabzusteigen. Wird die uralte und hochaktuelle Weisheit, dass zwei besser als einer allein sind (Koh 4,9), in der Seelsorgebeziehung zur persönlichen Erfahrung, geschieht Tröstung.[6]

Ein depressiver Mensch zeichnet sich nun aber nicht gerade dadurch aus, dass er von sich aus Beziehungen und Hilfe sucht, auch wenn dies im Seelsorgealltag durchaus vorkommt. In der Regel sind Depressive vielmehr davon überzeugt, dass sie nichts wert sind und nur zur Last fallen. Deshalb ziehen sie sich zurück, wollen niemanden sehen und sprechen, sind nicht mehr in der Lage, Kontakt aufzunehmen oder gar zu pflegen. Sowohl die Initiative zur Beziehungsaufnahme als auch die Beziehungsgestaltung müssen daher hauptsächlich von dem/der SeelsorgerIn selbst gegen den Beziehungswiderstand des kranken Menschen geleistet werden.[7]

Hierbei gilt es, folgende Grundregeln zu beachten: Depressive sollten aufgrund der Tagesschwankungen ihrer Krankheit möglichst nicht am frühen Morgen besucht werden. Der Begegnungsraum ist so zu wählen, dass die Privatsphäre gewahrt bleibt. Dem Kranken ist respektvoll zu begegnen, seine Würde ist unantastbar, seine Kompetenz als Experte seines (kranken) Lebens darf nicht in Frage gestellt werden. Die Beziehung ist im Sinne eines verlässlichen, jedoch zeitlich begrenzten Arbeitsbündnisses und nicht im Sinne persönlicher Freundschaft zu gestalten.

## Gesprächsgrenzen

● Ein partnerzentriertes Gespräch mit einem depressiven Menschen zu führen oder adäquate Trost-Worte zu finden, ist eine der schwierigsten Aufgaben in der Seelsorge! Da der depressive Mensch ganzheitlich derart »heruntergefahren« ist, gehen ihm die Worte aus und er verstummt. Gefühle wie Freude und Trauer kann er weder verbal noch körperlich ausdrücken. Seine Körpersprache, Mimik und Gestik wirken versteinert, obgleich unvermittelt auch Tränenausbrüche erfolgen können. Stark ich-verhaftet ist

*»in seiner persönlichen Gedankenwelt gefangen«*

der depressive Mensch in seiner persönlichen Gedankenwelt gefangen. Sein gesamtes Denken ist verlangsamt und inhaltlich so stark reduziert, dass er dazu neigt, über wenige, für ihn persönlich relevante Themen nachzugrübeln. Gespräche mit dem Kranken drehen sich im Kreis, zumal er sich kaum auf den Gesprächsinhalt konzentrieren bzw. diesen nur bedingt abspeichern oder aus dem Gedächtnis abrufen kann. Verspürt der Depressive zudem eine schwere innere Unruhe, Angst oder Gereiztheit, kann er sich auf kein Gespräch oder Trostwort einlassen.

## Oberflächliche Trost-Worte

● Schnell dahingesprochene, eventuell religiös garnierte Vertröstungs-Worte prallen am Panzer des depressiven Menschen ab oder verstärken sein Leid, wie folgende Beispiele verdeutlichen sollen: Worte der Pseudoeinfühlung (»Ich weiß, wie Sie sich fühlen«); Worte der Relativierung (»Es hätte doch noch viel schlimmer kommen können«; »Anderen geht es doch noch viel schlechter«); Worte der Verallgemeinerung (»Das kann doch jedem von uns passieren«); Worte religiöser Sinngebung (»Ihre Krankheit will ihnen den Weg zu sich selbst und zu Gott eb-

nen«; »Ihre Krankheit ist die Strafe dafür, dass Sie gesündigt haben«); Worte der Gegenwartsausblendung (»Das wird schon wieder«; »Es werden auch wieder bessere Zeiten kommen«); Worte des Appells (»Sie müssen sich jetzt zusammenreißen«; »Sie dürfen sich nicht so gehen lassen«; »Sie müssen stark sein«). SeelsorgerInnen, die mit derart oberflächlichen Ratschlägen zuschlagen, handeln weder professionell noch tröstend!

## Trostlose religiöse Worte

● Analog zur Erscheinungsvielfalt depressiver Symptomatik weist auch die Religiosität depressiver Menschen ein weites Spektrum auf. Selbst nicht gläubige Menschen können im Krankheitsschub plötzlich auf religiöse Sprache und Inhalte zurückgreifen. Gläubige Menschen dagegen sind in der Depression zumeist von ihren eigenen religiösen Überzeugungen und Gefühlen entfremdet. In der Folge können sie entweder nicht mehr glauben, weshalb sie sich »von allen guten Mächten verlassen« fühlen, oder sie überbetonen einzelne Aspekte ihres früheren Glaubens, wobei die Schuld- und Sündenthematik sowie die Angst vor einem überwachend-strafenden Gott in den Mittelpunkt rücken.

*»Angst vor einem überwachend-strafenden Gott«*

Gebrauchen SeelsorgerInnen in dieser desolaten Glaubenssituation religiöse Worte, die darauf abzielen, Glaubensinhalte zu diskutieren, dogmatische Belehrungen auszusprechen, von destruktiven Gottesbildern bzw. perfektionistischen Glaubensanforderungen zu befreien oder gar eine Glaubensbekehrung einzuleiten, werden sie trostlos bleiben, weil sie den kranken Menschen weder rational noch emotional erreichen.[8]

Der in der Seelsorgepraxis immer wieder anzutreffende Versuch, Gedanken und Handlungsweisen eines depressiven Menschen unter Zuhilfenahme verhaltenstherapeutisch-kognitiver Interventionsstrategien zu korrigieren, um ihm, z.B. durch regelmäßige Wiederholung biblischer Sprüche oder Verhaltensanweisungen, den rechten Glauben »einzureden«, damit »eine selbst-kontrollierte Hingabe an eine noch größere Kontrollinstanz (Gott)«[9] erfolgt, ist daher als ein besonders trostloses Vorgehen zu entlarven!

## Trostreiche religiöse Worte

● Eingekerkert in die Depression stellt sich die Zukunft für diesen Menschen extrem hoffnungslos dar. Mutlosigkeit, Pessimismus und Verzweiflung drängen ihm das Gefühl auf, keinen Ausweg mehr zu haben. Die Sehnsucht, dem eigenen Leben ein Ende zu bereiten, überflutet ihn.

Sollen religiöse Worte in dieser Situation trösten, dann dürfen sie nicht oberflächlich sein, nicht herausfordern und nichts fordern. Nach meiner Erfahrung können Worte nur dann zum Trost werden, wenn sie von SeelsorgerInnen aus der Gewissheit ihres persönlichen Glaubens heraus unaufdringlich, in einfachen Worten und in authentischer Ich-Form gesprochen werden. Welche konkreten Inhalte sind dann aber in Worte zu fassen?

Im Kern geht es darum, glaub-würdig Zeugnis davon abzulegen, dass der christliche Gott inmitten der Depression hilfreich zur Seite steht. Glaub-haft wird dies dann sein, wenn sich eine

derartige Behauptung aus dem Grundverständnis des dreieinigen Gottes selbst ableiten lässt.

SeelsorgerInnen können daher zum einen ihren Glauben an den Schöpfergott bezeugen. Angesichts des Gefühls radikaler Verlassenheit und Einsamkeit gilt es, die Treue und Zuwendung Gottes zu diesem einen kranken Menschen als geliebtem Geschöpf auch gegen alle Erfahrung der Gottverlassenheit ausdrücklich zu behaupten.

Zum anderen können SeelsorgerInnen von ihrem Glauben an Jesus Christus, dessen Leiden, Tod und Auferweckung erzählen. Angesichts des Gefühls verzweifelter Hoffnungslosigkeit gilt es,

*»die Treue und Zuwendung Gottes behaupten«*

den Depressiven dazu zu ermutigen, die Auferstehungsperspektive auch für sich selbst ernst zu nehmen und damit zu rechnen, dass auch inmitten der Krankheit »kleine Auferstehungserfahrungen der Hoffnung« möglich sind.

Schließlich haben SeelsorgerInnen auch noch die Möglichkeit, vom Heiligen Geist, der hier und jetzt anwesend ist, zu schwärmen. Angesichts des Gefühls lebensbedrohlicher Kraft- und Mutlosigkeit gilt es, dem Depressiven eine Ahnung davon zu vermitteln, dass die notwendige Kraft zum Leben nicht allein aufgebracht werden muss, weil sich der Geist Gottes bereits schützend und unterstützend als eine Art »Rettungsring« um ihn gelegt hat.

Gelingt es, über derartige Worte beim depressiven Menschen ein (mystagogisches) Gefühls-Moment der Geborgenheit im Geheimnis Gottes bzw. einen aufflackernden Hoffnungsschimmer auszulösen, so dass (mit Gottes Hilfe) ein Weiter- und Überleben möglich und sinnvoll erscheint, geschieht Tröstung.

## Bibel-, Gebets- und Beicht-Worte

● In der Bibel findet sich ein nahezu unerschöpflicher Fundus an Geschichten und Texten, die eine tröstliche Wirkung entfalten können.[10] Einschränkend soll jedoch angemerkt werden, dass gerade depressiv Erkrankte große Schwierigkeiten haben, sich auf Schrifttexte zu konzentrieren bzw. niedergeschriebene Erfahrungen mit ihrem Leben in Verbindung zu bringen.

Obgleich dies auch auf Gebetstexte zutrifft, zeigt die Seelsorgepraxis, dass v.a. Bitt- und Klagepsalmen, die dazu anleiten, die eigene Depression heraus- und Gott entgegenzuschreien, oftmals als trostreich empfunden werden. Da depressive Menschen jedoch zumeist zu ausgezehrt sind, um überhaupt noch beten, klagen oder bitten zu können, stehen SeelsorgerInnen vor der Aufgabe, Gebets-Worte stellvertretend für sie zu sprechen.[11]

Interessanterweise zeigt sich im Seelsorgealltag, dass gerade depressive Menschen relativ häufig um Beichtgespräche bitten. Entsprechen SeelsorgerInnen diesem Wunsch, gilt es zu bedenken, dass Worte, die im Beicht-Kontext geäußert werden, nicht automatisch Trostcharakter besitzen. Als wirklich trostreich können

*»schwere Last von den Schultern«*

Beicht-Worte immer dann erlebt werden, wenn tatsächlich ein Unrecht, eine Schuld oder ein Versäumnis stattgefunden hat und der Akt der Vergebung eine schwere Last von den Schultern nimmt. Wenn ein depressiver Mensch jedoch krankheitsbedingt unter unklaren Schuldgefühlen oder einem Schuld- bzw. Versündigungswahn leidet, ist Beichten sogar kontraindiziert![12] Weder die Absolution noch Beicht-Wiederholungen können nämlich den Depressiven davon

überzeugen, dass ihm vergeben worden ist. Folglich wird sich die Überzeugung verfestigen, dass die eigene Schuld und Sündhaftigkeit so schwer wiegt, dass sie von niemandem vergeben werden kann, was den Teufelskreis der Hoffnungs- und Trostlosigkeit zusätzlich verstärkt.

## Trösten ohne viele Worte

● In der seelsorglich-tröstenden Begegnung mit einem depressiven Menschen stehen Worte immer in der Gefahr ins Leere zu laufen. Selbst dann, wenn der Kranke selbst durch die Frage des »Warum ich?« anscheinend explizit Worte einfordert, ist es nicht angebracht, dieser Frage wortreich auf den Grund zu gehen, denn: »Zur Überlebensstrategie in bedrohlichen Grenz-Situationen gehört es, mit dem (zunächst) unbeantworteten Warum zu leben.«[13] Das ohn-mächtige Eingeständnis, auch als SeelsorgerIn nicht für alles (vorgefertigte) Antworten parat zu haben, und die Fähigkeit, wort-los die dunkle Nacht mit auszuhalten, werden oftmals tröstlicher erlebt als verbale Erklärungsversuche.[14] Gelingt es, die Isolationsmauer, die der depressive Mensch um sich errichtet hat, zu durchbrechen und Körperkontakt herzustellen, sprich »Hand zu halten« oder »in den Arm zu nehmen«, ohne dabei Intimitätsgrenzen zu überschreiten, kann für alle Beteiligten spürbar werden, dass in diesem Moment Tröstung unaufdringlich und lautlos geschieht.[15]

## Trostpotenzial des Rituals

● SeelsorgerInnen haben das Glück, auf eine Vielzahl tröstlicher Rituale, Symbole und Gesten zurückgreifen zu können, wobei gegenwärtig vor allem der Segen als eine Möglichkeit verbaler und nonverbaler Kommunikation gerade im Umgang mit depressiven Menschen (wieder) entdeckt wird.[16]

Gelingt es, einen depressiven Menschen zur Teilnahme an einer liturgischen Feier zu bewegen, kann Tröstung auf verschiedensten Ebenen stattfinden:

- auf der Wortebene, weil irgendein, oftmals auch am Rande gesprochenes Wort oder ein anscheinend nebensächlicher Gedankengang ins Innerste des kranken Menschen vordringt und die Seelenfinsternis zumindest für einen Augenblick aufhellt;
- auf der sozialen Ebene, weil sich ein innerlich und äußerlich isolierter Mensch ohne Vor-Leistung in eine Jahrtausende alte, ihm Geborgenheit, Sicherheit und Schutz gewährende Glaubensgemeinschaft integriert fühlen darf;
- auf der Sinnesebene, weil Geruchs-, Geschmacks- und Farbwahrnehmungen, Körperbewegungen und Klangerlebnisse dazu beitragen können, dass die eigene Krankheit vorübergehend im Schatten steht: »Beim Abendessen oder im Gottesdienst bemerke ich, wie auch vorher völlig verstummte PatientInnen mitsingen und wie es ihnen offensichtlich auch gut tut. Stimme und Stimmung sind verschwistert, und Mitsingen kann uns neu einstimmen.«[17]

## Trösten – nicht heilen

● Weil Gott selbst in einer seelsorglichen Begegnung als anwesend und trostspendend erfahren werden kann, ist das Trösten immer auch ein spirituelles Geschehen, das zwischenmenschlicher Plan- und Machbarkeit entzogen ist. Ob sich ein depressiver Mensch von einem/einer SeelsorgerIn trösten lässt bzw. tatsächlich getröstet wird, kann daher weder vorhergesagt, noch im Nachhinein überprüft werden. Zudem muss ein-

gestanden werden, dass Trostspendung immer individuums- und situationsbezogen im Hier und Jetzt stattfindet, weshalb sich empfundener Trost ebenso schnell wieder verflüchtigen wie (erneut) einstellen kann.

Trost spenden ist somit weder eine spezifische (religiöse) Methodik noch eine (psycho-)therapeutische Strategie, um kranke Menschen gesund zu machen. Auch ein getrösteter depressiver Mensch bleibt krank und suizidgefährdet!

[1] José Saramago, Das steinerne Floß, Reinbek 1994, 88.
[2] vgl. Sibylle Rolf, Vom Sinn zum Trost, Münster 2003.
[3] Vgl. Siegfried Kasper, Depression, Stuttgart 2002, 9. Die früher übliche Einteilung der Depressionen nach Ursachen (somatogen, endogen, psychogen) ist mit dem neuen Klassifizierungsschema ICD-10 endgültig überwunden!
[4] Vgl. Binford Winston Gilbert, The pastoral care of depression, London 1998, 118.
[5] Rudi Ott, Trauer und Trost, in: Lebendige Katechese 5 (1983) 115-120, 116.
[6] Vgl. Tieu van Knippenberg, Troost en ambivalentie, in: Het Troostrijk. Thomas Morus Academie 1996, 44-54, 53.
[7] Vgl. Roy W. Fairchild, Seelsorge mit depressiven Menschen, Mainz 1991, 63.
[8] Vgl. Klaus Kiessling, Seelsorge bei Seelenfinsternis, Freiburg 2002, 326.
[9] Eva Maria Jäger, Glaube und seelische Gesundheit, Freudenstadt 1997, 19. Ein derartiges Verständnis des Umgangs mit depressiven Menschen hat sich v.a. im Umkreis der Biblisch-Therapeutischen Seelsorge etabliert. vgl. Michael Dieterich, Depressionen, Gießen 1989; Hans-Arved Willberg, Depressionen, Friedensau 2001.
[10] Vgl. Christoph Schneider-Harpprecht, Trost in der Seelsorge, Stuttgart 1989, 281.
[11] Vgl. Ulrich Eibach, Seelische Krankheit und christlicher Glaube, Neukirchen 1992, 40.
[12] Vgl. Heike und Martin Hagenmaier, Seelsorge mit psychisch kranken Menschen, Grünewald 1991.
[13] Franz Schmatz, Darf ich Sie begleiten?, Krems 2001, 14.
[14] Vgl. Horst G. Pöhlmann, Die Nacht aushalten, in: Evangelische Kommentare 32 (1999) 6, 37-39.
[15] Vgl. Wunnibald Müller, Dein Herz lebe auf, Münsterschwarzach 2002, 51.
[16] Vgl. Jörg Bade, Depression und Segen, Münster 1999.
[17] Christoph Schuler, Seelsorge in der Psychiatrie, in: Segen erfahren, hg. v. Helmut Herberg, München 2000, 37-74, 48.

**Bestellung von Einzelheften:**
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 456.

**Bestell-Telefon:**
Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

| **Jahrgang 2001** | |
|---|---|
| Zukunft der Gemeindeleitung | 1/2001 |
| Das Böse | 2/2001 |
| Buße | 3/2001 |
| Kinderlos | 4/2001 |
| Welche Kirche braucht die Stadt? | 5/2001 |
| erschaffen | 6/2001 |

| **Jahrgang 2002** | |
|---|---|
| Segen und Fluch | 1/2002 |
| Für wen haltet ihr mich? | 2/2002 |
| Weltkirche | 3/2002 |
| Leibsorge | 4/2002 |
| Gewalt | 5/2002 |
| Freundschaft | 6/2002 |

Marie-Rose Blunschi Ackermann

# Prophet des Volkes der Armen

## *Joseph Wresinski (1917-1988)*

**Menschen, die von Armut und Ausgrenzung geprägt sind, können das gesellschaftliche Leben als vollwertige Mitglieder mitgestalten. Dies ist eine der Leitideen der internationalen Bewegung ATD Vierte Welt. Ihr Gründer, der französische Priester Joseph Wresinski, ist ein aufrüttelnder Prophet unserer Zeit.**

● Joseph Wresinski – oft wurde er auch einfach Père Joseph genannt – hatte die Ausgrenzungsproblematik in Europa schon in den 1960er-Jahren aufs Tapet gebracht. Als Seelsorger in einem Obdachlosenlager baute er eine Bewegung auf, in der bis heute von Armut direkt betroffene und nicht arme Menschen partnerschaftlich zusammenarbeiten, um die Grundrechte auf materielle Sicherheit, Bildung, Kultur und politische Vertretung für alle zu verwirklichen: »ATD Vierte Welt«.

ATD steht für »Aide à Toute Détresse« (Hilfe in größter Not), eine englische Neuinterpretation lautet: »All Together for Dignity«; »Vierte Welt« erinnert an den Vierten Stand, der bei der französischen Revolution von den politischen Rechten ausgeschlossen blieb. ATD Vierte Welt ist politisch und konfessionell neutral und auf allen Kontinenten tätig.

Joseph Wresinski kann als »Prophet des Volkes der Armen« in eine Linie mit biblischen Gestalten wie Amos, Elija und Jesus gestellt werden.[1] Er verkörpert unter den gesellschaftlichen Bedingungen des 20. Jahrhunderts Gottes Gemeinschaft mit der vom Elend entstellten Menschheit und Gottes Willen, dass die Menschen frei von Unterdrückung und Ausgrenzung leben können.[2]

### Wresinskis Werdegang

● Josephs Kindheit war nach seinen eigenen Worten von Armut, Gewalt und Erniedrigung geprägt[3]. Als er am 12. Februar 1917 zur Welt kam, lebten seine Eltern und sein fünfjähriger Bruder als politische Gefangene in Angers. Die Mutter war Spanierin, der Vater stammte aus dem von Preußen annektierten Teil Polens. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs befand er sich aus beruflichen Gründen in Paris und wurde als deutscher Staatsbürger mit seiner Familie interniert.

Nach dem Krieg fand die Familie eine Wohnung an der Rue St. Jacques 14. Eine Schwester und ein Bruder wurden geboren. Der Vater konnte beruflich nicht Fuß fassen. Auf der Suche nach Arbeit entfernte er sich immer weiter von der Fa-

milie, bis er 1930 definitiv nach Polen zurückkehrte. Die Mutter arbeitete als Putzfrau und Wäscherin und die Kinder trugen mit Heimarbeit zum Unterhalt bei.

Seinen täglichen Ministrantendienst im Kloster vom Guten Hirten betrachtete Joseph in erster Linie als Arbeit: Er gab ihm Anrecht auf ein Frühstück und wöchentlich zwei Francs. Trotz dieser Bemühungen blieb die Familie auf Wohltätigkeit angewiesen und erlebte die damit ver-

*»Ministrantendienst als Arbeit«*

bundene Kontrolle und Abhängigkeit schmerzlich. Mit 13 Jahren begann Joseph eine Konditorlehre. Zwei Jahre später zog er von zu Hause weg nach Nantes. Mit dem Eintritt ins Arbeitsleben ging er auf Distanz zur Kirche, bis er durch einen Kollegen in die Christliche Arbeiterjugend eingeführt wurde.

Zwei kirchliche Strömungen haben Wresinskis Werdegang zwischen 1934 und 1956 maßgeblich geprägt: die Christliche Arbeiterjugend CAJ und die Missionsbewegung während und nach dem Zweiten Weltkrieg, die unter dem Stichwort »Arbeiterpriester« bekannt ist.[4]

Diese Strömungen haben über Theologen wie M.-D. Chenu, G. Daniélou und Y. Congar das Zweite Vatikanische Konzil nachhaltig beeinflusst. Sie gelten auch als Vorläuferinnen der Befreiungstheologie.[5]

Die Christliche Arbeiterjugend wurde 1925 in Belgien von Joseph Cardijn gegründet und breitete sich rasch weltweit aus. Ihr Anliegen war es, den Graben zwischen Kirche und Arbeiterschaft zu überwinden. Ihre Spiritualität war auf Jesus Christus den Zimmermann zentriert. An ihn zu glauben hieß, sich in seiner Nachfolge beim Aufbau einer »wahrhaft christlichen Welt« zu engagieren. Die Methode der CAJ ist in der berühmten Formel »sehen – urteilen – handeln« zusammengefasst. Ausgangspunkt ist die Lebenswirklichkeit der jungen Arbeiter und Arbeiterinnen. Die Mitglieder führen dazu systematische Untersuchungen am Arbeitsplatz oder im Wohnviertel durch und nutzen gemeinsam ihre Handlungsspielräume, um die Verhältnisse menschenwürdiger zu gestalten.

Wresinski engagiert sich als junger Konditor in einer CAJ-Gruppe in Nantes. In seiner Erinnerung an diese Zeit verbinden sich das Vertrauen, das ihm der Präses, Père Gerbeau, entgegenbrachte, das Engagement für andere benachteiligte Jugendliche, die Beziehung zu Jesus und die Berufung zum Priester. Der CAJ ver-

*»tägliche Niederschrift von Beobachtungen«*

dankt er auch eine Lebensdisziplin, die er später in der Bewegung ATD Vierte Welt einführen wird: die tägliche Niederschrift von Beobachtungen als Weg, die Lebenswirklichkeit der Armen und die Ausgrenzungsmechanismen zu verstehen.

Im Herbst 1940 nimmt Joseph im Priesterseminar der Diözese Soissons sein Studium auf und wird 1946 zum Priester geweiht. In diesen Jahren während und nach dem Zweiten Weltkrieg herrscht in der katholischen Kirche Frankreichs eine missionarische Aufbruchsstimmung. Religionssoziologische Untersuchungen verbreiten die Einsicht, dass die Pfarreien von einer bestimmten, bürgerlichen Kultur geprägt sind, die sich von der Kultur der Arbeiterklasse und in manchen Regionen auch von der der Landbevölkerung radikal unterscheidet.

Als Antwort darauf entwickelt sich eine Pastoral des »Vergrabens«: Priester, Ordensleute, aber auch Laien, wie etwa die Gemeinschaft von Madeleine Delbrêl in Ivry, leben mit der der Kir-

che fern stehenden und besonders auch armen Bevölkerungen zusammen. Sie eignen sich deren Kultur an, damit »einheimische« Kirchen entstehen können. Zur Ausbildung von Klerikern für diese besondere Aufgabe wird 1942 das Seminar der Mission de France in Lisieux eröffnet. Manche Priester nehmen als »Arbeiterpriester« eine manuelle Tätigkeit auf und engagieren sich auch in den Gewerkschaften.[6]

Wresinski teilt diese Spiritualität seiner Generation. Während der Seminarferien arbeitet er in einer Farbenfabrik und in einem Bergwerk unter Tage. Er ist mit dem Arbeiterpriester André Depierre befreundet. Als Vikar unterstützt er die Eisenbahner von Tergnier in den Streiks von 1947, muss aber auch erleben, dass gerade die Arbeiter in prekären Verhältnissen von den Errungenschaften nicht profitieren.

1948 tritt er ins Seminar der Mission de France ein. Er erkrankt an Hirnhautentzündung und Tuberkulose und verbringt ein Jahr im Sanatorium. Anschließend übernimmt er eine Landpfarrei, Dhuizel, wo er sich nicht scheut, zusammen mit den ausländischen Saisonarbeitern Rüben zu ernten. Seine Nähe zu den am

### »Priester des Packs«

meisten von Armut gezeichneten Menschen trägt ihm den Spitznamen »Priester des Packs« ein. 1956 wird er von seinem Bischof freigestellt, um die Seelsorge in einem Obdachlosenlager bei Paris zu übernehmen. So erfüllt sich sein Wunsch, sich in einer vom Elend gezeichneten Bevölkerung zu »vergraben«.

Im Winter 1954 hatte Abbé Pierre die Öffentlichkeit dafür sensibilisiert, dass der wirtschaftliche Aufschwung nicht allen zugute kam. Im Rahmen seiner Kampagne zur Bereitstellung von Wohnraum für Obdachlose war in Noisy-le-Grand ein Lager für 250 Familien entstanden. Hier lebte Wresinski zehn Jahre lang. Hier gründete er die internationale Bewegung ATD Vierte Welt und entwickelte deren wesentliche Instrumente: partnerschaftliche Aktionsformen mit Modellcharakter, ein Bündnis mit Menschen aus allen Gesellschaftsschichten, einen auf Dauer angelegten Freiwilligendienst (Volontariat), ein Forschungsinstitut, ein Archiv zur Geschichte der ärmsten Bevölkerungsschichten.

Die Originalität von Wresinskis Ansatz, der sich hier entwickelte, lässt sich so auf den Punkt bringen: »Solange man nicht vom ärmsten Menschen ausgeht, kann man nichts verstehen.«[7] Diese Einsicht erweist sich auch als Schlüssel zu Wresinskis Umgang mit der Bibel.

## Evangelium des Menschen im Elend

● Wresinskis Bibellektüre ist eine Lektüre »mit den Augen des Herzens«[8], die mit einem wissenschaftlichen Kommentar wenig zu tun hat und manchmal historisierend oder moralisierend wirkt. In seinen Predigten[9] bezieht er sich fast ausschliesslich auf die Evangelien und geht auf das Erste Testament nur ein, soweit es dort zitiert wird, wobei sich in seiner Theologie eine Nähe zu Paulus zeigt.

Das Evangelium ist für Wresinski weniger ein zu lesender Text als eine zu lebende Realität. Es ist seine Geschichte und die Geschichte all jener, deren Leben er teilt. Die Erzählung ihres Lebens verschmilzt so sehr mit der Erzählung des Evangeliums, dass manchmal nicht eindeutig erkennbar ist, auf welche Ebene ein Satz sich bezieht. In seinen Predigten schreibt er die aktuelle Situation der Zuhörerschaft direkt in den biblischen Text ein, um sie von diesem her zu beleuchten. Ein solches Vorgehen unterliegt dem Verdacht, den Text zu manipulieren und für sich

zu vereinnahmen. Wresinski entgeht dieser Gefahr, weil er sich an einem Ort situiert, der im Evangelium selber zentral ist. Im Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand wird ihm zur Gewissheit: »Die Ärmsten und Jesus Christus sind schlichtweg eins.«[10] Diese Überzeugung ist die Quelle seiner Wahrnehmung. Jesus als Mensch des Elends ist der Schnittpunkt, an dem sich die biblische Erzählung und die Erzählung des Lebens der Ärmsten begegnen.

*»Die Ärmsten und Jesus Christus sind schlichtweg eins.«*

Vom Evangelium des Gekreuzigten (1Kor 1,23) geht Wresinski zum Evangelium des Menschen im Elend über. In seiner Auffassung wurde Christus zum Ärgernis, weil er für die Ausgeschlossenen optierte. Sein freier Entscheid für die Ärmsten erweist seine Gottessohnschaft. Père Josephs Christologie hat eine mystische Dimension. Er kann nicht beweisen, dass Jesus ein Mensch des Elends war und dass er sich unter Menschen des Elends bewegte, er kann nur bezeugen: »Ich glaube es«, »Ich kann diese Sicht nicht aufgeben« ... In der Bibel findet er seine Überzeugung bestätigt.

Wresinski ist überzeugt, dass Jesus im Elend geboren wurde. Seine Eltern waren Ausgeschlossene, genau wie die Hirten, die dem Neugeborenen als Erste begegneten. Auf diesem Hintergrund liest er die Kindheitserzählungen und macht sich Gedanken über die Stellung des Holzarbeiters Joseph in der armen Bevölkerung Galiläas. Père Joseph weiß aus seiner eigenen Geschichte, dass es nicht reicht, im Elend geboren zu sein, um das Los der Armen und Ausgeschlossenen zu ändern, sondern dass dazu eine bewusste Option nötig ist.

Bei der Versuchung in der Wüste geht es für ihn um diese Option. Jesus geht noch über die frei gewählte Armut hinaus und macht sich von den Ärmsten abhängig. Er teilt ihr Leben und damit auch alles, was sie unternehmen, um sich vom Elend zu befreien. Damit machte er sie zu den ersten Bauleuten des Gottesreichs. Dies ist der Grund, warum Jesus die Armen selig preist. Er offenbart den Gott der Liebe, der unter ihnen bereits am Werk ist. Dies aber führt ihn ans Kreuz.

Am Kreuz offenbart sich ein armseliger Gott, der den Menschen aufzeigt, welchen Preis die einen für die Stärke und Macht der anderen bezahlen. Dieser Gott traut es den Menschen zu, Armut und Ausgrenzung gemeinsam zu überwinden. Er lässt uns dem vom Elend verunstalteten Menschen als Mitmensch begegnen, als »Schmerzensmann«, der unsere Sünden trägt.

Hier trifft sich Wresinski mit Paulus: »Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott.« (1Kor 1,27-29)

*»dem verunstalteten Menschen als Mitmensch begegnen«*

## In einem einzigen Menschen die ganze Menschheit umarmen

● Auf dem Erbe der Kirche aufbauend hat Wresinski eine Bewegung geschaffen, die an keine Kirche oder Religion gebunden ist. Seine Botschaft wurde von religiösen und nichtreligiösen Menschen mit ganz unterschiedlichem kulturellem und sozialem Hintergrund verstanden. Be-

gründet ist diese Universalität in Wresinskis Christologie.[11] Im vom Elend entstellten Menschen sieht Wresinski das Bild Gottes. Als solches offenbart der Ärmste allen Menschen – unabhängig von ihrer Konfession – das, was den Menschen ausmacht.

So steht Wresinski in einer Reihe mit Denkern wie Pascal, Kierkegaard, Blondel, de Lubac. Sie alle gelangen zum Allgemeinen nicht durch Abstraktion vom Besonderen (und Ausgrenzung derer, die nicht in die so geschaffenen Kategorien passen), sondern durch Betrachtung des Besonderen in seiner Konkretheit. Durch die Praxis der Liebe wird das Einzigartige ins Universale einbezogen.

Für Wresinski wird derjenige Mensch, der keinerlei Vorrechte genießt, zum Träger des universal Menschlichen. »Wer den bedürftigsten Menschen zum Mittelpunkt macht, umarmt in einem einzigen Menschen die ganze Menschheit.«[12] Der Mensch im Elend offenbart auch alle Abstriche an der unteilbaren Würde des Menschen, weil er deren Konsequenzen trägt. Er wird zum »Zeugen der Unteilbarkeit der Menschenrechte.«[13]

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 wurde formuliert, weil die Menschheit in den Jahren zuvor das Fehlen dieser Rechte bitter erfahren hatte. Wresinski bemühte sich, die Menschenrechte von denjenigen Menschen her durchzusetzen, denen sie

*»Der Allerärmste ist Träger von Gottes Vergebung für die Menschen.«*

seit jeher versagt geblieben sind. Marc Leclerc formuliert dies in den traditionellen Kategorien der christlichen Sühnelehre, die auch Père Joseph verwendet: Der Allerärmste als »Schmerzensmann« ist Träger von Gottes Vergebung für die Menschen. Er allein kann vergeben, weil er die Sünde der Welt nur erlitten, aber selber nicht gesündigt hat. Gott vergibt uns durch den Ärmsten, der bereit ist, mit uns in Beziehung zu treten.

## Mystiker und Prophet

● In einer überholt wirkenden theologischen Sprache entwickelt Wresinski Einsichten und eine Praxis, die hochaktuell sind.[14] Wenn er von den Ereignissen spricht, die sein Leben geprägt haben, beruft er sich auf eine Evidenz, die über das Rationale hinausgeht. So sagt er von seinem ersten Kontakt mit dem Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand: »Auf Anhieb habe ich gespürt, dass ich vor meinem Volk stand. Das lässt sich nicht erklären, das war so.«[15] Steht hinter solchen Aussagen eine mystische Erfahrung?

Wresinskis Gotteserfahrung kann mittels der beiden Traditionslinien der Kenosis und der Weisheit gedeutet werden. Gott ist in die Tiefen des menschlichen Elends hinabgestiegen. Der

*»Kenosis und der Weisheit«*

Priester ist von der Kirche beauftragt, ihn dort zu suchen. Und der Gott, der ihm bei den Ärmsten begegnet, vertraut auf die menschlichen Fähigkeiten als Anteil an seiner Weisheit. So setzt Wresinski große Erwartungen in die Wissenschaften und betont auch die Entwicklungsfähigkeit jedes Menschen.

Gewarnt sei aber vor Vereinnahmung: Die mystische Dimension Wresinskis ist von der prophetischen nicht zu trennen. Wresinski hat die unerhörte Erfahrung gemacht, dass die von großer Armut betroffenen Menschen »sein Volk« und gleichzeitig »Gottes Volk« sind. In seinem Bemühen, alle Menschen um die Ärmsten zu-

sammenzuführen, hat er auch die Nacht durchlebt: Angst und Auflehnung angesichts der verheerenden Folgen des Elends, Zweifel, Misstrauen selbst gegenüber den engsten Mitarbeitern. Trotz aller Rückschläge hat er darauf vertraut, dass wir Menschen es in der Hand haben, eine Gesellschaft ohne Armut und Ausgrenzung zu schaffen, unter der Bedingung, dass wir von den Ärmsten ausgehen. Diese prophetische Botschaft ist nach wie vor eine Herausforderung.

## Konsequenzen

- Das Kolloquium von Angers hat gezeigt, dass sich eine Auseinandersetzung mit Wresinski nicht nur auf der Ebene der Praxis, sondern auch auf der Ebene der theologischen Theoriebildung lohnt. Verschiedene Faktoren könnten uns zunächst abschrecken: ein von einer Spiritualität der 30er- und 40er-Jahre geprägtes Priesterbild, eine sehr subjektive Lektüre der Bibel und als überholt geltende theologische Kategorien. Im deutschen Sprachraum kommen sprachliche und kulturelle Barrieren hinzu.

Die Referenten haben solche Schwierigkeiten produktiv überwunden. Diese dürfen nicht als Vorwand dienen, um dem radikalen Anspruch von Wresinskis Gesellschafts- und Kirchenprojekt auszuweichen. Père Joseph hat aufgezeigt, unter welchen Bedingungen Menschen,

*»nicht ausweichen«*

die durch eine lange Geschichte der Ausgrenzung geprägt sind, zu Partnern werden können. Eine Theologie, die mit der Option für die Armen ernst macht, kommt an seinem Beitrag nicht vorbei.

»Ich bin am 14. Juli 1956 angekommen. Die Sonne verbreitete eine glühende Hitze auf dieser Hochebene, die ›Château de France‹ genannt wird, die Wege waren verlassen, niemand war draußen. Angesichts dieser Leere sagte ich mir: Früher haben die Wasserquellen, die Wegkreuzungen, ein Kirchturm, eine Industrie die Menschen versammelt. Hier werden die Familien durchs Elend zusammengeführt. Das war wie eine Eingebung. Ich wusste, dass ich nicht mehr einer alltäglichen Situation von relativer Armut (wie man damals sagte) oder von persönlichen Schwierigkeiten gegenüberstand. Ich hatte es mit einem kollektiven Elend zu tun. Auf Anhieb habe ich gespürt, dass ich vor meinem Volk stand. Das lässt sich nicht erklären, das war so. Von diesem Augenblick an hat mein eigenes Leben eine Wende genommen. Denn an jenem Tag habe ich mir fest vorgenommen, dass ich, wenn ich bliebe, dafür sorgen würde, dass diese Familien die Stufen des Vatikans, des Elysée, der UNO ... emporsteigen können ... Dieses blendende Elend, das sich in stickiger Hitze und völliger Stille vor meinen Augen ausbreitete, hat mich gepackt. Seither war ich besessen von der Idee, dass dieses Volk niemals aus seinem Elend herauskommen würde, solange es nicht in seiner Gesamtheit, als Volk, empfangen würde, wo die übrigen Menschen diskutieren und sich mühen. Es musste auf gleicher Ebene dabei sein, wo immer die Menschen über die Gegenwart, aber auch über das Los des Menschen, die Zukunft der Menschheit sprechen und entscheiden. Am 14. Juli 1956 habe ich mein Schicksal besiegelt, auch wenn ich bis zum 11. November warten konnte, bevor ich mich definitiv in Noisy-le-Grand niederließ.«

Joseph Wresinski, Die Armen sind die Kirche, Zürich 1998, 76.

[1] Der vorliegende Artikel schöpft aus Vorträgen, die bei einem internationalen Kolloquium der theologischen Fakultät Angers am 10. und 11.2.2003 gehalten wurden. Der Titel der Veranstaltung lautete: »Joseph Wresinski. Acteur et prophète du peuple des pauvres. Une voix (e) nouvelle d'humanité.«

[2] Vgl. den Einführungsvortrag von Gérard Verkindère.

[3] Vgl. J. Wresinski, Die Armen sind die Kirche, Zürich 1998, 14-22.

[4] Vgl. das Referat von Olivier Landron

[5] Ch. Modehn, Joseph Cardijn und die lateinamerikanische Befreiungstheologie, in: B. Antony (Hg.), Zur Arbeiterschaft – zur Arbeiterbewegung entschieden. 100 Jahre Joseph Cardijn, Mainz 1982, 112-126; L. und C. Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, 82f.

[6] Die Tätigkeit der Arbeiterpriester wurde 1954 von Rom stark eingeschränkt und 1959 ganz verboten. Nach dem Konzil nahm sie einen gewissen neuen Aufschwung.

[7] Claire Jeanteur, Autorin des Dokumentarfilms: Le camp de Noisy ou l'inversion du regard, Mac Murphy Communication, Images plus 2001

[8] Vgl. Gérard Verkindère.

[9] Einige davon sind veröffentlicht in J. Wresinski, Les pauvres, rencontre du vrai Dieu, Paris 1986. Auf deutsch ist ein Vortrag erschienen: J. Wresinski, Armut – eine Herausforderung für jede Familie, Freiburg i.d.S. 1995.

[10] Wresinski, Die Armen, 26.

[11] Vgl. das Referat von Marc Leclerc.

[12] Wresinski, Die Armen, 26.

[13] So der französische Titel einer posthum erschienenen Schrift: J. Wresinski, Die ärmsten Menschen zeigen, dass die Menschenrechte unteilbar sind, Paris 1996.

[14] Vgl. das gemeinsame Referat von Louis-Michel Renier und Charles Henri Guilloteau.

[15] Wresinski, Die Armen, 76

**Informationen im Internet:**

http://www.bautz.de/bbkl/w/wresinski_j.shtml

Artikel Wresinski, Joseph. Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon Bd. XX (2002)

http://www.atd-quartmonde.org

Homepage der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt

**Adressen:**

Bewegung ATD Vierte Welt, CH-1733 Treyvaux

vierte-welt@bluewin.ch

ATD Vierte Welt, Neudorf 9, D-17268 Friedenfelde

atd.vierte-welt@t-online.de

Hier können alle Publikationen des Vierte Welt Verlags und auch die in anderen Verlagen erschienenen Werke Wresinskis bestellt werden. Auf Deutsch nicht erhältliche Bücher liegen zum Teil in englischer, spanischer oder niederländischer Übersetzung vor.

Josef Freise / Dorothee Kurth

# Die Fazenda Gut Neuhof

## *Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen*

**Wie können drogenabhängige Jugendliche einen Weg aus ihrer Sucht heraus finden? Mit einem Modellprojekt wurde in Markee (Brandenburg) ein neuer Weg beschritten: Junge Männer verbringen ein Jahr lang in einer christlichen Gemeinschaft und entdecken für sich eine Alternative zu ihrem bisherigen Leben.**

● Die Fazenda Gut Neuhof in Markee bei Brandenburg ist eine im Aufbau befindliche katholische Einrichtung der Jugendhilfe für drogenabhängige Männer, die von einer in Brasilien gegründeten neuen geistlichen Gemeinschaft, der »Familie der Hoffnung«, getragen wird. Auch Franziskanerinnen der Kongregationen Au und Sießen leben und arbeiten seit Beginn des vom Bundesjugendministerium unterstützten Modellprojekts auf der Fazenda Gut Neuhof mit. Der einjährige Aufenthalt dient der »Rekuperation«, d.h. der (Wieder-)Erlangung der eigenen körperlichen und seelischen Kräfte, die durch lebensgeschichtliche Belastungen und den Drogenkonsum oft verschüttet und nicht mehr zugänglich sind.

Die bisherigen Zahlen sind noch zu gering, um einen endgültigen Aussagewert zu beanspruchen: Von den ersten 34 Jugendlichen, die bis September 2002 das Jahr der Rekuperation abgeschlossen hatten, hatten nur fünf einen Rückfall, von denen wiederum vier zur Fazenda zurückkehrten. Es wird gerade auch im Vergleich mit den Bilanzen traditioneller Drogentherapie deutlich, dass hier ein Erfolg versprechender Weg beschritten wird, der bestimmten Menschen Heilung verspricht – insbesondere solchen jungen Männern, die durch Drogenkonsum stark belastet sind, die für eine auf der Fazenda thematisierte religiöse Sinndeutung ihres Lebens offen und zu einem Neuanfang und einer Neuorientierung ihrer Identität in der Lage sind.

### Brasilianische Wurzeln

● Die Fazenda da Esperança (deutsch: Hof der Hoffnung) ist ein katholisches Sozialwerk, das vor 20 Jahren in Brasilien von der »Familie der Hoffnung« (Familia da Esperança), gegründet wurde, um Menschen, die bis dahin mit Drogen gelebt haben, eine Begleitung anzubieten und ihnen einen Ausstieg aus der Abhängigkeit und einen Neueinstieg in ein selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen.

Dadurch, dass die »Familie der Hoffnung« 1999 als geistliche Gemeinschaft innerhalb der

katholischen Kirche offiziell anerkannt wurde, hat die Arbeit mit den drogenabhängigen Jugendlichen ein kirchlich getragenes Fundament erhalten.

Auf den Fazendas da EsperanVa leben Menschen mit Drogenproblemen ein Jahr lang – jeweils nach Männern und Frauen getrennt – in einer engen Gemeinschaft und verzichten radikal auf alles, was sie in der Vergangenheit in Abhängigkeitsstrukturen gebracht hat: Drogen, Alkohol, Zigaretten. Dazu gehört auch der einjährige Verzicht auf Geld, Fernsehen und auf

*»frei von alten Abhängigkeiten«*

intime sexuelle Beziehungen. Die eigene Person soll so, frei von alten Abhängigkeiten, ganz neu in den Blick kommen. Betreut und begleitet werden die Hilfe suchenden von MitarbeiterInnen des Sozialwerkes, die diese Arbeit und das Leben mit den Jugendlichen als ihre Berufung verstehen und sich z.T. durch Versprechen an die geistliche Gemeinschaft gebunden haben.

Die Zuordnung der Fazenda in das Netzwerk der deutschen Suchthilfe ist nicht ganz einfach. Innerhalb des deutschen Hilfeverbundes Sucht unterscheiden sich die ambulanten von den stationären Therapien, auf die nach einer erfolgreich abgeschlossenen Therapie die Adaption folgt. Weitere Angebote sind betreutes Wohnen für abhängige Menschen und die Langzeitunterbringung für Suchtkranke. Neben diesen Hilfsangeboten steht die Selbsthilfe. Durch die Einbindung von ehemals abhängigen Menschen innerhalb der Fazenda, die einen großen Teil an Verantwortung und Leitung übernehmen, kommt ihr Ansatz dem Konzept der Selbsthilfe sehr nahe. Erweitert wird dieses Konzept jedoch durch die Unterstützung und Begleitung von Menschen, die sich im Rahmen der evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit, Anerkennung einer Autorität) für ein gemeinsames Lebens mit suchtkranken Menschen entscheiden.

Bezeichnend für die Einrichtung ist ihr Selbstverständnis, wonach sie sich in erster Linie als christliche Lebensgemeinschaft und hierauf aufbauend als Jugendhilfeeinrichtung versteht.

## Berufene

● Die »Familie der Hoffnung« prägt als Glaubensgemeinschaft und Trägerorganisation in einem hohen Maße das gemeinsame Leben und die Arbeit, die auf der Fazenda mit den Drogenabhängigen geleistet wird. Die MitarbeiterInnen sehen sich aber nicht in erster Linie als Angestellte einer sozialen Einrichtung, sondern als Berufene in einem Dienst am Menschen.

Die Begegnung mit Jesus in der Begegnung mit den am Rande der Gesellschaft stehenden Menschen ist das sehr konkrete Ziel, durch das die einzelnen Mitglieder der Familie der Hoffnung versuchen, den Auftrag Gottes zu leben.

Dabei wird die Begegnung mit drogenabhängigen Menschen als eine Möglichkeit verstanden, selbst im eigenen Menschsein zu wachsen. Den anderen mit seiner Andersartigkeit als Herausforderung für die eigene Persönlichkeitsentwicklung zu erleben, schafft eine Atmosphäre, die wesentlich von dem Gefühl, angenommen zu sein und »so sein zu können, wie man ist«, geprägt ist.

## Rekuperation

● Bei der Rekuperation geht es im Gegensatz zur Rehabilitation nicht nur um die Wiederherstellung des Zustandes vor der Abhängigkeit, sondern um eine (Wieder)Gewinnung des Zugangs zu den in der eigenen Person angelegten Fähig-

keiten. Der Rekuperant, wie der drogenabhängige Jugendliche in seiner Zeit der Neuorientierung auf der Fazenda genannt wird, wird durch das gemeinschaftliche Leben auf der Fazenda dazu angeregt, die eigenen Fähigkeiten und Gaben, die – so das Glaubensverständnis auf der Fazenda – Gott in ihm angelegt hat, neu zu entdecken und zu nutzen.

Die Authentizität und der Vorbildcharakter der Betreuer provozieren eine gedankliche Auseinandersetzung bei den jungen Männern. Innerhalb der Fazenda versucht man ein Umfeld zu schaffen, in welchem es möglich ist, sich selbst neu zu erfahren und auch die Welt außerhalb neu zu erkennen. Aufbauend auf diesen zwei Aspekten können Jugendliche Gotteserfahrungen mit einer Sinn stiftenden Bedeutung sammeln.

## Arbeit – Gemeinschaft – Spiritualität

● Viele der Rekuperanten auf der Fazenda haben schon lange Zeit Drogen konsumiert, so dass sie sich selbst und ihren Körper über Jahre hindurch nur unter Drogeneinfluss gekannt und wahrgenommen haben. Um den Jugendlichen zu ermöglichen, Erfahrungen eines anderen In-der-Welt-Seins zu machen, baut das Konzept der Fazenda im Wesentlichen auf drei Grundelementen auf, die das Leben der Rekuperanten bestimmen: der tägliche Arbeit, dem Leben in Gemeinschaft und einem Zugang zur Spiritualität.

Der Aspekt der Arbeit beinhaltet, dass die Rekuperanten und Betreuer eines jeden Hofes einer bestimmten Tätigkeit nachgehen, die so ausgerichtet ist, dass dieser Hof mit dem wirtschaftlichen Erlös überwiegend finanziell unabhängig ist. Während der gemeinsamen Arbeit ist für den Einzelnen ein sehr konkreter und sichtbarer Fortschritt dessen erkennbar, was produziert wird. In Markee beispielsweise besteht die derzeitige Arbeit darin, das eigene Gutsgelände zu errichten, das Gutshaus auf- und auszubauen und Tiere zu halten. Im Frühjahr 2002 wurde eine Metzgerei eröffnet, die auch eine Ausbildung für einzelne Jugendliche ermöglicht. Die Arbeit bietet

*» Gegenpol zur Isolation «*

den Rekuperanten, die zu Beginn ihres Aufenthalts in ihrem Denken und Handeln noch sehr von den Strukturen der Sucht gefangen sind, die Möglichkeit der Ablenkung von den stark suchtgelenkten Gedanken und den eigenen, oft noch ungelösten Problemen.

Der Arbeitsansatz der Fazenda geht davon aus, dass es für drogenabhängige Jugendliche unbedingt notwendig ist, Gemeinschaft zu erfahren und einen Gegenpol zu ihrer bisherigen Isolation zu schaffen, um voneinander lernen zu können. Diese Bedeutung der Gemeinschaft spiegelt sich auch in den räumlichen Gegebenheiten der einzelnen Häuser, wie z.B. den Mehrbettzimmern, wieder. Das Übungsfeld des Voneinander-Lernens stellt die Basis dar, auf welcher der Einzelne sich selber sowie seinem Nächsten Wertschätzung entgegenbringen kann. Dieser Aspekt nimmt in der Drogenarbeit einen hohen Stellenwert ein, da die meisten Rekuperanten vor ihrer Zeit der Rekuperation viel Entwertung erfahren haben.

Die Spiritualität als tragender Pfeiler des Fazenda-Konzeptes will die Jugendlichen an eine transzendente Dimension heranführen, auf deren Basis es möglich ist, zu einer Sinndeutung des eigenen Lebens zu gelangen und Handlungsnormen anzunehmen, die auf einem christlichen Verständnis aufbauend zur Nächstenliebe befähigen. Das geistliche Leben äußert sich im Alltag der Fazenda in sehr konkreten Formen.

Jede Hofgemeinschaft hält nach dem gemeinsamen Frühstück eine morgendliche Meditation im Gebetsraum. Nach einem Gebet – dem Rosenkranz oder dem Christusgebet – wird das Tagesevangelium gelesen. Im Anschluss daran findet ein Austausch über die Bibelstelle statt. Jeder hat die Möglichkeit, seine eigenen Gedanken zu äußern, sein Verständnis oder auch Unverständnis, und den Bezug zu seiner persönlichen Situation herzustellen.

Darauf folgend versucht man, ein Motto für den Tag zu entwickeln, das sich als Handlungslinie wie ein roter Faden durch den Tag ziehen soll. Die gemeinsame Eucharistiefeier an drei Tagen pro Woche – die Nichtgetauften sind dabei, gehen aber nicht zur Kommunion – gehört ebenso zum geistlichen Leben wie die Teilnahme an gemeinsamen Austauschrunden, die in jeder Wo-

*»Motto für den Tag«*

che an zwei Abenden stattfinden. Dabei kann jeder mitteilen, wie er das jeweilige Tagesmotto in seinem Alltag verstanden und erlebt hat. Darüber hinaus findet am Wochenende noch ein Austausch statt, in dem es um die derzeitige Befindlichkeit und die Probleme von Einzelnen geht. Diese Situationen des Austauschs haben seelsorglichen Charakter. Hier ist ein geschützter Zeitraum, in dem an oberster Stelle steht, einander zuzuhören und sich in den anderen einzufühlen.

## Identitätswandel

● Der Heilungsweg auf der Fazenda zeichnet sich durch Radikalität aus: Er will an die Wurzeln der Identitätsbildung gehen durch den Aufbau einer neuen, in jedem Einzelnen bereits angelegten, aber bisher nicht zur Entfaltung gekommenen Persönlichkeit. Um diesen dramatischen Identitätswandel zu verstehen, ist die Identitätstheorie von Lonnie Athens hilfreich, der die Entwicklung von Menschen in radikalen Lebensumbrüchen untersucht hat. Der amerikanische Soziologe und Kriminologe baut seine Gedanken auf der Theorie des Symbolischen Interaktionismus auf. Jedes Individuum entwickelt demnach seine Identität in der Auseinandersetzung zwischen persönlichen Bedürfnissen und Wünschen einerseits und den gesellschaftlichen Ansprüchen andererseits.[1]

Das innere Aushandeln dieser Wünsche und Ansprüche geschieht nach Athens in Form von Selbstgesprächen, von inneren Zwiegesprächen. Schon kleine Kinder sprechen mit sich selbst und tun dies auch noch bis zu einem gewissen Alter laut. Sie bringen sich so durch spielerische innere Rollengespräche die Auffassungen anderer nahe. Bei Heranwachsenden und Erwachsenen gehen die ursprünglich laut vorgetragenen Rollengespräche schweigend, meist unbewusst, weiter. Das Selbst entsteht also durch innere Zwiegespräche und bildet sich als fließender Prozess durch solche internen Diskussionen ständig weiter. Wir sprechen unbewusst mit uns nahe stehenden Menschen aus primären Bezugsgruppen und auch mit uns fremden Stimmen, die uns mit den verschiedensten, oft gegensätzlichen Erwartungen der Gesellschaft konfrontieren. Wir brauchen oft eine ganze Versammlung von inneren Gesprächspartnern, um die unterschiedlichsten Argumente und Emotionen, die in uns gegenwärtig sind, zur Sprache und in Ordnung bringen zu können.

Theologisch kann dies als die Unterscheidung der Geister gedeutet werden, die uns zum Handeln im Heiligen Geist führen soll. Bei Ignatius von Loyola beinhaltet sie einen Klärungsprozess, in dem der Mensch seine Antriebe und Beweggründe dahingehend überprüft, ob sie ihn

zu Gott führen, zu Trost, zu innerem Frieden und zur Freude als Erfahrungen des Heiligen Geistes oder ob sie Ausdruck eines bösen Geistes sind, der Traurigkeit, Misstrauen, Fixiertsein auf »niedrige Dinge«, Feindschaft und Krieg beinhaltet. Es geht darum, Zugang zu den eigenen

*»Unterscheidung der Geister«*

Gefühlen zu bekommen und zu reflektieren: Was bewegt mich? Was bestimmt mich? Wohin bewegen mich meine Gefühle und Antriebe?[2] Die Unterscheidung der Geister geschieht durch innere Zwiesprache, Meditation und Gebet. Dadurch bildet sich Identität.

Die von Athens beschriebenen inneren Aushandlungsprozesse finden sich sehr anschaulich und konkret in den im Rahmen einer wissenschaftlichen Untersuchung durchgeführten Interviews mit Rekuperanten der Fazenda wieder.[3]

Wer als Rekuperant zur Fazenda kommt, steht vor der Aufgabe eines radikalen Identitätswandels. Alte Lebensmuster in der Drogenabhängigkeit sind zusammengebrochen; viele sind so »fertig«, dass ihnen die Ärzte nur noch wenige Monate zum Leben gegeben haben, wenn sie so weiter machen wie bisher.

## Loslösung

● Heilung von der Drogensucht geschieht auf der Fazenda wie gesagt durch den Aufbau einer neuen sinngeprägten Identität. Die geistige Welt der jungen drogenabhängigen Menschen wird von Grund auf neu konstituiert. Der Bruch mit der alten geistigen Welt, dem alten Menschen, geschieht radikal: Die ersten drei Monate haben die Rekuperanten zur Außenwelt lediglich Briefkontakt und sonst keinerlei direkte Beziehung, um sich von den krank machenden Strukturen zu lösen.

»Ich war vorher in einer ziemlichen Gemeinschaft«, sagt Walter[4], »ich hab halt mit Leuten abgehangen, die ziemlich krass unterwegs waren. [...] Die ganze Umgebung ändert sich dann, eigentlich alles. Ich nehme dann Dinge anders wahr. [...] Wenn man hierher kommt, dann ... fängt man wie ein Baby von klein an. Das ist eine neue Erfahrung und mit der wächst man dann und die hält man fest. Und die bleibt, meine ich.«

Tobias beschreibt seine alte Lebensorientierung als Fixiertsein auf sich selbst: »Ich mach mich zu, ich dröhne mich zu, mir geht es gut so und man lebt halt von den anderen weg und mehr auf sich hin und dem wird halt hier dagegen gesteuert. [...] Man lernt halt einfach wieder beziehungsfähig zu sein.«

Der Verzicht auf Zigaretten, Geld, Alkohol, Drogen, Fernsehen, sexuelle Beziehungen während des Rekuperationsjahres soll auch helfen, auf andere Menschen in einer neuen Freiheit zuzugehen und deren Freundlichkeit und Freundschaft als ehrlich und manipulationsfrei

*»fängt man wie ein Baby von klein an«*

zu erleben, denn »in der Droge«, so Stefan, »begegnen einem Leute freundlich, die etwas von dir wollen, weil sie Stoff billiger haben wollen, weil sie dir Stoff verkaufen wollen, weil sie dein Geld wollen oder sonst etwas.«

Der weit gehende Verzicht beinhaltet sicher immer wieder einen inneren Kampf, aber er wird von den Rekuperanten, die sich auf den Weg eingelassen haben, als neue Freiheit gesehen: Eine Einschränkung ist das Leben auf der Fazenda nur, »wenn du anders leben willst«. Stefan findet, »dass es ein freies Leben hier ist, ein sehr freies

sogar. [...] Für mich heißt das, keine Drogen mehr zu nehmen, ist für mich frei. Ja, dass man einfach normal leben kann, wie man ist so. Du musst nicht mehr der Held sein.«

## Die Fazenda-Familie

● Das Leben auf der Fazenda wird als ein Leben in einer neuen Familie gesehen. Dies ist auf dem Hintergrund oft negativer Familienerfahrungen bis hin zu innerfamiliären Gewalt- und Missbrauchserfahrungen von zentraler Bedeutung. Neue Verlässlichkeit und Vertrautheit werden erfahrbar und das nicht nur zeitlich begrenzt: Wer das eine Jahr der Rekuperation auf einer Fazenda drogenfrei abgeschlossen hat, erhält ein Papier, mit dem er jederzeit überall auf der Welt bei einer Fazendagemeinschaft[5] anklopfen kann und dann aufgenommen wird.

Auch Athens hebt die besondere Bedeutung der primären Bezugspersonen für die Bildung der Identität hervor. Tobias empfindet eine »freundschaftliche Beziehung« zu seinen beiden Fazendaverantwortlichen: »Es sind halt ältere Brüder. In vielen Familien übernehmen ja auch die älteren Brüder die Erziehung und von daher ist es, sie sind halt so im Zwischenmenschlichen mir einiges voraus und da versuche ich halt, mir das auch zu eigen zu machen und zu lernen. Ich weiß nicht, ob ich jemals so selbstlos werde, wie ich die beiden einschätze so, aber das ist schon ganz toll so.«

## Religiöse Bindung

● Neben der Familienerfahrung stellt die religiöse Erfahrung für die Rekuperanten eine zentrale Dimension beim Aufbau ihrer neuen Identität dar. Gott kommt – bei vielen erstmalig – in ihren geistigen Horizont, wird Teil ihrer geistigen Welt. Die tägliche Schriftlesung mit der Auswahl eines Wortes für den Tag (»das Wort leben«), die Meditationen, Gebete und Gottesdienste prägen den Alltag.

»Wenn man jetzt das Wort lebt«, so versucht es Walter für sich zu erklären, »und wenn dann halt Probleme da sind und wenn es dann überhaupt nicht mehr geht, dann gehe ich halt in die Kapelle und ... ich fühle mich dann viel freier und kann dann besser damit umgehen.«

Dies ist nicht immer so einfach, wie es hier zu klingen scheint. Viele finden erst einmal gar keinen Zugang zur religiösen Dimension, und es gibt auch viele, die deswegen das Rekuperationsjahr vorzeitig abbrechen. Wer zur Fazenda kommt, braucht kein Glaubensbekenntnis abzu-

*»Wenn es nicht mehr geht, dann gehe ich halt in die Kapelle.«*

legen; es wird allerdings eine Offenheit für die religiöse Dimension erwartet. Wenn diese Offenheit nicht da ist oder durch negative Kirchenerfahrung verstellt ist, wird empfohlen, andere Therapieeinrichtungen aufzusuchen.

Die Rekuperanten nehmen alle am morgendlichen Gebet und an der Schriftlesung teil, was aber nicht heißt, dass sie alle mitbeten. Die Annäherung an die religiöse Sinndimension geschieht nicht nach der Devise »Friss oder stirb«, sondern ganz so, wie Athens die Konflikte in der »phantom community« beschreibt: als konfliktreiche innere Zwiesprache mit gegenteiligen kontroversen Gesprächspartnern, als Annäherungsversuch. Dies soll ohne Zwang geschehen. Authentizität und Ehrlichkeit werden von den Fazendaverantwortlichen betont.

Es soll keine neue religiöse Abhängigkeit entstehen: »Hier will dich keiner ändern«, betonte der Fazenda-Mitbegründer und Franziska-

nerpater Frei Hans Stapel zu Ostern 2002 in einer Meditation in Markee. »Du darfst dich ändern. Hier bist du kein Instrument. Hier verdient keiner Geld an dir. Hier darfst du der verlorene Sohn sein. Du darfst alles falsch machen. Du hast die Freiheit wegzugehen, aber du darfst dich auch auf einen neuen Weg machen.«

Die Rekuperanten spüren nach vielleicht anfänglichem Misstrauen die Freiheit, sich für eine religiöse Orientierung zu entscheiden, und sie empfinden ein »So zu tun, als wäre man jetzt religiös« als einen Rückfall in alte Posen, die sie in ihrer Suchtabhängigkeit zur Genüge gelebt haben. Die Sensibilität für die Gefahr religiöser Sucht wird deutlich, wenn Stefan vor der Gefahr warnt, dass Leute erst stark drogenabhängig sind und dann »so wie ein Jesus-Freak-Man ... auf den totalen Film kommen ... Also, man sollte schon auf dem Boden bleiben ... wo ich mich dann selber wieder runter holen muss und ... nicht sagen, jetzt bin ich der King und jetzt habe ich das Erlebnis gemacht mit dem Wort ..., sondern o.k. immer trotzdem schön bescheiden bleiben und weitergehen.«

*»keine neue religiöse Abhängigkeit«*

Gott hält zu mir, egal »wie ich drauf bin«. Die unbedingte Annahme Gottes spielt für drogenabhängige Jugendliche eine herausragende Rolle. Drogen führen dazu, eine Scheinwelt aufzubauen und eine Scheinidentität: »Hier kann man sein, wie man normalerweise ist. Hier braucht man keine Rolle mehr zu spielen«, sagt Karl. »Ich bin normalerweise immer einer, der lacht immer. ... Ich habe immer sehr viele Rollen gespielt, um an die Drogen zu kommen und so. Das ging auch einigermaßen gut, deshalb habe ich das auch sehr lange gemacht. Immer King spielen und so.«

## Der innere Kampf

● Sven hat diesen inneren Kampf zwischen dem alten Menschen und dem neuen Menschen im Gottesdienst erlebt: »Bei mir war es so, dass ich eben diese Dinge so verarbeitet habe in der Messe. [...] Dieser Kick, wenn man Koks spritzt, sag ich jetzt mal so, das ist ein unbeschreibliches Gefühl. Das ist das beste, was es gibt wie, nix kannst du damit vergleichen ... Und wenn du dann eben keine Drogen mehr nimmst und über den Kick nachdenkst, das macht dich dann wirklich, da kannst du jeden Drogenabhängigen fragen, das macht dich wirklich dann nervös und du kannst abdrehen, sag ich mal so, wenn du ein bisschen nachdenkst, dann kannst du abdrehen, kannst du bescheuert werden oder so und das war das Schwierigste für mich, weil dieser Kick kam immer und immer wieder hoch, na und ich musste das irgendwie verarbeiten, und das habe ich eben verarbeitet in der Messe, wo ich die Kommunion gekriegt habe ..., wir saßen da und alles still ..., ich wusste ja nicht, was die da alle so still sitzen und dann habe ich eben jedes Mal, wo ich dieses Brot gekriegt habe, jedes Mal nachgedacht, also wo ich eine Spritze mir eingeführt habe und was ich dann gemacht habe und welchen Kick ich, sag ich mal, gefühlt habe ... und die Erinnerungen sind dann hochgeschwommen und ich habe jedes Mal da nachgedacht ... und dann eine gewisse Zeit habe ich dann überhaupt nicht mehr darüber nachgedacht und jetzt, wenn du anfängst nachzudenken, dann kommt dir richtig Spucke hoch, sag ich mal so ...«

## Nach dem Fazendajahr

● Frei Hans Stapel ist davon überzeugt, dass drogensüchtige Jugendliche als Sehnsuchtsträger nur dann von der Droge loskommen, wenn man

ihnen lebenswerte Erfahrungen anbieten kann, einen nicht nur geglaubten, sondern gelebten Sinn, eine Zukunftsperspektive mit Arbeit und Würde, eine Beziehung zu Gott, die durch Krisen hindurchträgt.

Der letzte und schwierigste Schritt beim Aufbau dieser neuen Identität ist der Weg aus der Fazendagemeinschaft heraus in die Gesellschaft. Nach Athens hat die neue Identität nur eine Chance, wenn eine radikale soziale Trennung von den Milieus stattfindet, die die alte Identität geprägt und zerstört haben, und wenn zugleich der Aufbau von Lebensbezügen geschieht, die die neue Identität stärken.

Torsten berichtet, wie er nach zwei Wochen zuhause »ausgepowert« war und sich wieder entfernen musste, um nicht abzurutschen: »Zuhause, diese Umgebung tut mir nicht gut, das

*»gelernt, ohne Droge mit Tiefs umzugehen«*

weiß ich, ich habe da schon jahrelang Erfahrung mit. Droge aufhören, wieder nach Hause kommen, wieder reinfallen, also ich habe da schon öfters gemerkt, ... hab ich es vielleicht ein, zwei Monate geschafft nichts zu nehmen, aber da kam wieder irgendeine Party, irgendeine schlechte Situation oder so, und dann ach ja, eine geht schon und so.« Aber dieses Mal nach dem Jahr auf der Fazenda hat er »gelernt, mit Tiefs ohne Droge umzugehen und mit diesem psychischen Schmerz und irgendwelchen Depressionen«. Er hat sich der geistlichen Gemeinschaft der Fokularbewegung angeschlossen, denn »das Gebetsleben fällt mir sehr, sehr schwer, alleine zu Hause«.

Rückfälle bedeuten nicht zwangsläufig das endgültige Aus: Einige deuten diese Erfahrung so, dass sie lernen mussten: Ich bin nicht unverletzbar. Ich muss aufpassen; es kann mir wieder passieren. Bezeichnend für die Fazenda ist, dass die Mehrzahl derjenigen, die nach abgeschlossenem Rekuperationsjahr rückfällig wurden, wieder zurück zur Fazenda kamen, um einen neuen Versuch zu starten.

Die Fazenda Gut Neuhof weist einen neuen Weg der Drogenarbeit mit Jugendlichen. Er reicht tiefer als verhaltenstherapeutische Angebote und zielt auf einen Neuaufbau und Umbau der Identität. Vorgelebter christlicher Glaube stärkt das Vertrauen in die eigenen Kräfte und fördert die Identitätsentwicklung in einer Atmosphäre der Freiheit. Auf dem Hintergrund der Identitätstheorie von Lonnie Athens erscheint dieser Heilungsweg auch sozialwissenschaftlich plausibel. Er ist zugleich theologisch bedeutsam, weil er der Kirche einen Weg für diakonisches Engagement weist.

[1] Vgl. Lonnie Athens, The Self as Soliloqui, in: Sociological Quarterly 35 (1994/3), 521-532; sowie ders., Dramatic Self-Change, in: Sociological Quarterly 36 (1995/3), 571-586.

[2] Diese Hinweise zur Unterscheidung der Geister verdanken wir Prof. Dr. Andrea Tafferner von der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster.

[3] Vgl. Dorothee Kurth, Die therapeutische Heilkraft des Glaubens in der Christlichen Suchtarbeit – am Beispiel der Fazenda Gut Neuhof, Diplomarbeit an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln, Juni 2001.

[4] Vgl. für alle Zitate Kurth, Die therapeutische Heilkraft des Glaubens. Namen wurden aus Gründen der Anonymisierung verändert.

[5] In Brasilien gibt es 15 Fazendas; neue Fazendas entstehen derzeit in Vietnam, Russland und auf den Philippinen.

# Leitbild der Pastoralkonferenz des Dekanates Marl

**Konflikte zwischen Hauptamtlichen in der Pastoral müssen nicht immer mit einer Versetzung enden – meist des Laien/der Laiin. Im Dekanat Marl hat die Pastoralkonferenz ein Leitbild entwickelt, das konstruktive Wege im Umgang mit solchen Konflikten aufzeigt.**

*Im Heft 2/2003 brachte DIAKONIA einen Beitrag von Ferdinand Kerstiens, der das oft mangelhafte Vorgehen bei der Behandlung von Konflikten zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen kritisierte. Die konkreten Vorfälle im Dekanat Marl, auf die sich Ferdinand Kerstiens in seiner Stellungnahme bezog, und diese Stellungnahme selbst führten in Marl zu intensiven Diskussionen, die dann in ein einstimmig angenommenes Leitbild mündeten. DIAKONIA veröffentlicht dieses Leitbild mit ausdrücklicher Zustimmung der Pastoralkonferenz des Dekanates Marl in der Hoffnung, dass das Beispiel Nachahmung findet.*

## Präambel

● Grundlage unseres gemeinsamen Dienstes ist das Evangelium, zu dessen glaubwürdiger Verkündigung wir berufen sind. Das ist in erster Linie ein Dienst an den Menschen und aneinander. Dieser Dienst verlangt ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit, d.h. die Menschen in unseren Gemeinden sollen an unserem Verhalten – auch und gerade in Konfliktsituationen – ablesen können, wie das Wort Jesu: »Liebe Gott und den Nächsten wie dich selbst« zu leben wäre. Ein hehres Ziel, das wir bei allem Wissen über unsere Schuld und unser Versagen nicht aus den Augen verlieren sollten.

## Voraussetzungen

● 1. Gegenseitige Akzeptanz des anderen in seiner Andersartigkeit und seiner Rolle. Wir alle sind von Gott berufen, an seinem »Reich« mitzuarbeiten. Jede Seelsorgerin, jeder Seelsorger ist bemüht, sich nach besten Kräften und mit den je eigenen Möglichkeiten und Begrenzungen, Stärken und Schwächen einzubringen.

2. Unsere Aufgabe bleibt die gemeinsame Seelsorge mit und an den Menschen.

3. Ein möglichst hohes Maß an Zufriedenheit des Seelsorgers/der Seelsorgerin setzt positive Kräfte für den Dienst am Evangelium frei. Grundlagen dafür sind Offenheit, Zeit füreinander

ander, das Zuhören können, Kollegialität, Vertrauen und gegenseitige Wertschätzung, ungeachtet der beruflichen Stellung, Kompetenz oder des Amtes.

4. Es gilt, Räume zu schaffen, in denen menschliche Begegnung und das Miteinander möglich sind, u.a. auch, um der zunehmenden Vereinsamung zu begegnen (z.B. durch gemeinsame Konveniats beider Berufsgruppen).

5. Für die Erfüllung dieser Aufgaben sind die Größe einer Pfarrgemeinde und ihre soziale Struktur unerheblich.

## Präventive Konfliktvermeidung

● Vorbemerkung: Konflikte sind generell auch positiv zu sehen, denn sie können zu Klärungen verhelfen, eingefahrene Verhaltensweisen neu zur Diskussion stellen und können zur bewussteren Auseinandersetzung mit der eigenen Position beitragen. Entscheidend ist der kreative Umgang mit Konflikten!

1. Regelmäßige Dienstgespräche (ohne Beteiligung dritter wie z.B. Pfarrsekretärin, Küster etc.) mit der Möglichkeit, auch über persönliche Befindlichkeiten sprechen zu können.

2. Klare Absprachen (z. B. der Aufgabenfelder und Dienste) und guter Informationsfluss.

3. Möglichst hohe Transparenz der eigenen Verhaltensweisen / der eigenen Arbeit.

4. Mögliche Konfliktpotenziale frühzeitig ansprechen.

5. Persönliche Verletzungen ebenfalls frühzeitig zur Sprache bringen.

## Umgang im Konfliktfall

● 1. Konflikte möglichst im persönlichen Gespräch klären.

2. Der Konflikt ist nach Möglichkeit nicht in die Gemeinde hineinzutragen.

3. Falls ein »Vieraugengespräch« keinen Erfolg hat, Einschaltung des Dekanatsrates. Gemeinsame Lösungsversuche, Absprache über weitere Vorgehensweise, Begleitung durch den Dekanatsrat. Entsprechende Gespräche unterliegen der Schweigepflicht.

4. Ausschöpfung anderer Mittel wie Einzel- oder Gruppensupervision, Gespräche mit einem/einer von beiden Parteien akzeptierten Konfliktberater/Konfliktberaterin.

5. Falls eine friedliche Einigung – nach Ausschöpfung aller möglichen Mittel und nach einer vereinbarten Frist (nach Vereinbarung des Dekanatsrates) – nicht möglich ist oder die weitere Zusammenarbeit einer lebendigen Seelsorge nicht zuträglich ist, sollte über die Versetzung eines der Konfliktpartner beraten werden.

6. Gespräch der Konfliktparteien mit dem zuständigen Weihbischof und Dekanatsrat.

7. Bei der Versetzung einer Konfliktpartei müssen Parteiungen und Spaltung der Gemeinde durch eine der Konfliktparteien unbedingt vermieden werden.

## Schlusswort

● Die erfolgreiche Umsetzung dieses Leitbildes erfordert, dass es von allen akzeptiert wird, bewusst und transparent ist, mit Leben gefüllt wird und zu konkretem Handeln führt.

Guido Vagedes

# Leitbildprozesse nutzen

## *Chancen und Schwierigkeiten eines Instruments*

**Leitbildprozesse sind ein immer noch zu wenig bekanntes und angewandtes Instrument zur Profilierung von Gemeinden und kirchlichen Organisationen. Ihr Gelingen hängt an einer Reihe von Voraussetzungen, doch bereits Teilaspekte und Grundideen können fruchtbar genutzt werden.**

● Schnelle Veränderungen in ihrem Umfeld, die Komplexität dieser Veränderungsprozesse und Verunsicherungen über angemessene pastorale Wege in die Zukunft provozieren in Kirchengemeinden unvermeidlich die Frage nach den Zielen und der Grundausrichtung des eigenen gemeindlichen Handelns: Wo wollen wir als Kirchengemeinde hin? Was ist uns in unserem Handeln wichtig? Was unterschiedet uns von anderen?

Bei den Prozessen der Antwortsuche auf solche Fragen bedienen sich Kirchengemeinden und kirchlich-verbandliche Gruppen bisher seltener als beispielsweise kirchliche Einrichtungen im Sozial- und Gesundheitswesen des Instruments »Leitbild«, das seit den 70er-Jahren zunächst vor allem im Unternehmensbereich und seit den 80er-Jahren auch bei staatlichen und frei-gemeinnützigen Einrichtungen Verbreitung fand.

Die eher selten anzutreffende Durchführung von Prozessen der Leitbild-Entwicklung und -Umsetzung hat ihren Grund zu einem großen Teil sicherlich darin, dass sowohl die Chancen dieses Instruments der Organisationsentwicklung und -führung gerade für Kirchengemeinden als auch die möglichen »Stolpersteine« bei dessen Anwendung im kirchengemeindlichen Raum bei den haupt- und ehrenamtlichen Verantwortlichen bislang kaum bekannt sind. Solche Chancen und Schwierigkeiten, deren Wahrnehmung eine wichtige Voraussetzung für gelingende Leitbildprozesse ist, werden im Folgenden auf der Grundlage konkreter Erfahrungen in der Begleitung solcher Prozesse aufgezeigt. Anschließend wird skizzenhaft vorgestellt, in welchen Schritten sich Leitbildprozesse durchführen lassen.

### Konzentration

● Leitbilder haben den Sinn, den Zweck und die langfristigen Ziele einer Organisation zu formulieren und Handlungsprinzipien und Werthaltungen anzugeben, denen sich die Organisation verpflichtet fühlt. Sie beschreiben zudem das Grundverständnis des Zusammenwirkens in-

nerhalb der Organisation und mit anderen. Speziell den Kirchengemeinden kann ein Leitbild helfen, Angebote, Aktivitäten und Aufgabenfelder um eine bzw. einige wenige Leitideen herum zu konzentrieren.[1] Hilfreich für eine solche Herausbildung eines erkennbaren gemeindlichen Profils werden Leitbilder durch den mit ihrer Erarbeitung verbundenen Zwang, sich auf zentrale Leitvorstellungen zu beschränken und diese knapp und pointiert zu formulieren.

Worin solch eine Leitidee bestehen kann, kann das Beispiel einer katholischen Kirchengemeinde in Münster verdeutlichen: Bei der Analyse der eigenen kirchengemeindlichen Situation und des Umfeldes fanden die Pfarrgemeinderatsmitglieder an einem Klausurwochenende bezogen auf den Punkt Liturgie heraus, dass das regelmäßige Angebot einer »Kinderkirche« zeitlich parallel zum Wortgottesdienst-Teil der Messfeier im Bewusstsein vieler Gemeindemitglieder als Stärke der Kirchengemeinde und als profilbildend wahrgenommen wird. Sie stellten ferner fest, dass die Liturgie in den normalen Sonntagsgottesdiensten als oftmals fern von der Alltagswirklichkeit der Gemeindemitglieder erlebt wird. Beim Prozess der Erarbeitung von Leitbildsätzen entwickelte sich dementsprechend die Leitidee einer lebensnahen liturgischen Sprache, die auch Liturgieformen mit besonderer Rücksicht auf Lebenssituation und -alter von Kindern und Jugendlichen einschließt. Diese Leitvorstellung wurde dann in konkretere Ziele für die kommenden ein bis zwei Jahre ausgefaltet, daran schloss sich für einzelne dieser Ziele eine konkrete Maßnahmenplanung an.

An diesem Beispiel wird erkennbar, dass Leitbilder ein wichtiger erster Schritt sein können, um ausgehend von übergeordneten und weit greifenden Leitzielen zu konkreteren strategischen Zielen und den Handlungszielen zu kommen. Dass – wie es nicht selten geschieht – über Ziele und Handlungsprioritäten einer Gemeinde in erster Linie die persönlichen Vorlieben maßgeblich Verantwortlicher entscheiden oder stark zufällige Entscheidungen fallen, kann so vermieden werden. Zudem macht es solches Vorgehen leichter, Ziele vom Auftrag der Kirche bzw. vom gesellschaftlichen Bedarf im Umfeld her zu bestimmen.

## Konsens

● Leitbildprozesse sind, wenn sie Wirksamkeit entfalten sollen, notwendigerweise Konsensbildungsprozesse. Sie können ein Instrument sein, um einen Konsens auf der grundsätzlichen Ebene der Leitziele und ihrer Prioritäten zu erreichen. Dieser Konsens hinsichtlich der Grundausrichtung erleichtert die Konsensfindung auf der Ebene konkreterer Ziele. Er kann auch – insbesondere beim Wechsel in der Zusammensetzung von Leitungsgremien – jeweils neu anstehende Zielfindungsprozesse erleichtern und für Kontinuität im Hinblick auf zielorientiertes Arbeiten sorgen. Wenn sich etwa ein Pfarrgemeinderat nach seiner Wahl über länger- und kürzerfristige Perspektiven der pastoralen Arbeit verständigen will und bislang geltende Leitziele vorliegen, kann das neu gewählte Gremium an diese Vorarbeit anknüpfen und die Leitziele daraufhin überprüfen, ob sie noch angemessen sind bzw. wie weit deren Umsetzung vorangekommen ist.

Im Hinblick auf grundsätzliche Ziele Konsens erreicht zu haben, ist zumeist eine sehr motivierende Erfahrung. Diese Erfahrung machte z.B. ein Verein der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) im nördlichen Münsterland: Die Beteiligten waren überrascht, im Laufe ihres Leitbildprozesses über zwei Punkte sehr schnell Einigkeit gewonnen zu haben: zum einen über

das Grundanliegen, Vereinsmitgliedern die Möglichkeit zu aktiverer Beteiligung mit ihren Fähigkeiten und Interessen geben zu wollen, zum anderen darüber, dass dieses Grundanliegen bei der Leitbild-Umsetzung Priorität haben sollte. Dann und bisweilen nur dann, wenn ein breiter Konsens hinsichtlich eines Grundanliegens erzielt worden ist, besteht auch die Bereitschaft, neue und ungewöhnliche Wege zu gehen oder viel Kraft in bestimmte Vorhaben zu investieren: Die Umsetzung des Beteiligungs-Anliegens der KAB-Gruppe führte dazu, dass diese unter Mitgliedern einer bestimmten Altersgruppe eine aktivierende Befragung durchführten, um deren Ideen und Einschätzungen hinsichtlich vordringlicher Aufgaben zu erfahren.

## Faktor Zeit

● Welche Schwierigkeiten mit Leitbildprozessen in Kirchengemeinden zumeist verbunden sind und welche Anforderungen sie an die Beteiligten stellen, kann von der Ausgangssituation einer evangelischen Kirchengemeinde im nördlichen Münsterland her beschrieben werden: Beweggrund für die Erarbeitung eines Leitbildes war u.a. die Einsicht, dass bei den vielfältigen Aktivitäten und den begrenzten Möglichkeiten der ehren- und hauptamtlich Mitarbeitenden dieser Kirchengemeinde künftig klarere Schwerpunkte gesetzt werden müssen. Damit verband sich auch die Hoffnung und das Ziel, Wege zu finden, um insbesondere die Menschen der mittleren und jüngeren Generation besser zu erreichen. Damit zusammenhängend erwarteten die Presbyteriumsmitglieder von dem Prozess auch, die Außendarstellung der Gemeinde grundsätzlich verbessern zu können. Einen zusätzlichen Anstoß, ein Leitbild zu erstellen und Umsetzungsschritte durchzuführen, gab die Tatsache, dass der personelle Wechsel auf beiden Pfarrstellen der Gemeinde etwa zwei Jahre zuvor als ein Einschnitt erlebt wurde, der eine Vergewisserung über neue Zielperspektiven nahe legte.

Ein erster Komplex von Schwierigkeiten und Anforderungen an Leitbildprozesse in Kirchengemeinden hängt mit dem »Engpassfaktor« Zeit zusammen. Bereits während des ersten Kontaktgesprächs mit den beiden externen Beratern bemerkt ein Presbyteriumsmitglied: »Die ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in unserer Gemeinde bewegen sich mit ihren Kräften an der Grenze des Möglichen und Zumutbaren«. Sowohl bei der Bestimmung von Zielperspektiven und bei der Prozessgestaltung gelte es, einen Blick für das »Machbare« zu behalten. Ein anderes Mitglied des Kreises stellte mit Blick auf die Erwartung, innovative Wege zu finden, wie Menschen der mittleren und jüngeren Generation erreicht werden können, die besorgte Frage: »Ist überhaupt die Ressource für Innovation vorhanden?« Die erste und zentrale Frage an die beiden Gemeindeberater lautete wohl kaum zufällig: »Wie viel Zeit kostet so ein Leitbildprozess?«.

Es besteht die Gefahr, dass Leitbildprozesse insbesondere auch die beteiligten Ehrenamtlichen in ihren zeitlichen Möglichkeiten überfordern, und die Erwartung von Erfolgen mit Hilfe

*»Über den Erfolg entscheidet die Umsetzung des Leitbildes.«*

des Instruments Leitbildprozess ist nicht in wenigen Monaten erfüllbar. Denn allein schon die Erstellung eines Leitbildes ist eine Aufgabe von einigen Monaten, da sie notwendig u.a. eine Analyse der Situation der eigenen Organisation und möglichst auch der Umfeldveränderungen sowie eine Diskussion des Leitbildentwurfs mit (anderen) Organisationsmitgliedern umfasst. Das

beschlossene Leitbild selber aber ist noch nicht der eigentliche Erfolg. Über diesen entscheidet letztlich allein die Umsetzung des Leitbildes.[2] Bevor Erfolge sichtbar werden, nimmt der Leitbildprozess die beteiligten Ehren- und Hauptamtlichen zusätzlich zum »Tagesgeschäft« in Anspruch.

Wie könnten Leitbildprozesse so gestaltet werden, dass die zeitliche Beanspruchung durch solche Prozesse nicht zum Hinderungsgrund für das Sich-Einlassen darauf wird? Zunächst ist die Zeitplanung so anzulegen, dass sie eine Phase erster Umsetzungsschritte als festen Bestandteil von vornherein enthält. Denn ihre Erfolgserwartungen richten die Akteure bei realistischer Betrachtung mit Recht auf die Umsetzungsphase. Sie muss deshalb von vorn herein in den Blick geraten und darf nicht in große zeitliche Ferne rücken.

Eine Rücksichtnahme auf den »Engpassfaktor« Zeit kann sich darin konkretisieren, dass phasenweise eine Projektgruppe allein an der Leitbilderstellung arbeitet. Um Leitbildideen zu sammeln, Analysen zur Ist-Situation vorzunehmen und erste Leitbildentwürfe zu diskutieren, bedarf es jedoch der Mitwirkung einer größeren Gruppe. Denn (nur) so wird die real gegebene Vielfalt von Sichtweisen und Erfahrungen in einer Kirchengemeinde oder einem Verband in den Leitbildprozess einbezogen.

## Weitere Schwierigkeiten

● Ein zweiter Komplex an Schwierigkeiten betrifft das Image von Leitbildern. Deren Entwicklung steht bisweilen in dem Ruf, rein trockene Formulierungs- und nüchterne Kopfarbeit zu sein, die kaum Freude macht und keine Aufbruchstimmung und positive Energie erzeugen kann. Die Vermutung oder Erfahrung, dass Leitbilder meist aus aneinandergereihten, öden Phrasen bestehen und allgemeine Grundsätze formulieren, die schon immer gestimmt haben und auch niemandem weh tun, kann verhindern, dass Leitbildprozesse überhaupt erst erwogen werden.

Auch die damit umrissenen Gefahren lassen sich vermindern. Da die Formulierungsarbeit besondere Kompetenzen verlangt, ist es sinnvoll und für die übrigen Beteiligten entlastend, wenn diese Aufgabe einigen wenigen darin versierten Personen überlassen wird. Diese haben dann darauf zu achten, dass die Leitbildaussagen anschaulich, klar und bildhaft formuliert sind.[3] Zugleich müssen sie sich bei allen

*»klar und bildhaft«*

berechtigten Ansprüchen an eine gelungene Formulierung immer wieder vor Augen führen, dass der Maßstab für die Wirkung und den Erfolg des Leitbilds allein dessen erfolgreiche Umsetzung ist.

Eine wirkungsvolle Prozessgestaltung, die diese und andere Aspekte mitberücksichtigt, wird gänzlich ohne externe Begleitung kaum gelingen. Damit ist ein dritter Komplex an Schwierigkeiten und Anforderungen benannt. Qualifizierte externe Beratung, auf die die Kirchengemeinden, Verbände oder vergleichbaren Organisationen bei Bedarf zurückgreifen können, wird somit zu einer weiteren Anforderung für gelingende Leitbildentwicklung. Dabei sind Gemeindeberatungen in Diözesen und Landeskirchen die nahe liegenden Ansprechpartner. Sollen Leitbildprozesse in Kirchengemeinden und Verbänden erleichtert und gefördert werden, können Gemeindeberatungen und Verbandsleitungen dazu beitragen, indem sie Prozesse und Erfahrungen dokumentieren sowie zu deren Austausch und Verbreitung beitragen.

Das Beispiel des KAB-Vereins im nördlichen Münsterland verweist auf einen weiteren möglichen Hinderungsgrund, sich auf Leitbild-Prozesse einzulassen: Die Vorstandsmitglieder hätten den Prozess wohl kaum initiiert, wenn ihnen und anderen KAB-Vereinen dessen Möglichkeit und Sinn sowie denkbare Abläufe nicht durch die eigene Verbandsspitze und vom eigenen Diözesanverband aufgezeigt worden wären. Oft wissen die haupt- und ehrenamtlich Verantwortlichen über Leitbildentwicklung als Instrument

*»Zielorientiertes Arbeiten ist selten zu finden.«*

der Führung und Entwicklung von Organisationen kaum etwas. Hier müssten von diözesaner und landeskirchlicher Seite oder höheren verbandlichen Ebenen gezielt Anregungen und Informationen gegeben und Angebote gemacht werden.[4]

Nicht zuletzt liegt eine grundsätzliche Schwierigkeit darin, dass in Leitungsgremien von Kirchengemeinden und örtlichen Verbandsgruppen ein zielorientiertes Arbeiten in dem Sinne, dass gemeinsam Ziele für die Arbeit vereinbart, durch entsprechende Maßnahmen zu erreichen versucht und auf ihre Erreichung hin kontrolliert werden, in nicht sehr ausgeprägtem Maße vorzufinden ist. Vorherrschend ist die auch in vielen anderen Non-Profit-Organisationen anzutreffende Tendenz, in erster Linie in Aufgaben zu denken anstatt in Zielen.

Unter anderem sind zwei Gründe maßgeblich für diese eher schwache Ausprägung zielorientierten Denkens und Handelns: Insbesondere längerfristig-grundsätzliche Zielüberlegungen sind – mehr noch als kurzfristige Zielfindungen – wegen der notwendigen theologisch-pastoralen Vergewisserungen nicht nur anspruchsvoll, sie sind auch »risikoreich«, weil unsicher ist, ob nach erfolgter Zielkonkretisierung deren Umsetzung tatsächlich in Angriff genommen wird und diese dann auch die gewünschten Erfolge bringt. Als zweiter Grund spielt eine Rolle, dass in den Aus- und Fortbildungen haupt- und ehrenamtlicher Führungskräfte die Fragen des Managements und der Führung von Organisationen und Gremien eher eine untergeordnete Rolle spielen oder gar nicht vorkommen.

## Fünf Phasen

● Wenn Leitbildprozesse in Kirchengemeinden und kirchlichen Verbänden tatsächlich zustande kommen, können sie sich an einem Phasenschema orientieren, das fünf Schritte enthält. In der ersten Phase der Vorbereitung besteht eine der Aufgaben darin, möglichst einen Konsens darüber zu erreichen, ob ein Leitbildprozess gewollt wird und welche Ziele damit verfolgt werden. Ferner ist eine zeitliche Rahmenplanung mit hoher Verbindlichkeit festzulegen und eine Projektgruppe zu bilden, die in allen Phasen eine Koordinationsfunktion und oftmals auch die eigentliche Formulierungsarbeit in der Phase der Erarbeitung des Leitbildentwurfs übernimmt. In der Vorbereitungsphase fallen schließlich auch eine Entscheidung des Leitungsgremiums darüber, ob und in welcher Weise eine externe Beratung den Leitbildprozess begleiten soll, sowie die sich daraus gegebenenfalls ergebenden vorbereitenden Gespräche.[5]

In der zweiten Phase der Analyse von Ist- und Soll-Zustand der Gemeinde bzw. jeweiligen Gruppe kann durch die Vergewisserung über die gegenwärtige Situation der angestrebte Soll-Zustand oftmals überhaupt erst vorstellbar werden. Dabei sollte die Beschreibung der Ist-Situation neben einer Stärken-Schwächen-Analyse der ei-

genen Kirchengemeinde bzw. (Verbands-)Gruppe auch eine Klärung wichtiger Veränderungen und Entwicklungen im Umfeld sowie der darin liegenden Chancen und Gefahren für die eigene Organisation enthalten.

In der dritten Phase, der Phase der Leitbild-Erarbeitung, sind v.a. solche Vorgehensweisen sinnvoll, die einen mittleren Weg zwischen einer Vorgabe eines Leitbilds »von oben« durch eine kleine Führungsgruppe und einer Leitbild-Erstellung konsequent »von unten« darstellen. Letztere wäre sehr zeitaufwendig und bringt eine deutlich höhere Komplexität des Prozesses mit sich.

Eine Projektgruppe kann es übernehmen, einen ersten Leitbildentwurf abzufassen und dabei zuvor die im größeren Kreis gesammelten Aspekte der Ist- und Soll-Analyse aufzunehmen. Nach der Anhörung und Überarbeitung des Leitbild-Entwurfs sowie der Beschlussfassung darüber in einer vierten Phase folgt als fünfter Schritt die Umsetzung des Leitbilds. Klare Prioritätensetzungen mit Hilfe z.B. der Kriterien »Wichtigkeit« und »Dringlichkeit« führen dabei schneller zu greifbaren Erfolgen.

## Varianten

- Das Instrument Leitbildprozess können sich Kirchengemeinden und andere vorwiegend von ehrenamtlicher Arbeit getragene Organisationen auch dadurch zunutze machen, dass sie Leitvorstellungen nicht für die Arbeit der jeweiligen Kirchengemeinde oder Organisation als ganzer entwerfen, sondern nur für bestimmte Handlungsfelder oder Bereiche darin. Statt eines Organisationsleitbildes für das gesamte System Kirchengemeinde wird ein Bereichs- oder Handlungsleitbild z.B. für das Handlungsfeld der Jugendarbeit erstellt und umgesetzt oder für den Bereich katechetisches bzw. liturgisches oder diakonisches Handeln.

Selbst dann, wenn weder Bereichsleitbilder noch Organisationsleitbilder erarbeitet und umgesetzt werden, kann in Zielfindungsprozessen in Kirchengemeinden eine Grundidee von Leitbildprozessen zum Tragen kommen: Immer dann, wenn es um grundsätzliche Orientierungen geht, sollten allgemein-längerfristige Ziele der Ausgangspunkt für die Entwicklung mittel- und kurzfristiger konkreterer Ziele sein. Sonst besteht die Gefahr, dass kurzfristig Ziele angestrebt werden, die untereinander kaum abgestimmt sind und lediglich kurzfristige Effekte erzielen.

Solches Denken in zeitlich abgestuften Zielebenen und das Ausgehen von den langfristigen Zielen ist somit ein Impuls, der von Leitbildprozessen auch auf Zielfindungsprozesse ausgehen kann, die nicht explizit ein Leitbild formulieren und umsetzen wollen.

[1] Die grundsätzliche Aufgabe einer solchen Konzentration sehen auch E. R. Schmidt und H. G. Berg, vgl. dies., Beraten mit Kontakt, Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche, Offenbach 1995, 183.

[2] Vgl. G. Regenthal, Corporate Identity – Luxus oder Notwendigkeit?, Wiesbaden 1997, 24.

[3] Vgl. V. Belzer, Leitbilder – Potentiale und Pespektiven für moderne Organisationen, in: ders. (Hg.),Sinn in Organisationen, München – Hering ²1998, 24.

[4] Als Beispiel für eine solche gezielte Anregung für verbandliche Gruppen vgl. Katholische Arbeitnehmerbewegung Westdeutschlands (Hg.), Handbuch Leitbild, Köln 2000.

[5] Vgl. das Grobraster zum Phasenablauf bei P. Schwarz, Wie macht man ein Leitbild, in: Leitbildprozesse vor Ort – Grundfragen, Beispiele, Materialien, DCV-Materialien 19 (Hg. Deutscher Caritasverband ), Freiburg i.B. 1996, 8.

Karin Ursula Hartmann

# Teamarbeit in der Krankenhausseelsorge

**PatientInnen, Angehörige, Personal und auch Kirche und Krankenhaus als Organisationen gewinnen, wenn die Seelsorge im Krankenhaus in Teams organisiert wird.**

● In vielen Krankenhäusern arbeiten von der Kirche beauftragte hauptamtliche KH-SeelsorgerInnen aus unterschiedlichen Herkunftsberufen und mit verschiedenen Ausbildungen und Qualifikationen zusammen. Die Formen der Zusammenarbeit in der Krankenhausseelsorge (= KHS) haben je nach Personalbesetzung und Gegebenheiten des Krankenhauses unterschiedliche Gesichter: als loses Nebeneinanderherarbeiten, in Arbeitsgruppen oder in einem Team. Dabei wird – wie auch in anderen Arbeitsbereichen – der Teamarbeit immer mehr Beachtung geschenkt. Welche Aufgabe und welchen Zweck haben nun heute die KHS-Teams für den Patienten, die Organisation Krankenhaus und die Organisation Kirche?[1]

## Funktionalität des Teams

● PatientInnen haben während des Krankenhausaufenthalts vielfältige Krisen zusätzlich zu ihrer Erkrankung zu bewältigen. Diese sind oft begleitet von emotional belastenden Zuständen wie z.B. Unsicherheit, Angst, Traurigkeit und Schmerzen. Aus der Sicht des/der Patienten/in bindet das KHS-Team z. B. vor einer Operation durch Gespräche und Rituale seine/ihre Angst in einen sozialen Kontext ein und transformiert diese Angst u.U. im Vertrauen auf Gott.

Als Hauptkrisenzeiten können die Anfangs- und Schlussphase (Aufnahme und Entlassung) sowie starke Veränderungen während des Krankenhausaufenthalts bezeichnet werden, wie z.B. unangenehme Untersuchungen (Gastroskopie, etc.), eine Operation, die Mitteilung eines unangenehmen Befunds, eine Verlegung auf eine andere Station oder in ein anderes Krankenhaus.

Hier kommt dem KHS-Team eine Bedeutung zu, insofern durch professionellen Informationsaustausch versucht wird, die PatientInnen besonders in ihren Krisensituationen zu begleiten: Es werden beim morgendlichen Gespräch der KrankenhausseelsorgerInnen untereinander und mit dem Personal im Dienstzimmer auf der Station z.B. die Operationspläne besprochen und die möglichen Gesprächsinterventionen bei PatientInnen vereinbart; dank EDV wird durch die Aufnahmelisten ermöglicht, von allen Neuaufnahmen zu erfahren.

In vielen Situationen fehlt es den PatientInnen an notwendigen Informationen, da sie z.T. so verunsichert sind, dass manche Fragen, die sie

bei den Erstgesprächen und Visiten haben, ganz einfach vergessen werden. Hier erweist sich die/der über das Krankenhaus und durch ihre/seine Kontakte gut informierte KrankenhausseelsorgerIn als hilfreich.

Erfahrungsgemäß ist die Entlassungssituation die belastendste Krise, da sich das gesamte Setting ändert und die/der Patient/in aus der (regressiven) »Rund-um-Versorgung« in die Eigenverantwortung und Selbstorganisation des Alltags nach Hause entlassen wird. Vor allem älteren und chronisch Kranken bereitet dieser Übergang Schwierigkeiten, besonders wenn der

*»Informationen aus dem Alltag der PatientInnen«*

Allgemeinzustand weiterhin schlecht ist. Da KrankenhausseelsorgerInnen durch die begleitenden Gespräche über bedeutende Informationen aus dem Alltag der PatientInnen verfügen, können sie an dieser Schnittstelle zwischen Krankenhaus und extramuralen Diensten vermittelnd tätig werden und mit Hilfe des Pflegepersonals und der SozialarbeiterInnen bzw. der Überleitungspflege Kontakte herstellen.

KHS braucht hier selbst eine eigene Teamstruktur, um Informationen auszutauschen, Arbeit zu koordinieren und um die Krisensituationen der PatientInnen und die Rolle der KHS reflexiv zu bearbeiten, was in Einzelarbeit m. E. nicht zu bewältigen ist.

Die Organisation Kirche beauftragt nicht zielgerichtet MitarbeiterInnen zur Teamarbeit, sondern setzt je nach Größe des Krankenhauses mehrere KrankenhausseelsorgerInnen ein, wobei meist das einzige Kriterium das ist, ob die einzelnen Mitglieder selber feststellen, dass sie miteinander arbeiten können oder nicht. Teamfähigkeit wird zwar in Stellenbeschreibungen gefordert, aber selten eingefordert. Die KHS-Teams haben für die Organisation Kirche nur im Konfliktfall Bedeutung, da dann an einer Lösung gearbeitet werden muss.

Im Umfeld des Sterbens und des Todes haben KH-SeelsorgerInnen in der Organisation KH ihre klarste Rolle. Durch Anwesenheit, Begleitung und Rituale sind sie auf den Stationen besonders präsent. Sie begleiten und unterstützen je nach Möglichkeit PatientInnen, Angehörige und das Personal. Hier ist es nicht von Bedeutung, ob die KrankenhausseelsorgerInnen in einem Team arbeiten oder nicht, da diese Form der Arbeit aus Einzelinterventionen besteht.

Ein großes Krankenhaus profitiert von der Spezialisierung und Weiterbildung seiner einzelnen KrankenhausseelsorgerInnen. Wenn sie Mitglieder eines therapeutischen Teams sind, können sie eventuell Teamfähigkeit und Gesprächsfähigkeit in das interdisziplinäre Team einbringen. Im besten Fall initiieren sie diese Teams oder andere Formen der Zusammenarbeit. Z.B. wurde auf Initiative der Krankenhausseelsorgerin in einem oberösterreichischen Landeskrankenhaus das gesamte Pflegepersonal, das mit onkologischen Patienten arbeitet und unterschiedlichen medizinischen Disziplinen und Stationen angehört, zu einem Arbeitskreis zwecks Informationsaustausch und Qualitätsarbeit eingeladen. Dieser Arbeitskreis hat sich zu einem MultiplikatorInnenkreis entwickelt und genießt in diesem Krankenhaus hohes Ansehen.

## Vorteile der Teamorganisation

● Welchen Gewinn bringt die so skizzierte Teamarbeitsweise? Tayloristische Arbeitsstrukturen, in denen Teamarbeit keinen Raum hatte, galten lange Zeit als die optimale Nutzung des Humankapitals. Teamarbeit ist jedoch in mehrfacher Hinsicht der Einzelarbeit überlegen. Bei

der Organisation von Arbeit sind bestimmte Aufgabenfelder für Teamarbeit besonders prädestiniert, insbesondere wenn es um die Selbstkoordination der MitarbeiterInnen und die kreative Lösung von komplexen Aufgabenstellungen geht, wie es teilweise in der KHS der Fall ist.

Aber nicht alle Aufgaben sind für die Teamarbeit geschaffen.[2] Die KHS besteht nach wie vor aus viel Einzelarbeit im Begleitdienst für die Patienten, die Angehörigen und das Personal, die auf den Stationen geschieht.

Im Vergleich zwischen Einzelarbeit und Teamarbeit diskutiert man die Aspekte der Kreativität, des Sozialverhaltens und der Leistung. Nachfolgend werden allgemein einige Vor- und Nachteile von Teamarbeit kurz gefasst der Einzelarbeit gegenübergestellt:

Kreativität: Bei kreativen Gedankenprozessen, wie z.B. Brainstorming, leistet das Team durch Verknüpfung von Ideen und Assoziationen mehr als Individuen. Unterschiedliche Qualifikationen können im Team leichter ausgeglichen und sogar als Vorteil nutzbar gemacht werden, da die nutzbaren Qualifikationspotenziale breiter verfügbar sind. Allein die Anwesenheit anderer beflügelt oftmals die Kreativität. Nachteile entstehen jedoch, wenn der Ideenreichtum des Teams sich nicht entfalten kann oder seine Problemlösungen vom Management blockiert oder verzögert werden.

*»Die Anwesenheit anderer beflügelt die Kreativität.«*

Sozialverhalten: Die integrative Kraft von Teams zeigt sich besonders bei der Bewältigung von Konflikten und im Umgang mit neuen Mitgliedern. Ein Team kann Konflikte durch Diskussionen, Koalitionsbildung oder demokratische Abstimmungsverfahren lösen und damit für die Beteiligten eine akzeptable Lösung finden. Es können jedoch spezifische Teamkonflikte, wie z.B. Machtprozesse oder Meinungsverschiedenheiten, auftreten, die bei Einzelarbeit weniger wahrscheinlich bzw. weniger gravierend wären. Teamarbeit trägt auch zur Befriedigung psychosozialer und basisdemokratischer Beteiligungsbedürfnisse und zur Persönlichkeitsentwicklung ihrer Mitglieder bei.

Leistung: Der Leistungsvorteil des Teams zeigt sich ganz allgemein durch Kräfteaddition, Fehlerausgleich und Strukturierung der Situation zur gemeinsamen Bewältigung der Arbeitsaufgabe. Durch Teamarbeit sind die Ressourcen zahlreicher verfügbar und Synergieeffekte können genutzt werden. Es kann jedoch nicht von einem generellen Leistungsvorteil des Teams ausgegangen werden.

Für die KHS sind die Vorteile der Teamarbeit angesichts einer häufigen strukturellen Bedeutungslosigkeit in der Organisation Krankenhaus auch konkret in der Befriedigung eigener psychosozialer Bedürfnisse zu finden. Das Teammitglied erfährt so Unterstützung, Hilfe und Halt.

Des Weiteren liegt in der Teamarbeit eine große »Freiheit« durch neue Handlungsspielräume. In Selbstkoordination werden kreative Lösungen für komplexe Aufgaben gesucht, errungen, gefunden und umgesetzt. Inhaltliche Schwerpunkte können durch Teamentscheidungen optioniert werden. Denn auch in einer spezialisierten und ausdifferenzierten Krankenhauswelt hat ein KHS-Team sich zu spezialisieren und auszudifferenzieren. Das Team bietet so nochmals ein Forum, die getroffenen Optionen zu reflektieren, anzupassen oder neu zu setzen.

## Nachteile der Teamorganisation

- Hoher Abstimmungs- und Koordinationsbedarf: Die Abstimmung im Team erfordert

einen hohen Zeitaufwand, vor allem in der konstituierenden Phase der Teamarbeit. Da die Qualifizierung der Teammitglieder für ihre gemeinsame Arbeit meist durch Lernprozesse on the job erfolgt, sind anfängliche Rückschläge und Leistungseinbußen nicht auszuschließen.

Gefahr des Risikoschubs: Erkenntnisse aus der Gruppenforschung zeigen, dass Teams gegenüber Individuen riskanter entscheiden. Der Risikoschub kann dadurch erfolgen, dass das Team sich gegenüber Einzelnen auf einem höheren Informationsniveau befindet und das Team

*»Teams entscheiden riskanter.«*

nur als Ganzes verantwortlich gemacht werden kann, was das einzelne Teammitglied schützt (z.B. entscheidet sich ein großes KHS-Team für eine aufwändige Projektwoche, die dann letztlich doch nicht von allen mitgetragen wird, wodurch das Team in eine Zerreißprobe gerät). Auch ein risikofreudiges Teammitglied mit hohem Status kann das Team beeinflussen.

Group think: Ein übertriebener Teamgeist kann die Risikoneigung der Gruppe weiter verstärken. Insbesondere in Beratungsteams mit erweitertem Entscheidungsspielraum sind ungünstige Effekte für die Organisation denkbar, wenn nach der Abstimmung mit der Gruppe Entscheidungen unter einer erhöhten Risikoneigung getroffen werden. Eine eingeschworene Gemeinschaft kann im ungünstigsten Fall blind für die Realität werden, wenn nicht von der Organisation Kontrollen installiert werden

Gruppendruck und Konformitätszwang: Eine leistungsstarke Gruppe kann hohe Anforderungen entwickeln und Leistungsschwächere ausgrenzen. Andererseits kann Gruppendruck die Leistung der Gruppe nachteilig beeinflussen, wenn Aushandlungs- und Abstimmungsprozesse unterbunden werden. Gruppendruck kann sich auch negativ auf einzelne Mitglieder auswirken (vgl. das Phänomen des Mobbings).

Teamarbeit in der KHS ist also mit hohen Anforderungen an die Persönlichkeit und Teamfähigkeit der KrankenhausseelsorgerInnen verbunden. Sie müssen autonome Persönlichkeiten sein, die selbständig arbeiten und zur Selbstreflexion fähig sind. KrankenhausseelsorgerInnen, die lieber alleine arbeiten, die »neben sich« niemanden aushalten oder die eher auf Anweisungen arbeiten können, sind für diese Form der Teamarbeit m. E. nicht geeignet.

Ein weiterer Nachteil bei hohem Gruppenzusammenhalt ist ein eventuelles Sinken der Leistungsbereitschaft bis hin zur Leistungsverweigerung, besonders wenn Ideenreichtum und Kreativität im Team nicht gefragt sind, was manchmal bei KH-SeelsorgerInnen zu beobachten ist, die sehr lange in diesem Beruf arbeiten. Dann wird aus der Zusammenarbeit im Team eine Arbeitsgruppe.

## Belastungen

- Auf das Team wirken durch die Organisationen Kirche und Krankenhaus vielfältige Einflüsse wie die Struktur des Krankenhauses, Personalentscheidungen, Personalwechsel und (knappere) Budgetvorgaben. Auch die Vorstellungen der Organisationen Kirche und Krankenhaus von z.B. flächendeckender bzw. patientendeckender KHS-Arbeit üben internen Druck auf das KHS-Team und seine Arbeitsdynamik aus.

Die Kirche kann durch ihre Personalkonstellationen (Kleriker und hauptamtliche Laien), in denen Status und Sachkompetenz eventuell auseinander klaffen, belastend auf das KHS-Team wirken.

Auch ist in beiden Organisationen die/der KrankenhausseelsorgerIn mit vielen unter-

schiedlichen Rollenerwartungen konfrontiert und diese werden entweder zu Rollenwidersprüchen, zu organisationalen Rollenkonflikten oder zu produktiver Rollenspannung: Das KH-Personal hat Vorstellungen davon, wie KHS zu

*»unterschiedliche Rollenerwartungen«*

sein hat; PatientInnen haben zum Teil gegensätzliche Wünsche an die KHS und auch der kirchliche Auftraggeber und andere kirchliche MitarbeiterInnen konfrontieren mit Erwartungen, die alle bewältigt werden müssen.

Dabei werden aufgrund von Rangunterschieden und Abhängigkeiten oder aus bloßer Bequemlichkeit notwendige Maßnahmen von den Organisationen unterlassen oder unterbunden, deren Dringlichkeit auf der Hand liegt, wenn z.B. ein sehr alter, gesundheitlich beeinträchtigter Priester immer noch der einzige Repräsentant der KHS ist oder vom Arbeitgeber die notwendigen Zusatzqualifikationen nicht eingefordert werden. Es kann festgehalten werden, dass heutige Teamarbeit in der KHS tagtägliches Widerspruchsmanagement bedeutet.

## Erfolgreiche Teamarbeit

● Erfolgreiche Teamarbeit in der KHS muss in erster Linie den PatientInnen zugute kommen. Auch ihre Angehörigen und das Personal profitieren von einer professionellen Teamarbeit. Diese zeichnet sich durch beobachtbare Kriterien aus. Nur im Idealfall werden in einem KHS-Team alle Kriterien vorhanden sein (»dream-team«).

Ziele und Ressourcen: Jedes KHS-Team entwickelt prozesshaft ein schriftliches Konzept mit Zielplanung und Zielorientierung für die KHS. Diese Ziele müssen konkret, durchschaubar und lösbar sein. Ziel dieser Bemühungen ist es, gemeinsam herausfordernde und interessante Ziele zu erreichen. Die Schwerpunktsetzungen für die alltägliche Arbeit sind ausgehandelt und werden von allen akzeptiert. Im Sinne von Selbstverpflichtungen werden Vereinbarungen eingehalten.

Arbeitsmethode: Fachlich-inhaltliche, prozessbezogene, kommunikative und soziale Kompetenzen der Teammitglieder verknüpfen sich. Es finden permanent zirkuläre Prozesse, Feedback-Schleifen, statt, die eine Neubewertung und Anpassung der Zielsetzung, der Strategien,

*»Neubewertung und Anpassung«*

der Strukturen und Prozesse erlauben. Diese werden durch Dienstgespräche, Teamklausuren, Jahresplanungen, Weiterbildung und inhaltliche Arbeitsgruppen usw. ermöglicht. Die Rückbindung an relevante Umwelten in Kirche und Krankenhaus ist vorgesehen.

Teamdynamik und Kooperation: Alle sind verantwortlich und engagiert für die Leistungen des Teams, den Erfolg des Ganzen und für die Entwicklung jedes Einzelnen. Dazu ist Wahrnehmungs- und Handlungskompetenz notwendig. Unterschiedliche Sichtweisen verknüpfen sich durch Lernwillen quer zu Hierarchien und Funktionen. Das Team setzt Reflexionen, Evaluation, Intervision und/oder Supervision zur Selbstregulierung und Selbstorganisation ein.

Rollen und Arbeitsteilung: Das Team hat nach innen und außen eine erkennbare Struktur. Rollenverteilung, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten sind klar geregelt. Die Teammitglieder besitzen einander ergänzende Fähigkeiten und verhalten sich loyal zueinander.

Spielregeln und Normen: Regeln werden ausgehandelt, über sie herrscht Einigkeit und Kontrollmöglichkeiten sind vorgesehen.

## Therapeutische Teams

● Ziel für eine Weiterentwicklung der Teamarbeit der KHS ist u.a. die Etablierung von multidisziplinären Teams auf allen Stationen, eventuell zunächst mit professioneller Beratung auf einer Modellstation erprobt. Im multidisziplinären Team dieser Station arbeiten dann Menschen aus den verschiedenen Quellberufen wie Schwestern und Pfleger, alle involvierten ÄrztInnen, PsychologInnen, PhysiotherapeutInnen, SozialarbeiterInnen, KrankenhausseelsorgerInnen etc., wie es in den Palliativstationen und Hospizen schon Standard ist.

Seelsorgliches Handeln im Rahmen eines multidisziplinären Teams heißt therapeutisches Handeln aus der Perspektive der Theologie und der KHS. Das erfordert für die/den KrankenhausseelsorgerIn biographisches, soziales und medizinisches Zusammenhangwissen als Voraussetzung für seelsorgliches Handeln. Der/Die

*»Entwicklung einer gemeinsamen Sprache«*

KrankenhausseelsorgerIn wird sich mit Krankheitsbildern, Verlaufsprozessen und der Bedeutung auftretender religiöser Symbolik auseinandersetzen. Für ein therapeutisches Team ist es relevant, religiöse und theologische Aspekte von Patienten in die Reflexion des Krankheitsverlaufs aufzunehmen und mitzubedenken. Aus der Arbeit im therapeutischen Team ergibt sich der Vorteil der Entwicklung einer gemeinsamen Sprache und eines vereinbarten, regelmäßigen Informationsaustausches. Inhaltlich stellt seelsorgliches Handeln, verstanden als therapeutisches Handeln im Rahmen eines therapeutischen Teams, die Frage, wie die Reich-Gottes-Botschaft in einer solchen Situierung zur Sprache gebracht werden kann.

## Virtuelle Teams

● Das virtuelle Team, das über elektronische Medien, wie Internet, E-Mail, Fax und Telefon zusammenarbeitet, verknüpft den Teamgedanken und damit die Vorteile von Teamarbeit mit der Effizienz computerunterstützter Einzelarbeit. Virtuelle Teams von KrankenhausseelsorgerInnen sind möglich als Gemeinschaften für bestimmte Projektarbeiten, die sich bei Bedarf elektronisch vernetzen und nach Erledigung ihrer Aufgaben wieder auseinandergehen. Diese Form der Arbeit schafft einen schnellen Informationsaustausch, entbehrt aber der in der Teamarbeit vorhandenen Elemente der Interaktion in physischer Form.

Resümierend lässt sich wohl sagen, dass gute Teamarbeit in der KHS qualitätsverbessernd für die Begleitung von PatientInnen und Angehörigen, in der Zusammenarbeit mit dem Personal und für die KH-SeelsorgerInnen selbst wirkt.

[1] Dieser Artikel ist die Überarbeitung eines Teils aus meiner Dissertation »Denn in ihr ist ein Geist – Bausteine zur Teamarbeit in der KHS«, Universität Wien, Institut für Pastoraltheologie und IFF, Abteilung Palliative Care und OrganisationsEthik, Wien 2001.

[2] Vgl. den Diskurs in der Literatur, z.B. in Psychologie Heute, August 1999, 32-35.

## GlaubensWorte

### Hans-Joachim Sander
### **nicht verschweigen**

*Die zerbrechliche Präsenz Gott*

Würzburg: Echter-Verlag 2003
kart. 142 S., 12,80 Eur-D / 13,20 Eur-A / 22,70 sFr

### Hans-Joachim Höhn
### **versprechen**

*Das fragwürdige Ende der Zeit*

Würzburg: Echter-Verlag 2003
kart. 127 S., 12,80 Eur-D / 13,20 Eur-A / 22,70 sFr

Mit diesen beiden Essaybänden kommt die von den beiden Theologen Hans-Joachim Höhn (Köln) und Hans-Joachim Sander (Salzburg) konzipierte sechsbändige Reihe »GlaubensWorte« zu ihrem Abschluss. Inhaltlich machen die einzelnen Bände die klassischen dogmatischen Traktate zu ihrem Thema: Theologie, Christologie, Schöpfungslehre, Eschatologie, Sakramentenlehre. Sie suchen sie allerdings in einer den Erfahrungen der Gegenwart gerecht werdenden neuen Sprachform zu reformulieren. Sie lassen sich dabei von einer Devise leiten, die Kurt Marti prägnant formuliert hat: »dass Gott ein Tätigkeitswort werde«. Bereits die einzelnen Buchtitel (mit ihrer Verbform statt Substantiva) stehen für dieses Programm, Gott als Ereignis einer bestimmten Praxis aufzuspüren und zu Wort kommen zu lassen.

So hat Hans-Joachim Sander seinen Band zur Gotteslehre in bewusster Assoziation zu Wittgensteins Satz 7 aus dessen Tractatus »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen« mit »nicht verschweigen« überschrieben, auch wenn das Schweigen Gottes in seinen Ausführungen einen zentralen Stellenwert einnimmt. Zu ihrem Ausgangspunkt nimmt er die Frage: Wie lässt sich gott-gemäß von Gott sprechen, nachdem der Name Gottes am 11. September 2001 ein weiteres Mal auf drastische Weise für die Legitimation von Gewalt in Anspruch genommen worden ist? Ist damit Gott nicht endgültig als Synonym für Gewalttätigkeit desavouiert? Ist es darum nicht zu begrüßen, dass Menschen gerade bei ihrer Suche nach einer anderen, einer gewaltfreieren Welt von ihm Abschied nehmen?

Dass ausgerechnet ein Theologe sich kaum mit diesem Gedanken anfreunden kann, liegt nahe. Aber er kann auch nicht länger vom Ge- oder Missbrauch, der mit dem Wort Gottes betrieben worden ist, absehen. Wie jedoch lässt es sich neu buchstabieren – angesichts einer Welt, in der die Gewalt in ungeahnter Weise eskaliert?

In den »Zeichen der Zeit«, wie Sander sie wahrnimmt und erörtert (religiöse Pluralisierung, Verjüngung der Bevölkerungspyramide, Verstädterung, mediale Globalisierung), erblickt er neue Möglichkeiten, von Gott zu sprechen, auch wenn oder gerade weil sie in der Regel nicht mit Gott zusammengebracht werden und erst recht keine vollmundigen Gottesbehauptungen zulassen. Gottes Präsenz erweist sich als anders, durchkreuzt lieb gewordene menschliche Vorstellungen: Sie ist unscheinbar, Menschen nicht gewaltsam in Anspruch nehmend, eher leise als laut.

Mit dem Wort Gott bleibt allerdings prinzipiell beides verbunden: Gewalt und Schweigen. Bis in die biblischen Erzählungen hinein lässt sich das zurückverfolgen. Dass Gott sich den Menschen leise offenbart, dass er nicht auf Gewalt, sondern Gewaltlosigkeit, nicht auf Macht, sondern auf Ohnmacht setzt, dieses war wohl zu unvorstellbar, als dass diese Seite des biblischen Gottesbildes sich hätte Geltung verschaffen können. Um so wichtiger und aktueller ist es gemäß Sander, nach den schrecklichen Erfahrungen der im Namen Gottes bis zum Exzess hin ausgeübten Gewalt an die leisen Spuren Gottes zu erinnern und sie zur Geltung zu bringen – in den

biblischen Geschichten, in der Relektüre klassischer theologischer Texte, in der gesamten mystischen Tradition, in der Auseinandersetzung mit der unlösbaren Theodizeefrage, ja selbst in der religionskritischen Proklamation des Todes Gottes.

Sander gelingt es auf diese Weise, eine Rede vom – trinitarischen – Gott zu reformulieren, wie sie aus den Erfahrungen seines Schweigens heraus erwächst, die aber gerade in der sich so artikulierenden Weise um des Menschen willen nicht einfach zum Verschweigen gebracht werden darf.

Während von der Tradition her Eschatologie mit der Lehre von den so genannten »letzten Dingen« (Himmel, Hölle, Fegefeuer etc.) assoziiert wird, rekonstruiert sie Hans-Joachim Höhn als bestimmtes Verständnis von Zeit und als daraus gewonnene Anleitung zum Umgang mit ihr. Er setzt ein mit dem in der Moderne vorherrschend gewordenen Umgang mit Zeit, dem Bestreben zur immer rasanteren Beschleunigung, das auf Zeitgewinn aus ist und zwar grenzenlos, unbefristet – allerdings, wie sich immer stärker bemerkbar macht, ein widersprüchliches Unterfangen, insofern mit dem erheblichen Zeitgewinn ein mindestens ebenso großer Zeitverlust einhergeht.

Wie kann in diesem Kontext noch sinn- und bedeutungsvoll eschatologische Rede erfolgen? Nach Höhn kommt es darauf an, Konturen eines religiös-ethischen Zeitverhältnisses zu entwickeln, das sich für einen menschengemäßen Umgang mit der Zeit – mitsamt ihrer Endlichkeit – als plausibel und lebenswert erweist – in Anknüpfung und im Widerspruch zu dem Zeitverhältnis der Moderne.

»Erinnern – erleben – erwarten« kennzeichnen nach ihm die christlichen Einstellungen zu Sein und Zeit, Einstellungen, deren Konsequenzen bis in das ethische Handeln hinein reichen: etwa die geschenkte Zeit beziehungsreich zu leben, statt auf ständigen Zeitgewinn aus zu sein. Welche Weisheit dafür die aus der Bibel und theologischen Tradition überkommenen eschatologischen Topoi beinhalten, wird dann von Höhn in bemerkenswerter Weise rekonstruiert und aktualisiert.

**Norbert Mette**, Dortmund

## Vergangenheitsbewältigung

Lucia Scherzberg
### Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus
*Karl Adam als kontextueller Theologe*

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001
brosch., 352 Seiten, 29,90 Eur-D / 30,80 Eur-A / 53,- sFr

Historisches interessiert die praktisch-theologischen Disziplinen normalerweise eher am Rand – und dies nicht ohne Grund: Als »Wissenschaften auf der Schwelle zur Zukunft« überlassen sie den Forschungsgegenstand »Kirche der Vergangenheit« jenen nicht eben wenigen theologischen Nachbardisziplinen, die methodisch primär rekonstruktiv arbeiten. Und doch: Nicht nur die Einsicht, dass der synchronen Pluralität der Kirche eine mindestens ebenso verstörende diachrone Vielfalt entspricht, vor allem auch der konziliare Pastoralbegriff fordern von den praktisch-theologischen Disziplinen eine neue Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit der Kirche.

Begreift man nämlich »Pastoral« als jene Handlungsfolgen, die sich aus der kreativen Konfrontation von Evangelium und Existenz ergeben, dann ist Kirchengeschichte – jedenfalls auch – Pastoralgeschichte und dies eben nicht »nur« als Geschichte von Seelsorgspraktiken, sondern mindestens ebenso als Geschichte der zugleich glorreichen wie erbärmlichen, gelungenen wie gescheiterten Versuche unserer Väter und Müt-

ter im Glauben, das zu tun, weswegen es Kirche gibt: ein Leben aus dem Glauben an den Gott Jesu zu gestalten.

Wenn der Blick in die Vergangenheit nun aber zudem einem Zeitraum gilt, der als Vorgeschichte der Gegenwart begriffen werden kann, und dann auch noch unter einer Perspektive geschieht, die der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion entnommen ist, dann ist auch eine primär historisch angelegte Arbeit für PastoraltheologInnen ausgesprochen lesenswert. Genau dies ist bei Lucia Scherzbergs dogmatischer Habilitationsschrift zum Tübinger Theologen Karl Adam der Fall.

Worum geht es? Kirchengeschichtlich um die (vorletzte) Etappe der »Pianischen Epoche« zwischen I. Weltkrieg und 1945; theologiegeschichtlich um jene merkwürdig unruhige Zwangsruhephase zwischen Modernismuskrise und II. Vatikanum, als die (Neu-)Scholastik noch einmal alles beherrschte, zumindest den Sensibleren aber klar war, dass dies nicht von Dauer sein könne; zeitgeschichtlich um die (wenigen, aber nicht folgenlosen) Versuche einiger (progressiver!) katholischer Theologen, dem Nationalsozialismus providentielle Bedeutung abzugewinnen; persönlich um einen durchaus bedeutenden Theologen, der ausgerechnet mit Hitler dem »römischen System« einer institutionellen wie kognitiven Erstarrung entkommen wollte; systematisch-theologisch aber um die Kontextualisierungsproblematik und Kritierien legitimer/illegitimer Kontextualisierung der christlichen Tradition. Für die Praktische Theologie selbst schließlich stellt sich mit dieser Arbeit dann aber die überaus verstörende Frage, wo denn eigentlich die Fallen ihrer disziplinüblichen Hochschätzung von Gegenwarts-, Erfahrungs- und übrigens auch Gemeinschaftsorientierung liegen.

Lucia Scherzberg ist über ihr Fach hinaus etwa als Autorin des »Grundkurs Feministische Theologie« und somit als durchaus kontextualisierungssensible Theologin bekannt. Der Titel ihrer neuen Studie gibt gleich die Hauptthese des Buches: »Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus« sei es gewesen, was Karl Adam mit seiner Annäherung an Hitler versucht habe. Der Rezensent stimmt dieser Grundthese Scherzbergs umso lieber zu, als er sie selbst bereits vor einiger Zeit vertreten hat.

Gerade weil dieser Versuch heute schlicht pervers wirkt – und es ja auch tatsächlich war –, muss es die Theologie interessieren, warum er damals manchen Theologen möglich erschien. Dass zu diesen Theologen ausgerechnet jene gehörten, die unter dem intellektuellen wie kulturellen Antimodernismus Roms litten, verstärkt nur die Verstörung.

Es war die Sehnsucht nach Gegenwärtigkeit, nach »Leben«, »Einheit« und »Gemeinschaft«, nach »Kraft«, »Erlebnis« und »Erfahrung«, nach »Männlichkeit« und »Heroismus«, die Theologen wie Adam (und ähnlich auch Schmaus und Lortz) mit dem Nationalsozialismus liebäugeln ließ, denn all dies wünschten sie der Kirche und fanden es dort nicht. Sie flirteten daher nicht nur mit dem Nationalsozialismus, dieser kraftstrotzenden Jugendbewegung, sie ließen sich auch ganz schön weit mit ihm ein: Scherzberg belegt schlagend aus dem Nachlass, wie sehr und auch politisch kalkuliert Adam bis zuletzt dem Nationalsozialismus verbunden blieb und wie dreist er dies nach dem Krieg leugnete.

Scherzbergs Arbeit stellt für die katholische Theologie, speziell für die systematischen und praktischen Disziplinen, eine schmerzhafte Gewissensprüfung bereit – und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Denn jenseits aller (bei Adams Verhalten durchaus angebrachten) moralischen Entrüstung bleibt eine Reihe bedrängender Sachfragen; drei seien herausgegriffen, auch, weil sie

die Autorin selbst thematisiert (wenn auch leider ein wenig knapp), vor allem aber, weil sie ebenso unvermeidliche wie zu bearbeitende Ambivalenzen theologischer Existenz markieren.

Diese betreffen die Polaritäten von Theologie und Existenz im Theologen bzw. in der Theologin, von Intensität und Ausschluss im communio-Gedanken und von Treue und Verrat in der Kontextualisierung der christlichen Tradition. Denn Adams Theologie ist deutlich die Theologie seiner persönlichen Existenz mit Vorliebe für »vitale«, »heldische«, »kräftige« Selbstbilder; seine (durchaus zeittypische) »Sehnsucht nach Gemeinschaft« ist blind für die (notwendige) Kehrseite jeder Gemeinschaft, den Ausschluss jener, die nicht zu ihr gehören, und eine Kontextualisierung der christlichen Tradition, die ihre zentralen Inhalte, etwa das universale Liebesgebot, verrät, ist eben nicht die Kontextualisierung dieser Tradition.

Scherzbergs Arbeit verweist zu Recht und folgenreich ganz zum Schluss auf ein Kriterium für all diese drei Ambivalenzzonen theologischer Existenz: »Die Einheit von Glaubenswahrheit und Glaubensleben«, so rekonstruiert Scherzberg das durchaus legitime Anliegen Adams, werde von ihm »im ›Erlebnis‹ gesucht und nicht in der diakonischen Wendung zur Welt und ihren wirklichen Nöten.« (321)

Beiden Seiten der damaligen innerkirchlichen Konfliktlinie nämlich, so zeigt sich, »Rom« wie Adam, ging es vor allem um sich, um die Sicherung der eigenen institutionellen und/oder theologischen »Identität«, einer Identität, wie man sie in den und trotz der neuen Zeiten gerne gehabt hätte: in Recht, Struktur, Gehorsam und Form die einen, in Erlebnis, Gemeinschaft und Dynamik der andere. Um das, worum es Jesus ging, die Verkündigung der unverbrüchlichen, Umkehr ermöglichenden Liebe Gottes zu allen Menschen, ging es beiden offenbar nicht, zumindest nicht zuerst.

Wenn auch manches in Scherzbergs Arbeit etwas additiv nebeneinander gestellt wirkt und man sich vielleicht von einer systematisch-theologischen Arbeit noch eine etwas eingehendere Grundlagenreflexion erwartet hätte: Lucia Scherzbergs detailreiche und gerade historisch sorgfältig recherchierte (und übrigens auch gerecht urteilende) Arbeit sollte zur Kenntnis nehmen, wer der Scylla eines (scheinbar) zeitlosen »Dispositivs der Dauer« wie der Charybdis einer Kontextualisierung der christlichen Tradition entgehen will, die doch nur eigene Identitätsbedürfnisse befriedigt.

Diese Arbeit macht klar, was vielleicht immer schon zu ahnen war: Es sind die anderen, die ganz anderen, und was sie für uns sind, das entscheidet, ob wir zu Recht Christen und Christinnen genannt werden dürfen.

P.S.: Es ehrt die Tübinger Fakultät sehr, dass sie hier einen der ihren, einen so genannten »Großen« zumal, mit dieser Habilitationsschrift einer kritischen Analyse unterzog. Dieser ehrliche Blick auf die eigene Vergangenheit ist (auch) in der Theologie leider immer noch nicht selbstverständlich.

**Rainer Bucher**, Graz

**DIAKONIA-Vorschau 2003/2004**

1/2004: Welt im Umbruch – wohin?
2/2004: Das Leben feiern
3/2004: Pastorale Bildung
4/2004: Genuss und Glück
5/2004: Neues bricht auf
6/2004: Kunst und Kirche

## AUTORINNEN UND AUTOREN

**Norbert Mette** ist Professor im Fach Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik an der Universität Dortmund.

**Hermann-Josef Venetz** ist Professor für Neues Testament am Departement für Biblische Studien der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz.

**Georg Langenhorst** ist Professor für die Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erlangen/Nürnberg.

**Ulrich Beer**, Dr. phil., Dipl. psych., Prof. h.c., war als Erzieher und Internatsleiter, als Dozent und durch Lehraufträge tätig sowie über 30 Jahre lang Eheberater in ZDF-Sendungen. Er lebt als freiberuflicher Psychologe in Eisenbach im Hochschwarzwald.

**Margret Wohlfahrt**, Mag. theol., ist seit zwölf Jahren Krankenhausseelsorgerin, derzeit im Allgemeinen Krankenhaus in Wien. Sie ist darüber hinaus als Lebensberaterin, Erwachsenenbildnerin, Seminarleiterin für Sterbebegleitung und Fastenleiterin tätig.

**Sebastian Schneider**, Dr. theol., ist Abteilungsleiter (Abteilung Verkündigung und Liturgie) im Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg und Leiter der Arbeitsstelle für Gemeindeentwicklung, die von den Seelsorgeamtsleitern Österreichs getragen wird.

**Gerhard Nachtwei**, Dr. theol., ist Propst in Dessau in der Diözese Magdeburg.

**Doris Nauer**, Dr. theol. und Dr. med., ist Professorin für Pastoraltheologie, mit Schwerpunkt Seelsorgewissenschaft, an der Katholischen Universität Tilburg in den Niederlanden.

**Marie-Rose Blunschi Ackermann**, lic. theol., arbeitet an der Universität Freiburg (Schweiz) an einer Dissertation über Joseph Wresinskis Theologie der Kirche der Armen. Sie ist seit 1979 in der Bewegung ATD Vierte Welt engagiert und hat mehrere Bücher von und über Wresinski ins Deutsche übersetzt.

**Josef Freise**, Dr. paed., Diplomtheologe, ist Professor für die Fachwissenschaft Soziale Arbeit an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln.

**Dorothee Kurth**, Diplom-Sozialpädagogin, ist Mitarbeiterin der Caritas Suchthilfe Bergisch Gladbach. Sie hat ein Jahr auf der Fazenda da Esperança in Guaratingueta/Sao Paolo in Brasilien gelebt.

**Guido Vagedes**, Dipl. theol. und Sozialwissenschaftler, ist pädagogischer Leiter und Geschäftsführer des Sozialen Seminars der Diözese Osnabrück, einer Einrichtung der politischen und sozialen Erwachsenen- und Jugendbildung. Darüber hinaus ist er als Gemeinde- und Organisationsberater tätig.

**Karin Ursula Hartmann**, Dr. theol., ist Krankenhausseelsorgerin und Projektmanagerin. Sie leitet derzeit die KH-Seelsorge im Krankenhaus St. Josef, Braunau, Diözese Linz (Oberösterreich).

## IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
*34. Jahrgang · November 2003 · Heft 6*

*Medieninhaber und Herausgeber*
für Österreich: Verlag Herder, Wien;
für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

*Redaktion:*
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

*Anschrift der Redaktion:*
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

*Jahresabonnement* € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
*Einzelheft* € 12,-, SFr 21,80;
alle Preise zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2.

# DIAKONIA 34. Jahrgang 2003

## AutorInnenverzeichnis

**Amrhein** Ludwig, Risiken und Ressourcen. Sozialgerontologische Aspekte des vierten Lebensalters, 1/2003 6-13.

**Baumann** Urs, Was glauben wir eigentlich? Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt, 2/2003 120-125.
Beer Ulrich (im Interview), Dem Lebensmut wieder aufhelfen. Wie Trösten gelingen kann, 6/2003 399-403.
Berlis Angela, Vermittler oder Geburtshelferin, 3/2003 163-165.
Blarer Stefan, Das Seelsorgegespräch. Ein heil(ig)endes Gespräch, 4/2003 247-253.
Blasberg-Kuhnke Martina, »... wenn die Tage kommen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht.« Das vierte Lebensalter als Zumutung und Herausforderung, 1/2003 1-5.
Blunschi Ackermann Marie-Rose, Prophet des Volkes der Armen. Josef Wresinski (1917-1988), 6/2003 423-429.
Bösch Nora, Wohin der Geist euch drängt ..., 2/2003 94-97.
Bucher Rainer / Körner Bernhard, Priestertum und Anerkennung. Thesen zur Priesterausbildung, 3/2003 205-208.
Bünker Arnd, Den Glauben riskieren in Brasilien, Frankreich und Deutschland, 5/2003 369-373.

**Draulans** Veerle, Kommunikationsfähig und klug. Erwartungen von Frauen an Personen im kirchlichen Leitungsdienst, 2/2003 139-145.

**Exeler** Adolf, Leidenschaftlich am Menschen interessiert. Texte zum 20. Todestag zusammengestellt von Norbert Mette, 4/2003 276-279.

**Falk-Fritschi** Renate, Theologie-Treiben als Laiin in kirchlichen Gremien, 2/2003 86-88.
Feiter Reinhard, Alles darfst Du ... Drei Bemerkungen im Anschluss an ein Gedicht von Dan Pagis, 2/2003 111-112.
Findl-Ludescher Anna, Auf den Spuren des Kultes der drei Jungfrauen. Eine ungewöhnliche Pilgerreise, 4/2003 288-291.
Forum, Hat Priesterliches im Christentum Platz? Fünf theologische Stellungnahmen, 3/2003 159-170.
Forum, Priesterliche Erfahrungen. Drei Berichte aus der Praxis, 3/2003 191-199.
Forum, Theologe/in-Sein in Alltag und Seelsorge. Erfahrungen mit dem Theologie-Treiben, 2/2003 83-97.
Freise Josef / Kurth Dorothee, Die Fazenda Gut Neuhof. Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen, 6/2003 430-437.
Freitag Josef, Thesen zum »Priesterlichen«, 3/2003 165-169.

**Gabriel** Karl, Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Neuorientierung und gesellschaftlichem Wandel, 4/2003 280-287.
Gubler Marie-Louise, Der Hebräerbrief – eine Mahnrede, 3/2003 186-190.
Gubler Marie-Louise, Rechenschaft über die Hoffnung. Eine Auslegung von 1 Petr 3,15, 2/2003 126-128.
Günter Andrea, Das Leben ist Tausch. Die Ökonomisierung der Gesellschaft und die Bezogenheit der Menschen, 5/2003 310-317.

**Halkes** Catharina J. M., Meine Seele ist allmählich zur Ruhe gekommen. Betrachtungen über das Altern, 1/2003 21-27.
Hartmann Karin Ursula, Teamarbeit in der Krankenhausseelsorge, 6/2003 446-451.
Hilberath Bernd Jochen, Mit Gott in Verbindung bringen, 3/2003 161-162.
Holl Adolf, Im Verschwinden begriffen, 3/2003 169-170.

**Jepsen** Maria, Einander Priester sein!, 3/2003 159-161.
Juchli Sr. Liliane, Alter und Altern in Ordensgemeinschaften, 1/2003 45-49.

**Karrer** Leo, Sehnsucht nach dem Priesterlichen?, 3/2003 153-158.
Karwath Bettina-Sophia, Widersprüche unseres Lebens. Simone Weils Zugang zur Wirklichkeit, 5/2003 355-360.
Kassel Maria, Alt werden – wie geht das?, 1/2003 28-33.
Kerstiens Ferdinand, Im Markt ist Heil. An Gott glauben angesichts der Allmacht des Geldes, 5/2003 345-348.
Kerstiens Ferdinand, Wie gehen wir miteinander um? Konflikte zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen, 1/2003 62-66.
Kießling Klaus, Seelsorge bei Seelenfinsternis im Jugendalter, 4/2003 266-269.
Kirchmayr Alfred, Feuergeist. Zur Erinnerung an Ferdinand Klostermann (1907-1982), 2/2003 129-132.
Knobloch Stefan, Ecclesia de Eucharistia. Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen, 5/2003 349-354.
Kögerler Reinhart, Den Glauben vertraut machen. Theologie-Treiben im Alltag eines Physikers, 2/2003 88-92.

Kohler-Spiegel Helga, »Gott war an diesem Ort, und ich wusste es nicht« (Gen 28). Theologie-Treiben aus Erfahrung, 2/2003 98-103.
König Franz Kardinal, Auf das offene Meer hinaus. Erinnerung an Johannes XXIII., 3/2003 209-213.
Körner Bernhard / Bucher Rainer, Priestertum und Anerkennung. Thesen zur Priesterausbildung, 3/2003 205-208.
Kraus Bernhard, Gegen die Ausgrenzung der Altgewordenen. Anstöße für die Gemeindepastoral, 1/2003 40-44.
Kroll Thomas, Filmtipp: Hurricane, 2/2003 150-151.
Kroll Thomas, Filmtipp: The Hours – Von Ewigkeit zu Ewigkeit, 3/2003 226-227.
Kurlemann Anna, »Ich bin der Sucher eines Weges für mehr als mich«. Heilende Begegnung in der Gemeinde, 4/2003 254-258.
Kurth Dorothee / Freise Josef, Die Fazenda Gut Neuhof. Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen, 6/2003 430-437.

**Langenhorst** Georg, »Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«. Kann, darf, soll die Literatur das Trösten lehren?, 6/2003 390-398.
Lätzel Martin, Die missionarische Gemeinde auf Zeit. Ein Plädoyer für die Tourismuspastoral, 4/2003 292-299.
Leitbild der Pastoralkonferenz des Dekanates Marl, 6/2003 438-439.

**Mette** Norbert, Alles ist in Ordnung! Ist tatsächlich alles gut?, 6/2003 381-384.
Meyer Hans Joachim, Ein Zeichen der Ermutigung. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003, 3/2003 214-219.
Missalla Heinz, Was mir wichtig war und geworden ist. Überlegungen zum Wandel meines »Menschenbildes«, 1/2003 34-39.
Moser Maria-Katharina, Filmtipp: Hero, 5/2003 378-379.
Moser Maria-Katharina, Filmtipp: Matrix Reloaded, 4/2003 301-303.

**Nachtwei** Gerhard, Das doppelte Lottchen. Geht es um die Psyche und/oder um die Seele? 4/2003 229-233.
Nachtwei Gerhard, Was tröstet? Trost-Splitter nach der Flutkatastrophe in Dessau-Waldersee, 6/2003 412-415.
Nauer Doris, Trostlose trösten. Seelsorglicher Trost in depressiver Seelenfinsternis, 6/2003 416-422.
Niewiadomski Józef, Universität: ein privilegierter, Theologie generierender Ort?, 2/2003 92-94.

**Ohlig** Karl-Heinz, Priester und Priestertum in der Religionsgeschichte, 3/2003 171-177.

**Panhofer** Johannes, Gott im Menschen begegnen. Pastoralpsychologie in der Aus- und Weiterbildung von SeelsorgerInnen, 4/2003 270-275.
Prüller-Jagenteufel Veronika / Weber Franz, Theologie, die am Leben bleibt. Versuch einer Kriteriologie des praktischen Theologie-Treibens, 2/2003 104-110.

**Redaktion**, Theologie entsteht in Gemeinschaft. Ein Redaktionsgespräch, 2/2003 77-82.
Renz Monika, Psychotherapie und/oder Seelsorge in der Arbeit mit Schwerkranken und Sterbenden, 4/2003 259-265.
Richter Frank, Brücken bauen kann nur, wer beide Seiten des Ufers kennt, 3/2003 194-197.
Rod Christine MC, Man kann nicht nicht Theologie treiben, 2/2003 83-85.

**Schlagnitweit** Markus, Einem unbekannten Gott. Predigt zur Eröffnung eines Raums der Stille, 1/2003 67-69.
Schlagnitweit Markus, Ökonomisierung (der Kirche). Von der kairologischen Bedeutung einer vielgeschmähten Zeiterscheinung, 5/2003 305-309.
Schmid Peter F., Gottesvermittler. Das Bedürfnis nach »dem Priester« als Herausforderung an die Seelsorge, 3/2003 178-185.
Schmid Peter F., Menschengerechte Förderung und Herausforderung. Die Bedeutung der Pastoralpsychologie für die Seelsorge, die Theologie und die Psychologie, 4/2003 234-240.
Schmidt-Rost Reinhard, Kommunikation des Evangeliums. Zur Vermittlungsaufgabe der praktischen Theologie – Teil 2, 2/2003 133-138.
Schneider Sebastian, Was tröstet? Trost nach dem Tod meines Sohnes, 6/2003 408-411.
Schubert Barbara, Götter in weiß oder das Sakrament des Händedrucks, 3/2003 191-194.
Schütte Annetraud, Altern und Sterben in Würde. Palliative Care auch für schwer kranke und sterbende alte Menschen, 1/2003 50-54.
Schwendenwein Hugo, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag. Kirchenfinanzierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 5/2003 318-323.
Sedmak Clemens, Theologie des Wohlstands, 5/2003 338-344.
Steinkamp Hermann, »Häresie-Beratung« und Kultivierung des Schweigens. Ermächtigung zum theologischen Ausdruck, 2/2003 113-119.

Szabo Sandra, Filmtipp: Amen – Der Stellvertreter, 1/2003 74-75.

**Troyer** Franz, Mit Gottes Wort ins neue Jahrtausend. Bericht aus der Pfarre St. Pirmin in Innsbruck, 3/2003 220-223.

**Uljas-Lutz** Johanna, Erfahrungen als Priesterin. Vom mehrfachen Tabu zum Spiegel meiner Identität, 3/2003 197-199.

**Vagades** Guido, Leitbildprozesse nutzen, 6/2003 440-445.

Venetz Hermann-Josef, Trösten als Grundform (ur-)christlichen Gemeindelebens, 6/2003 385-389.

**Wahl** Heribert, »Wenn Seelen blühen...«. Seelsorge zwischen Psycho-Kitsch und »Seelenmaschine«, 4/2003 241-246.

Weber Franz, Geschenkt und vielgestaltig wie das Leben. Für eine Entklerikalisierung der Berufungspastoral, 3/2003 200-204.

Weber Franz, Heiligsprechung als vorrangige Option für die Armen. Zur Kanonisation des mexikanischen Indio Juan Diego, 1/2003 55-61.

Weber Franz, Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen?, 5/2003 330-337.

Weber Franz / Prüller-Jagenteufel Veronika, Theologie, die am Leben bleibt. Versuch einer Kriteriologie des praktischen Theologie-Treibens, 2/2003 104-110.

Wittrahm Andreas, Seelsorgliche Begleitung für hochbetagte Menschen. Pastoral im vierten Lebensalter, 1/2003 14-20.

Wohlfahrt Margret, Was tröstet? Erfahrungen als Sterbebegleiterin, 6/2003 404-407.

Wustmanns Hildegard, Ressource Leitungsverantwortung. Mitarbeiter/innenführung in der Spannung zwischen den Fakten der Zeit und den Zumutungen des Glaubens, 5/2003 324-329.

**Zulehner** Paul M., Dienende Männer. Diakone im deutschsprachigen Raum, 5/2003 361-368.

## Sachverzeichnis

**Alter / Alt werden / Altenpastoral**

Amrhein Ludwig, Risiken und Ressourcen. Sozialgerontologische Aspekte des vierten Lebensalters, 1/2003 6-13.

Blasberg-Kuhnke Martina, »... wenn die Tage kommen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht.« Das vierte Lebensalter als Zumutung und Herausforderung, 1/2003 1-5.

Halkes Catharina J. M., Meine Seele ist allmählich zur Ruhe gekommen. Betrachtungen über das Altern, 1/2003 21-27.

Juchli Sr. Liliane, Alter und Altern in Ordensgemeinschaften, 1/2003 45-49.

Kassel Maria, Alt werden – wie geht das?, 1/2003 28-33.

Kraus Bernhard, Gegen die Ausgrenzung der Altgewordenen. Anstöße für die Gemeindepastoral, 1/2003 40-44.

Missalla Heinz, Was mir wichtig war und geworden ist. Überlegungen zum Wandel meines »Menschenbildes«, 1/2003 34-39.

Schütte Annetraud, Altern und Sterben in Würde. Palliative Care auch für schwer kranke und sterbende alte Menschen, 1/2003 50-54.

Wittrahm Andreas, Seelsorgliche Begleitung für hochbetagte Menschen. Pastoral im vierten Lebensalter, 1/2003 14-20.

**Berufungspastoral**

Weber Franz, Geschenkt und vielgestaltig wie das Leben. Für eine Entklerikalisierung der Berufungspastoral, 3/2003 200-204.

**Bibelpastoral**

Troyer Franz, Mit Gottes Wort ins neue Jahrtausend. Bericht aus der Pfarre St. Pirmin in Innsbruck, 3/2003 220-223.

**Credo-Projekt**

Baumann Urs, Was glauben wir eigentlich? Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt, 2/2003 120-125.

**Depressionen / Seelsorge mit Depressiven**

Kießling Klaus, Seelsorge bei Seelenfinsternis im Jugendalter, 4/2003 266-269.

Nauer Doris, Trostlose trösten. Seelsorglicher Trost in depressiver Seelenfinsternis, 6/2003 416-422.

**Diakone / Diakonat**

Zulehner Paul M., Dienende Männer. Diakone im deutschsprachigen Raum, 5/2003 361-368.

**Drogenabhängige**

siehe Jugendsozialarbeit

**Eucharistie**
Knobloch Stefan, Ecclesia de Eucharistia. Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen, 5/2003 349-354.

Exeler Adolf, Leidenschaftlich am Menschen interessiert. Texte zum 20. Todestag zusammengestellt von Norbert Mette, 4/2003 276-279.

**Filmtipp**
Kroll Thomas, Filmtipp: Hurricane, 2/2003 150-151.
Kroll Thomas, Filmtipp: The Hours – Von Ewigkeit zu Ewigkeit, 3/2003 226-227.
Moser Maria-Katharina, Filmtipp: Hero, 5/2003 378-379.
Moser Maria-Katharina, Filmtipp: Matrix Reloaded, 4/2003 301-303.
Szabo Sandra, Filmtipp: Amen – Der Stellvertreter, 1/2003 74-75.

**Frauen / Frauenspiritualität**
Findl-Ludescher Anna, Auf den Spuren des Kultes der drei Jungfrauen. Eine ungewöhnliche Pilgerreise, 4/2003 288-291.
Draulans Veerle, Kommunikationsfähig und klug. Erwartungen von Frauen an Personen im kirchlichen Leitungsdienst, 2/2003 139-145.

**Geld**
Kerstiens Ferdinand, Im Markt ist Heil. An Gott glauben angesichts der Allmacht des Geldes, 5/2003 345-348.
Sedmak Clemens, Theologie des Wohlstands, 5/2003 338-344.
siehe auch Kirchenfinanzierung

**Gemeindepastoral**
Exeler Adolf, Leidenschaftlich am Menschen interessiert. Texte zum 20. Todestag zusammengestellt von Norbert Mette, 4/2003 276-279.
Gabriel Karl, Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Neuorientierung und gesellschaftlichem Wandel, 4/2003 280-287.
Kurlemann Anna, »Ich bin der Sucher eines Weges für mehr als mich«. Heilende Begegnung in der Gemeinde, 4/2003 254-258.
Nauer Doris, Trostlose trösten. Seelsorglicher Trost in depressiver Seelenfinsternis, 6/2003 416-422.

**Gottesleere**
Schlagnitweit Markus, Einem unbekannten Gott. Predigt zur Eröffnung eines Raums der Stille, 1/2003 67-69.

**Heiligsprechung**
Weber Franz, Heiligsprechung als vorrangige Option für die Armen. Zur Kanonisation des mexikanischen Indio Juan Diego, 1/2003 55-61.

**Johannes XXIII.**
König Franz Kardinal, Auf das offene Meer hinaus. Erinnerung an Johannes XXIII., 3/2003 209-213.

**Jugendsozialarbeit**
Freise Josef / Kurth Dorothee, Die Fazenda Gut Neuhof. Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen, 6/2003 430-437.

**Kirche der Armen**
Sedmak Clemens, Theologie des Wohlstands, 5/2003 338-344.
Weber Franz, Heiligsprechung als vorrangige Option für die Armen. Zur Kanonisation des mexikanischen Indio Juan Diego, 1/2003 55-61.
Weber Franz, Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen?, 5/2003 330-337.

**Kirche und Gesellschaft**
Bünker Arnd, Den Glauben riskieren in Brasilien, Frankreich und Deutschland, 5/2003 369-373.

**Kirchenfinanzierung**
Schlagnitweit Markus, Ökonomisierung (der Kirche). Von der kairologischen Bedeutung einer vielgeschmähten Zeiterscheinung, 5/2003 305-309.
Schwendenwein Hugo, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag. Kirchenfinanzierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 5/2003 318-323.
Wustmanns Hildegard, Ressource Leitungsverantwortung. Mitarbeiter/innenführung in der Spannung zwischen den Fakten der Zeit und den Zumutungen des Glaubens, 5/2003 324-329.
Weber Franz, Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen?, 5/2003 330-337.
Klostermann Ferdinand
Kirchmayr Alfred, Feuergeist. Zur Erinnerung an Ferdinand Klostermann (1907-1982), 2/2003 129-132.

**Kooperative Pastoral**
Kerstiens Ferdinand, Wie gehen wir miteinander um? Konflikte zwischen Pfarrern und PastoralreferentInnen, 1/2003 62-66.
Leitbild der Pastoralkonferenz des Dekanates Marl, 6/2003 438-439.

**Krankenhausseelsorge**
Hartmann Karin Ursula, Teamarbeit in der Krankenhausseelsorge, 6/2003 446-451.

**Leiten / Leitung**
Draulans Veerle, Kommunikationsfähig und klug. Erwartungen von Frauen an Personen im kirchlichen Leitungsdienst, 2/2003 139-145.

**Leitbild**
Leitbild der Pastoralkonferenz des Dekanates Marl, 6/2003 438-439.
Vagades Guido, Leitbildprozesse nutzen, 6/2003 440-445.

**Literatur**
Feiter Reinhard, Alles darfst Du ... Drei Bemerkungen im Anschluss an ein Gedicht von Dan Pagis, 2/2003 111-112.
Langenhorst Georg, »Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«. Kann, darf, soll die Literatur das Trösten lehren?, 6/2003 390-398.

**Ökonomisierung**
Günter Andrea, Das Leben ist Tausch. Die Ökonomisierung der Gesellschaft und die Bezogenheit der Menschen, 5/2003 310-317.
siehe auch Kirchenfinanzierung

**Ökumenischer Kirchentag**
Meyer Hans Joachim, Ein Zeichen der Ermutigung. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003, 3/2003 214-219.

**Orden**
Juchli Sr. Liliane, Alter und Altern in Ordensgemeinschaften, 1/2003 45-49.

**Pastoralpsychologie**
Blarer Stefan, Das Seelsorgegespräch. Ein heil(ig)endes Gespräch, 4/2003 247-253.
Kießling Klaus, Seelsorge bei Seelenfinsternis im Jugendalter, 4/2003 266-269.
Kurlemann Anna, »Ich bin der Sucher eines Weges für mehr als mich«. Heilende Begegnung in der Gemeinde, 4/2003 254-258.
Nachtwei Gerhard, Das doppelte Lottchen. Geht es um die Psyche und/oder um die Seele? 4/2003 229-233.
Panhofer Johannes, Gott im Menschen begegnen. Pastoralpsychologie in der Aus- und Weiterbildung von SeelsorgerInnen, 4/2003 270-275.
Renz Monika, Psychotherapie und/oder Seelsorge in der Arbeit mit Schwerkranken und Sterbenden, 4/2003 259-265.
Schmid Peter F., Menschengerechte Förderung und Herausforderung. Die Bedeutung der Pastoralpsychologie für die Seelsorge, die Theologie und die Psychologie, 4/2003 234-240.
Wahl Heribert, »Wenn Seelen blühen...«. Seelsorge zwischen Psycho-Kitsch und »Seelenmaschine«, 4/2003 241-246.

**Praktische Theologe**
Schmidt-Rost Reinhard, Kommunikation des Evangeliums. Zur Vermittlungsaufgabe der praktischen Theologie – Teil 2, 2/2003 133-138.
siehe auch Theologe/in-Sein / Theologie treiben

**Predigt**
Gubler Marie-Louise, Rechenschaft über die Hoffnung. Eine Auslegung von 1 Petr 3,15, 2/2003 126-128.
Schlagnitweit Markus, Einem unbekannten Gott. Predigt zur Eröffnung eines Raums der Stille, 1/2002 67-69.

**Priesterlich / Priestertum**
Berlis Angela, Vermittler oder Geburtshelferin, 3/2003 163-165.
Bucher Rainer/ Körner Bernhard, Priestertum und Anerkennung. Thesen zur Priesterausbildung, 3/2003 205-208.
Forum, Hat Priesterliches im Christentum Platz? Fünf theologische Stellungnahmen, 3/2003 159-170.
Forum, Priesterliche Erfahrungen. Drei Berichte aus der Praxis, 3/2003 191-199.
Freitag Josef, Thesen zum »Priesterlichen«, 3/2003 165-169.
Gubler Marie-Louise, Der Hebräerbrief – eine Mahnrede, 3/2003 186-190.
Hilberath Bernd Jochen, Mit Gott in Verbindung bringen, 3/2003 161-162.
Holl Adolf, Im Verschwinden begriffen, 3/2003 169-170.
Jepsen Maria, Einander Priester sein!, 3/2003 159-161.
Karrer Leo, Sehnsucht nach dem Priesterlichen?, 3/2003 153-158.
Knobloch Stefan, Ecclesia de Eucharistia. Fragmentarische Anfragen und Beobachtungen, 5/2003 349-354.
Ohlig Karl-Heinz, Priester und Priestertum in der Religionsgeschichte, 3/2003 171-177.
Richter Frank, Brücken bauen kann nur, wer beide Seiten des Ufers kennt, 3/2003 194-197.
Schmid Peter F., Gottesvermittler. Das Bedürfnis nach »dem Priester« als Herausforderung an die Seelsorge, 3/2003 178-185.

Schubert Barbara, Götter in weiß oder das Sakrament des Händedrucks, 3/2003 191-194.
Uljas-Lutz Johanna, Erfahrungen als Priesterin. Vom mehrfachen Tabu zum Spiegel meiner Identität, 3/2003 197-199.
Weber Franz, Geschenkt und vielgestaltig wie das Leben. Für eine Entklerikalisierung der Berufungspastoral, 3/2003 200-204.

**Seelsorgegespräch**

Blarer Stefan, Das Seelsorgegespräch. Ein heil(ig)endes Gespräch, 4/2003 247-253.

**Sterben / Sterbegleitung**

Renz Monika, Psychotherapie und/oder Seelsorge in der Arbeit mit Schwerkranken und Sterbenden, 4/2003 259-265.
Schütte Annetraud, Altern und Sterben in Würde. Palliative Care auch für schwer kranke und sterbende alte Menschen, 1/2003 50-54.
Schneider Sebastian, Was tröstet? Trost nach dem Tod meines Sohnes, 6/2003 408-411.
Wohlfahrt Margret, Was tröstet? Erfahrungen als Sterbebegleiterin, 6/2003 404-407.

**Theologe/in-Sein / Theologie treiben**

Baumann Urs, Was glauben wir eigentlich? Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt, 2/2003 120-125.
Bösch Nora, Wohin der Geist euch drängt ..., 2/2003 94-97.
Falk-Fritschi Renate, Theologie-Treiben als Laiin in kirchlichen Gremien, 2/2003 86-88.
Feiter Reinhard, Alles darfst Du ... Drei Bemerkungen im Anschluss an ein Gedicht von Dan Pagis, 2/2003 111-112.
Forum, Theologe/in-Sein in Alltag und Seelsorge. Erfahrungen mit dem Theologie-Treiben, 2/2003 83-97.
Gubler Marie-Louise, Rechenschaft über die Hoffnung. Eine Auslegung von 1 Petr 3,15, 2/2003 126-128.
Kögerler Reinhart, Den Glauben vertraut machen. Theologie-Treiben im Alltag eines Physikers, 2/2003 88-92.
Kohler-Spiegel Helga, »Gott war an diesem Ort, und ich wusste es nicht« (Gen 28). Theologie-Treiben aus Erfahrung, 2/2003 98-103.
Niewiadomski Józef, Universität: ein privilegierter, Theologie generierender Ort?, 2/2003 92-94.
Prüller-Jagenteufel Veronika / Weber Franz, Theologie, die am Leben bleibt. Versuch einer Kriteriologie des praktischen Theologie-Treibens, 2/2003 104-110.
Redaktion, Theologie entsteht in Gemeinschaft. Ein Redaktionsgespräch, 2/2003 77-82.
Rod Christine MC, Man kann nicht nicht Theologie treiben, 2/2003 83-85.
Sedmak Clemens, Theologie des Wohlstands, 5/2003 338-344.
Steinkamp Hermann, »Häresie-Beratung« und Kultivierung des Schweigens. Ermächtigung zum theologischen Ausdruck, 2/2003 113-119.

**Tourismuspastoral**

Lätzel Martin, Die missionarische Gemeinde auf Zeit. Ein Plädoyer für die Tourismuspastoral, 4/2003 292-299.

**Trost**

Mette Norbert, Alles ist in Ordnung! Ist tatsächlich alles gut?, 6/2003 381-384.
Venetz Hermann-Josef, Trösten als Grundform (ur-)christlichen Gemeindelebens, 6/2003 385-389.
Langenhorst Georg, »Das Formulieren von Trostlosigkeit ist mein Trost«. Kann, darf, soll die Literatur das Trösten lehren?, 6/2003 390-398.
Beer Ulrich (im Interview), Dem Lebensmut wieder aufhelfen. Wie Trösten gelingen kann, 6/2003 399-403.
Wohlfahrt Margret, Was tröstet? Erfahrungen als Sterbebegleiterin, 6/2003 404-407.
Schneider Sebastian, Was tröstet? Trost nach dem Tod meines Sohnes, 6/2003 408-411.
Nachtwei Gerhard, Was tröstet? Trost-Splitter nach der Flutkatastrophe in Dessau-Waldersee, 6/2003 412-415.

**Weil Simone**

Karwath Bettina-Sophia, Widersprüche unseres Lebens. Simone Weils Zugang zur Wirklichkeit, 5/2003 355-360.

**Wresinski Josef**

Blunschi Ackermann Marie-Rose, Prophet des Volkes der Armen. Josef Wresinski (1917-1988), 6/2003 423-429.