N12<519765258 021

ubTÜBINGEN

Pastoral-Theologische Informationen

Seelsorge der Zukunft

ISSN 0555-9308

23. Jahrgang 2003

Pastoral-Theologische Informationen

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen e.V.

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

23. Jahrgang, Heft 2003-1, Folge 46, ISSN 0555-9308

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Anschrift der Geschäftsstelle:

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen e.V.
– Geschäftsführung –
c/o Katholische Akademie Schwerte
Postfach 1429
D-58209 Schwerte

e-Mail: konferenz@pastoraltheologie.de
Internet: www.pthi.de

ZA 5629

Inhalt

Editorial 7

Teil A
Seelsorge der Zukunft
Praxis und Konzepte im Widerstreit
Beiträge zum Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 30.09.-02.10.2002 in Augsburg 9

Monika Altenbeck
Erspüren, was nötig, und tun, was möglich ist 10

Nicolaas Derksen
Bibliodrama als Seelsorge: Praxis und Konzept 15

Ulrich Feeser-Lichterfeld
Achtsamkeit als stilprägendes Moment von Seelsorge 20

Reinhard Feiter
Da mir eng war, hast du mir's weit gemacht 24

Anni Findl-Ludescher
Seelsorge – Heilslehre oder Heilskunde? 26

Walter Fürst
Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft 30

Stefan Gärtner
Seelsorge unter den Bedingungen der Postmoderne?
Identitätsbegleitung! 35

Ursula Hamachers-Zuba
Seelsorge hat mit Fragen zu tun 39

Richard Hartmann
Begegnung im „System": Das Leben der Menschen geht vor 42

Chris A. M. Hermans
Spiritualität in einer individualisierten Gesellschaft 46

Willi Hübinger
Seelsorgekonzepte aus der Sicht eines Seelsorgeamtsleiters 49

Leo Karrer
Seelsorge als Begegnung/Begleitung 56

Gerhard Kellner
Mein Seelsorgekonzept 59

Stephanie Klein
Alltagsseelsorge ____ 62

Georg Köhl
Plädoyer für eine lebensfördernde und evangelisierende Seelsorge ____ 66

Judith Könemann
Seelsorge als Begleitung biographischer und religiöser Selbstthematisierung ____ 71

Walter Krieger
Seelsorge der Zukunft
Praxis und Konzepte im Widerstreit ____ 77

Peter Kvaternik
Seelsorgekonzepte im Wiederzusammenhang ____ 80

Karl Heinz Ladenhauf
Identität stiften ____ 84

Stephanie Lehr-Rosenberg
Dem Unbekannten trauen!
Fremdheit als Kategorie zeitgemäßer Seelsorge ____ 88

Gudrun Lohkemper-Sobiech
Seelsorge in der Schule ____ 93

Bernd Lutz
„Menschen gehen vor"
Überlegungen zum Seelsorgeverständnis ____ 98

Franco Luzzato
Seelsorge in der so genannten „Postmoderne" ____ 104

Thomas Meurer
Seelsorge als Aufgabe der Religionspädagogik? ____ 106

Hadwig Müller
Was hat Pastoraltheologie mit einer positiven Wahrnehmungsfähigkeit zu tun? ____ 110

Doris Nauer
Seelsorge der Zukunft – Zukunft der Seelsorge? ____ 114

Herbert Poensgen
Empty Cross ____ 120

Martin Pott
„anders gleich sein"
Seelsorge-Lernen im Feld der Sozialpsychiatrie ____ 123

Wolfgang Reuter
„Heilsame Seelsorge" Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge (nicht nur) mit psychisch Kranken ____ 128

Alois Schifferle
Seelsorge der Zukunft ____ 132

Udo Schmälzle
Seelsorge – Leben mit Ambivalenzen ____ 136

Reinhard Schmidt-Rost
Auf der Suche nach Heil 140

Hermann Steinkamp
Überlegungen zu meinem Seelsorge-Verständnis 142

Hermann Stenger
Andeutung pastoraltheologischer Themen von besonderem Gewicht 147

Dagmar Stoltmann
Seelsorge in der (Erwachsenen)-Bildungsarbeit 150

Heribert Wahl
Aus Gottes Lebenskraft Menschen zum Miteinander- und Füreinander-Leben befähigen! 153

Franz Weber
Wahrhaft menschlich - entklerikalisiert - interkulturell 157

Paul Weß
In Gemeinden einander und über sie hinaus SeelsorgerInnen sein 161

Maria Widl
Seelsorgskonzepte unter dem Anspruch der kirchlichen Grundvollzüge 165

Andreas Wittrahm
Seelsorge – ein entwicklungsoffenes Beziehungsangebot 169

Teil B
Beiträge aus der evangelischen Seelsorgetheorie und – praxis 173

Jochen Cornelius-Bundschuh
Heil und Heilung
Überlegungen zum heilsamen kirchlichen Handeln in Seelsorge und Liturgik 174

Sigurd Sadowski
Notfallseelsorge
„Ohne zu zögern" oder „Zwischen Angebot und Nachfrage" 190

Teil C
Nachtrag 201

Stephanie Lehr-Rosenberg
„alle sind wir tätowiert für den weiten weg" (Jan Skácel)
Altenpastoral als Beitrag zu einer neuen Alternskultur in der Gesellschaft 202

Autorinnen und Autoren 221

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Vierzig Gesprächsteilnehmer aus sechs Ländern versammelt nicht einmal ein Internet-Chatroom ohne Schwierigkeiten. Zur schnellen Verständigung und für eine gepflegte Diskussionskultur, - dass man sich nicht gegenseitig ins Wort fällt und keinen Beitrag unterschlägt -, dazu braucht es weiterhin Buchdeckel. So kann man ungestört in den Beiträgen der Gesprächsteilnehmer hin- und herblättern, gründlich aufnehmen, diagonal lesen, gezielt suchen, vergleichen, und das Gespräch, das beim Augsburger Seelsorge-Symposium 2002 geführt wurde, nachvollziehen oder neu entwerfen, auch anders als es tatsächlich geführt wurde. Ein Verlaufsprotokoll wurde zwar auch angefertigt, hätte aber den Rahmen dieses Heftes gesprengt. Es wird allen Teilnehmern des Augsburger Gesprächs zugesandt und kann bei der Geschäftsstelle angefordert werden.

Der zweite Teil des Heftes enthält zwei Beiträge von evangelischen Theologen, Jochen Cornelius-Bundschuh reflektiert über heilsames Handeln von Kirche in Seelsorge und Liturgie, Sigurd Sadowski diskutiert Probleme der Notfall-Seelsorge.

Der dritte Teil korrigiert ein Versehen; der Beitrag über Altenpastoral war im letzten Heft unter falschem Vornamen abgedruckt worden.

Die Redaktion hat sich inzwischen neu formiert, muss in dieser Zusammensetzung aber noch von der Mitgliederversammlung beim Kongress in Schwerte bestätigt werden.

Für Ende 2003 ist noch ein zweites Heft geplant, das Beiträge vom Kongress in Schwerte zum Thema „Identität in Solidarität: Christlicher Glaube - ein Ferment für Europa" und – evtl. - vom Treffen der Fachgruppe Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zum Thema „KIRCHE MACHT KULTUR" enthalten wird.

D. Stoltmann – R. Feiter – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

Augsburg 2002 – Eine Vorbemerkung

Es vertieft sich das wissenschaftliche Gespräch, wenn man seine Gesprächspartner mit ihren Thesen schon in „Papierform" kennt. So hat es sich auch bei den Beiratssymposien der Konferenz der Deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen eingebürgert, von den Teilnehmern im Voraus ein Statement zum Thema zu erbitten. Die Gesichtspunkte für diese Diskussionsgrundlage lauteten diesmal:

1. Was verbinde ich mit Seelsorge vor dem Hintergrund meiner Praxis?
2. Welches sind zentrale Elemente dieses Seelsorgeverständnisses
3. Wie setze ich dieses Seelsorgeverständnis konkret um in meiner Personalplanung, in Aus- und Fortbildung?
4. Was ergibt sich daraus an Projekt- und Forschungsdefiziten?

Teil A

Seelsorge der Zukunft
Praxis und Konzepte im Widerstreit

Beiträge zum Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 30.09.-02.10.2002 in Augsburg

Monika Altenbeck

Erspüren, was nötig, und tun, was möglich ist

1

Mein Seelsorgeverständnis ist geprägt durch langjährige Erfahrungen in der gemeindlichen Jugendarbeit, einige Jahre Mitarbeit bei der Telefonseelsorge, der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit feministischen Theologien, der Erprobung neuer Rituale und der Gestaltung feministischer Frauenliturgien. Rückblickend auf meine Zeit als universitäre Frauenbeauftragte erscheint mir gerade dieses parteiliche Handeln für Frauen – in der Verschränkung von persönlicher Beratung und dem politischen Einsatz für veränderte geschlechtergerechte Strukturen – auch als Seelsorge. Jede Arbeit, die ich als Theologin und Psychologin tue, kann Seelsorge sein. Dieses Verständnis von Seelsorge kommt vielen Aspekten der diakonischen Seelsorge nahe. „Christliche Diakonie als schwesterliche und brüderliche Solidarität mit Menschen und der Schöpfung in Not sieht deshalb nicht nur die individuellen Probleme, sondern auch die subjektive wie weltweite Verflechtung von Nöten mit den Ordnungsvorstellungen und Bedingungen struktureller Art." (Karrer, 1995,124.)

Seit fast drei Jahren arbeite ich im Bundesverband der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) als Referentin für theologisch-spirituelle und verbandliche Bildung mit Multiplikatorinnen aus den verschiedenen Diözesanverbänden, vornehmlich mit geistlich-theologischen Begleiterinnen/Leiterinnen und Priestern im Verband. Zu meinen Aufgaben gehören u.a. die Konzeption und Durchführung von Bildungsveranstaltungen, die Begleitung und Vernetzung von geistlichen Begleiterinnen/Leiterinnen, die Gestaltung von Gottesdiensten, die Übernahme von verschiedenen Vertretungsaufgaben und Gremienarbeit.

Auch wenn meine Tätigkeit nicht primär als Seelsorge zu bezeichnen ist, sondern im Bildungsbereich der kfd angesiedelt ist, liegt ihr doch ein bestimmtes Seelsorgekonzept zu Grunde, nach dem ich handele und meine Arbeit ausrichte: Die Stärkung der unterschiedlichen Kompetenzen von Frauen, die entweder haupt- oder ehrenamtlich tätig sind, ist für mich im weitesten Sinne auch als Seelsorge zu verstehen.

2

Meine Arbeit mit Frauen basiert auf einem feministisch-theologischen Seelsorgeverständnis. In den Seminaren zur Qualifizierung von geistlich-

theologischen Begleiterinnen/Leiterinnen ist es mir wichtig, die Frauen für ihre Aufgaben als Multiplikatorinnen auf den verschiedenen verbandlichen Ebenen zu qualifizieren, ihre Erfahrungen ernst zu nehmen und aufzugreifen, sie dort „abzuholen", wo sie aufgrund ihrer Lebensgeschichte stehen und ihre jeweiligen Kompetenzen zu stärken.

In meiner Bildungsarbeit spreche ich aktuelle frauenpolitische Themen an, die den Verband betreffen, und setze feministisch-theologische Schwerpunkte. „Seelsorge heißt, auf sich und andere so zu hören, dass nicht nur das bekannte (auch wissenschaftlich, theologisch und ethisch dominante) Wissen wiederholt und bestätigt wird, sondern, dass bisher ungehörtes, nicht privilegiertes Wissen zugelassen und ernst genommen wird." (Riedel-Pfäfflin, Strecker, 1998, 54.)

Konkret bedeutet dies, Frauen auf ihrem Weg durch feministisch-theologische Akzentsetzung und frauenrelevante Inhalte zu stärken und sie zur kritischen Auseinandersetzung mit kirchenpolitisch brisanten Themen zu ermutigen. Angesichts eines immer noch dominierenden einseitig männlichen Gottesbildes ist es nötig, ein breites Spektrum an befreienden Gottesbildern zu ermöglichen, damit gerade Frauen sich als Ebenbild Gottes begreifen und sich zutrauen aus diesem Geist als Ermächtigte zu handeln. Um teilnehmerinnenorientiert zu planen, ist es nötig und hilfreich, die jeweiligen Fragen und Wünsche, aktuelle Themen und besondere Anliegen der Teilnehmenden in der Bildungsarbeit zu berücksichtigen. Bei Bedarf biete ich Begleitung und Beratung in Einzelfällen an.

Die Förderung von sozialen Kompetenzen, die Erweiterung von spirituellen Zugängen und die Berücksichtigung eines ganzheitlichen Bildungsansatzes haben dabei einen hohen Stellenwert. Deshalb arbeite ich teilnehmerinnen- und prozessorientiert und fördere bewusst eine gute Lern- und Arbeitsatmosphäre, in der Vertrauen wachsen kann und in der Frauen sich als Gemeinschaft erleben können. Ein wichtiges Kriterium bei der Auswahl geeigneter ReferentInnen ist neben der Fachkompetenz die Bereitschaft, dieses Bildungsverständnis mitzutragen und danach zu arbeiten.

Wichtig ist, einen guten persönlichen Kontakt zu den Teilnehmerinnen aufzubauen und zu pflegen: Gerade bei Gesprächen am Rande von Bildungsveranstaltungen, bei Telefonaten oder bei speziellen Anfragen bedeutet dies, die Frauen mit ihrer jeweiligen Biographie und in ihrer aktuellen Lebenssituation ernst zu nehmen, zu achten und in einem behutsamen Gespräch zu erspüren, was im Moment nötig und möglich ist.

3

Die Bildungsarbeit wird auch durch die Wahl bestimmter Themen zu einem Ort von Seelsorge:

- Gendertraining als Einübung eines gerechten Miteinanders von Frauen und Männern in der Kirche;
- Frauen und die Dienste und Ämter in der Kirche;
- kritische Auseinandersetzung mit römischen Schreiben z.B. „liturgiam authenticam";
- aktuelle Fragestellungen aus der feministischen Theologie.

In Bildungsveranstaltungen wird ein seelsorglicher Raum eröffnet, um miteinander spirituelle Erfahrungen zu machen:

- durch die Planung und Durchführung von Gottesdiensten, durch geistliche Impulse und Frauenliturgien, in denen die Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten der Frauen benannt werden und sie sich mit Leib und Seele spüren können;
- durch Gelegenheiten und Begegnungsräume, in denen die Gemeinschaftserfahrung als Stärkung im Glauben erlebt werden kann;
- durch den gegenseitigen Respekt vor den oft sehr persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen, den unterschiedlichen Gottes- und Menschenbildern, den erlittenen Verletzungen in der Kirche;
- durch die Achtung vor jeder Lebensgeschichte, in der sich die jeweils einmalige Geschichte mit Gott widerspiegelt (Knobloch, Haslinger, 1991.)

4

Gender-Mainstreaming

Wie kann innerhalb der Kirchen die Frage nach dem Gender-Mainstreaming – auch unabhängig von der Frage nach der Zulassung von Frauen zur Priesterinnenweihe – angegangen werden? Wie gestaltet sich z.B. die Zusammenarbeit zwischen Gemeinde- und Pastoralreferentinnen, Priestern und ehrenamtlichen Frauen und Männern?

Ein erster Schritt könnten quantitative und qualitative Studien zu den unterschiedlichen Berufsfeldern in der Kirche sein. Einerseits wären Statistiken aufschlussreich, die in den verschiedenen kirchlichen Berufen den Anteil von Frauen in Führungspositionen und in hoch dotierten Stellen erheben; andererseits interessierten qualitative Studien zur Berufszufriedenheit von Frauen in kirchlichen Berufen. Die Kriterien der Personaleinstellung sind kritisch anzufragen, ebenso das Verhältnis von Ausbildungskompetenzen und tatsächlicher Einstellung und Dotierung. Konkrete Aussagen, wie viele Diözesen über Gleichstellungsbeauftragte verfügen, wie diese in Personalfragen involviert sind und welche Rechte ihnen insgesamt zugestanden werden, sind unabdingbar.

Charismen

Wie können die Kompetenzen und Charismen von Frauen in den Gemeinden und in der Kirche insgesamt angemessen gewürdigt und gefördert werden? Welche kirchlichen Beauftragungen, z.B. die zur Kommunionhelferin oder zum Beerdigungsdienst, als Gottesdienstleiterin oder als Predigerin, gibt es für Laiinnen mit und ohne Theologiestudium: Werden hier überhaupt Unterschiede gemacht, und wenn ja, welche?

Die geistliche Begleitung/Leitung in der kfd wird von haupt- und ehrenamtlich Tätigen wahrgenommen. Es wird oft über die Ambivalenz berichtet, dass die Rollen und konkreten Aufgaben einerseits noch nicht klar beschrieben sind und andererseits viele Möglichkeiten zur individuellen Gestaltung dieses verbandlichen Amtes offen stehen. Eine Studie über die Schwierigkeiten und Chancen, die unterschiedlichen strukturellen Rahmenbedingungen vor Ort und die damit verbundenen Konsequenzen könnte hilfreich sein.

Die Entwicklung vom traditionellen zum modernen Ehrenamt beinhaltet nicht nur Chancen sondern auch Schwierigkeiten für die Verbände, da die Mitgliederwerbung immer schwieriger wird. Welche neuen Wege sind möglich?

Seelsorgerinnen

Was verstehen Frauen in unterschiedlichen Lebensformen (Witwen, Alleinziehende, Mütter, Singles, Wiederverheiratete, Lesben) unter einer guten Seelsorge? Welche Kriterien einer frauengerechten Seelsorge wären nötig? Hierzu müsste eine quantitative und qualitative Studie durchgeführt werden, die die Wünsche von Frauen an Seelsorge und konkret an Seelsorger und Seelsorgerinnen auflistet – gerade auch bezüglich neuer Rituale, Frauenliturgien, verschiedener Gottesdienstformen und der Gestaltung von kirchlichen und persönlichen Festen und Feiern. Welche Relevanz haben die Sakramente und die Teilnahme an der Eucharistiefeier für das Leben von Frauen? Welche Bedeutung hat eine lebensnahe, den Alltag von Frauen berücksichtigende und körperbetonte Gestaltung von kirchlichen Feiern? Welche Notwendigkeit gibt es in allen Bereichen der Seelsorge Frauenseelsorgerinnen einzusetzen?

Bildungsarbeit

Wie finden in kirchlicher Bildungsarbeit - außerhalb der verbandlichen Frauenarbeit – Erfahrungen und Themen von Frauen Berücksichtigung und wie häufig werden Referent*innen* eingeladen? Welche Methoden dominieren? Ist die Kinderbetreuung in den Bildungseinrichtungen als Selbstverständlichkeit gewährleistet? Unter der Perspektive des Gender-Mainstreamings könnte eine Vergleichsstudie zu den unterschiedlichen Bildungskonzepten diözesaner Bildungswerke, den Programmen der Akademien und den Bildungsveranstaltungen einzelner Gemeinden und Pfarrverbände zu interessanten Ergebnissen führen.

Gewalt gegen Frauen in der Kirche

Es ist notwendig, die sexualisierte Gewalt gegen Frauen und Mädchen in der Kirche aufzuarbeiten. Sie reicht von der Vergewaltigung von Frauen und Mädchen bis zur männerdominierten Sprache, von einer frauenfeindlichen biblischen Wirkungsgeschichte bis hinein in die kirchliche Verkündigung und Lehre.

Eine pastoraltheologische Aufarbeitung von Verletzungen, die Frauen von Amtsträgern erfahren haben und immer noch erfahren (Respektlosigkeit vor Gewissensentscheidungen, Missachtung der Charismen und Kompetenzen von Frauen) wäre wichtig.

Literatur

- *Karrer, Leo, Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien, in: Fuchs, Ottmar (Hrsg.), Das neue wächst, München 1995, 115-163.*
- *Knobloch, Stefan; Haslinger, Herbert (Hrsg.), Mystagogische Seelsorge: eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.*
- *Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit: ein Kompendium, Stuttgart 2001.*
- *Riedel-Pfäfflin, Ursula; Strecker, Julia, Flügel trotz allem: feministische Seelsorge und Beratung; Konzeption – Methoden – Biographien, Gütersloh 1999, 2. korrigierte Auflage.*

Nicolaas Derksen

Bibliodrama als Seelsorge: Praxis und Konzept

1

Seit 1980 arbeite ich mit und an einem Bibliodrama-Seelsorgekonzept, seit 1983 mit Herman Andriessen zusammen und seit 1988 arbeiten wir u.a. mit Franz Sieben und Willi Bruners vom Pastoraltheologischen Institut in Mainz an der Ausbildung von Leitern in Bibliodrama ebendort, in Münster, Lieveld (NL) und Zürich.

Nach diesen Erfahrungen kann ich mit biblischen Worten sagen, was damals die Intuition meiner Seelsorgepraxis war: Ergreife selbst die Initiative, wenn es um Lebens- und Glaubenskommunikation geht. In Luk. 10, 3 machen sich die Jünger auf den Weg und ergreifen die Initiative, um Frieden zu bringen. Sie fangen an. Ich merkte, dass ich damals, als ich als Seelsorger begonnen hatte, lernen musste, selbst initiativ zu werden, um im Gespräch zum Tiefgang zu kommen; einerseits die eigene Erfahrung von Menschen anspechen und respektieren, andererseits die Grundfragen von Religion oder Glauben selbst zur Sprache bringen; von selbst anfangen, Themen der eigenen Lebenserfahrung mit der Sprache der Bibel und des Glaubens zu verbinden. Vielleicht war das Wichtigste der Freimut und der Glaubensmut, es einfach zu tun. Es sind auch Entscheidungen – Bekehrungen? – Seelsorger zu sein und nicht nur Agoge oder therapeutischer Lebensbegleiter.

2

Bibliodrama als Seelsorge

Unter Seelsorge verstehe ich Lebensbegleitung von einzelnen und Gruppen. Ekklesiologisch wird das verankert in der Paraklese, dem Beistand des Heiligen Geistes. Seelsorge als Paraklese hat zwei Pole: Bestärkung, Ermutigung und Herausforderung, Ermahnung. Im Bibliodrama wird beides erlebbar: Bestärkung und Herausforderung. Wirklicher Trost lehrt einen „lebend" zu nennen, was lebend ist, „tot" was tot ist, „bedrohend" was bedrohend ist, und „leer" was leer ist. Echter Trost, echte Hilfe werden dargeboten, wo zur Sprache kommen darf, was hier und jetzt dran ist. Wir sind überzeugt, dass auf Grund der parakletischen Wirklichkeit, die jedem Bibliodrama vorausgeht, die kommunikativen Prozesse im Spiel heilende Wirkung auf Menschen in ihren Beziehungen haben können.

Es gibt vier Dimensionen, in denen Glaube als geistliche Erfahrung dem Menschen heute zugänglich ist: Existenz, Sinn, Religion und Glaube. Im Bibliodrama wird deutlich, unter welchen pluralen Perspektiven der Glaube sich im Leben von Menschen inkarniert.

Bibliodrama als Glaubensvermittlung möchte die Spieler in Kontakt bringen mit dem „Geheimnis". „Geheimnis" wird nicht einseitig als Attribution Gottes verstanden, sondern „Geheimnis" gehört zu beiden, zur göttlichen und zur menschlichen Wirklichkeit. Jeder Bibeltext bewahrt Erfahrungen, die die geheimnisvolle Dimension menschlicher und göttlicher Wirklichkeit betreffen.

Glaubenskommunikation und Glaubensvertiefung bedeuten zweierlei:

- Die Glaubensvertiefung bezieht sich auf die Art, wie jemand lebt und glaubt.
- Die Glaubensvertiefung befasst sich mit dem, was jemand lebt und glaubt.

Beide Dimensionen des Glaubens werden im Bibliodrama durch Gespräch, Bewegung und Kontakt zwischen den Teilnehmenden und durch den Text offenbar. Die Aufgabe des Seelsorgers besteht in der Einladung, die eigene Position im Hier und Jetzt bewusst wahrzunehmen und spüren zu helfen, ob und in welcher Richtung sich die innerliche Bewegung des Einzelnen im Bezug auf sich selbst, die Mitspielenden und das Geheimnis entfalten will. Es geht darum, dass der Spieler innerlich in Bewegung kommt, indem er seine eigenen Fragen, Herausforderungen und Sehnsüchte besser wahrnimmt. In unserem Modell von Bibliodrama, geht es um Glauben, jedoch so, dass anschaulich wird, wie Glaube im Leben der einzelnen wirksam ist und wie nicht.

Verbindung von Glaubens- und Lebensgeschichte

Das Seelsorgekonzept im Bibliodrama - und in vielen seelsorglichen Begegnungen - zielt auf eine enge Verbindung der Glaubens- und der persönlichen Geschichte. Es geht darum, dass sich jeder mit seiner persönlichen Glaubenssituation innerhalb der biblischen Geschichte situiert. Es geht um das ausdrückliche Ziel, den Zusammenhang und die gegenseitige Beeinflussung des konkreten Lebens und des konkreten Glaubens bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zu fördern. Es geht also in erster Linie nicht darum, die Bibelstelle besser zu verstehen – das geschieht freilich praktisch immer dabei – noch um eine psychodramatische Methode, wenn auch durch das Drama die Psyche oft positiv beeinflusst wird. In jedem gläubigen Leben gibt es ein persönliches „Glaubensskript" und ein persönliches „Lebensskript". Beide werden im Bibliodrama auf eine spielerische, dramatische Weise miteinander in Verbindung gebracht, und zwar im Licht einer Erzählung aus der Heiligen Schrift. Bibliodrama kann dazu beitragen, durch die Verbindung von biblischer Erfahrungsgeschichte und persönlicher Lebensgeschichte auf die Spur der eigenen Glaubensgeschichte und Glaubensbeziehung zu kommen. Das

Spiel ist nicht unverbindlich. Es fordert die Spielenden zu einer Entscheidung heraus, die zwar durch den Rahmen der Geschichte beschränkt ist, dadurch aber nichts von ihrer Wirkung auf das Leben außerhalb der Spielsituation einbüsst.

Pastorale Kompetenz und Identität des Seelsorgers

Die pastorale Kompetenz – so wie sie auch im Kongress in Augsburg besprochen wurde - geht aus von der Axiomatik der Humanwissenschaften und von der Axiomatik des Evangeliums: diese beiden zusammen beeinflussen die pastorale Urteilsbindung zur Inkulturation des Evangeliums.

Es bedeutet die Erkenntnis, dass in der Seelsorge immer von drei Brunnen die Rede ist: die persönliche Lebensgeschichte hier und jetzt, die kulturelle und gesellschafliche Situation als Ort, wo gelebt, gefragt, gesucht, gefunden, verlangt, gebangt wird; und die Erinnerung („Memoria") als Fundament des pastoralen Handelns: das Erkennen der wirksamen Erinnerung, die biblische Erinnerung, danach die der Kirche mit ihrer Tradition als Auslegungsgeschichte ebendieser biblischen Erinnerung („Memoria").

Das bedeutet, dass vier Kriterien wichtig sind für diese pastorale Kompetenz:

- Aufmerksamkeit für die Erfahrung des einzelnen Menschen und von Menschen in Beziehung miteinander
- Ehrfurcht vor der Freiheit von Menschen
- Aufmerksamkeit für die Rollen, die in biblischen Geschichten gegeben sind. So entsteht eine wirksame Erinnerung, wenn Menschen das Rollenangebot der Bibel akzeptieren in der Fiktionalität des „Als-ob"
- Aufmerksamkeit auf die theologische oder geheimnisvolle Dimension der biblischen Geschichte und der persönlichen Geschichte von Menschen

3

Der methodische Weg

Um den Weg der Verknüpfung von Lebenstext und Schrifttext mit dem eigenen Glaubensweg und der eigenen Glaubensgeschichte zu finden, gibt es einen methodischen Ablauf. Die Reihenfolge der Schritte in unserem Bibliodrama-Modell ist die folgende:

- Zuerst wird der Text gelesen.
- Auf Grund des ersten Hörerlebens werden auf einem Plakat auf Zuruf der Teilnehmenden Elemente, d.h. Personen, Verben, Ortsnamen, Gegenstände etc. gesammelt, die in der Geschichte eine Rolle spielen.
- Es folgt ein Gespräch über den Text, in dem alles Raum hat, was die Teilnehmenden in Bezug auf die Geschichte bewegt, offene Fragen zum Verständnis des Textes, exegetische Erklärungen, Auffälligkeiten,

Parallelen zu eigenen Erfahrungen oder Geschehnissen in der Gegenwart, emotionale Reaktionen können dieses Echo der Gruppe ausmachen. Es ist die Aufgabe des Seelsorgenden darauf zu achten, dass der Text nicht zerredet wird. Es geht im Bibelgespräch nicht darum, eine einheitliche, verbindliche Perspektive herzustellen unter der die Geschichte gespielt werden soll. Widersprüchliches und Offenes soll vielmehr erhalten bleiben und die eigenen, inneren Reaktionen auf den Text herausfordern.

- Nach dem Gespräch wird der Text noch einmal unter der Aufforderung gelesen, darauf zu achten, welche Rolle ich in dieser Geschichte spiele.
- Nach diesem zweiten, mehr persönlichen Hören, teilt der Seelsorgende den Raum ein. Wichtige Stationen des Textes werden so konkret verortet. Es geht um die Visualisierung des Textes im Raum. Die Teilnehmenden sind aufgefordert, alle „Stationen" im Raum zu besuchen und zu spüren, wo im Kontext der Erzählung und der Gruppe „ihr" Ort ist. Teilnehmenden, die noch nicht sicher sind, welche Rolle sie übernehmen wollen, erleichtert die Raumeinteilung, ihren Platz in der biblischen Geschichte zu finden.
- Es folgt die Rollenrunde, in der der Seelsorgende jeden Spielenden befragt, wer er ist und wo er steht. Ziel der Befragung ist einerseits, die Verbindung von Rolle und Person zu klären. Dabei hilft die bewusste Wahrnehmung, wo und wie ich an meinem gewählten Ort stehe. Andererseits soll für alle transparent werden, mit wem man im Spiel zu tun hat und mit welcher Perspektive die Einzelnen auf den Text schauen.
- Das Spiel kommt in Gang, entweder durch die Initiative eines Spielers, der in Bewegung gerät oder durch die Intervention des Seelsorgers, der einen einzelnen anspricht. Im Handeln der Spielenden kommt zum Vorschein, wie sie auf das Glaubensangebot des Textes reagieren. Bewegungen und Interaktionen helfen den Einzelnen und der Gruppe auf die Spur der Glaubensbeziehung zu kommen. Der Seelsorgende hat die Aufgabe, das Miteinander von Text, Einzelnen und Gruppe in Richtung der Glaubensvertiefung zu strukturieren.
- Nach dem Spiel folgt eine Pause, in der die Teilnehmenden Abstand von ihrer Rolle und einen ersten Überblick über die gemachten Erfahrungen gewinnen können.
- Dem Spiel folgt das Nachgespräch unter der Frage „Was hast du erlebt und was bedeutet das für deinen Glauben?". Allen wird Gelegenheit gegeben, sich über Erlebtes aber auch über das, was im Spiel nicht zum Ausdruck kommen konnte, auszutauschen. Darüber hinaus wird explizit eingeladen, die eigenen Erfahrungen unter der Perspektive der Glaubensvertiefung zu deuten.

4

Person und Organisation in der Perspektive des Seelsorgenden und seiner Kompetenz

Mit Sieben und Andriessen (am TPI) haben wir für das Konzept in der Seelsorge eine differenzierte vierfache Frageperspektive entwickelt:

- Wie kommt der/die Seelsorgende in seinem/ihrem Handeln als „personales" Angebot vor?
- Von welcher Vision ist er/sie auf dem Hintergrund der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte getragen?
- Wie bestimmt dies seine/ihre Haltung zu den Menschen und zu ihren Lebensschicksalen?
- Wie findet dies seinen Ausdruck in der Gestaltung pastoraler Beziehungen in der Alltagswelt (individuell, in Gruppen, institutionell und gesellschaftlich)?

Es ist mir wichtig, Grundfragen pastoralen Handelns zu thematisieren, die im Spannungsfeld von Lebenstext, Schrifttext und Glaubenstext angesiedelt sind - und das im Umgang mit Menschen und Gruppen und bei den Kernaufgaben der Gemeinde: Diakonia, Leiturgia, Martyria und Koinonia. Sie dienen in der pastoralen Arbeit der Glaubensvergewisserung und der Glaubenskommunikation sowie dem Gemeindeaufbau insofern, als der Gemeindeleitung auch die Aufgabe zukommt, dass Gemeinde ein Ort ist bzw. wird, wo Lebens- und Glaubensfragen erzählt, besprochen und gedeutet werden können.

Im Kern will ich Seelsorge kennzeichnen als Menschen teilnehmen lassen an der Perspektive, die auch mir gegeben ist. „Gloria Dei homo vivens", sagt Irenäus von Lyon. Die biblisch-theologische Verwurzelung ist mir dabei am wichtigsten. Im pastoralen Handeln wird dabei der Freiraum gesucht, dass Gottes und der Menschen Geheimnis sichtbar und hörbar bewahrt bleiben.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Achtsamkeit als stilprägendes Moment von Seelsorge

1

Vorbemerkung

Die nachfolgenden Überlegungen sind im Vorfeld des Symposions „Seelsorge der Zukunft – Praxis und Konzepte im Widerstreit" der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen entstanden. Sie bündeln einige Erfahrungen, Annahmen und Zielstellungen des Verfassers im Blick auf das Thema des Symposions und dienen dem Austausch mit den Kolleginnen und Kollegen.

Biographisch lässt sich diese Skizze – neben einer „klassischen" Prägung meines „Seelsorgehorizontes" in Kindheit und Jugend durch eine monopolistische Verengung auf den Pfarrer der Heimatgemeinde – in zumindest drei Erfahrungsräumen verorten: Die mehrjährige Mitarbeit in der Katholischen Telefonseelsorge Köln, eine Ausbildung in klientenzentrierter Gesprächsführung durch das Ausbildungsinstitut für personenzentrierte Psychotherapie und Beratung (AIP) im Rheinland sowie meine Tätigkeit als Assistent am Pastoraltheologischen Seminar der Universität Bonn. Verbunden mit dem Doppelstudium von Theologie und Psychologie ergeben sich daraus sicher nicht zufällig eher pastoralpsychologisch geprägte Thesen.

Statt eines „Seelsorgekonzepts" im engeren Sinn wollen die nachfolgenden Überlegungen mit Hilfe des Stichwortes „Achtsamkeit" anregen, in der pastoraltheologischen Diskussion über den *Stil* von Seelsorge nachzudenken und diesen im Sinn der Pastoralästhetik konsequent weiterzuentwickeln[1].

---

1 Insofern reiht sich diese Skizze in die von Walter Fürst angestoßene pastoralästhetische Diskussion ein; vgl. aktuell: Fürst, W. (Hrsgg. unter Mitarbeit von A. Wittrahm und U. Feeser-Lichterfeld), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Kirche und Gesellschaft (Quaestiones disputatae; 199), Freiburg/Br. 2002.

2

Telefonseelsorge als Praxisbeispiel und Bewährungsprobe

- 21:00 Uhr – Eine junge Frau meldet sich, sie ist Studentin und steht kurz vor Prüfungen. Ihr Examen hat sie schon zweimal verschoben, aus Angst, den Anforderungen nicht gerecht zu werden. Diesmal will sie unbedingt antreten, weiß aber nicht, wie sie die nächsten Tage überstehen soll. Irgendwie schämt sie sich, nicht so souverän mit der Situation umgehen zu können wie ihre Kommilitonen.
- 22:00 Uhr – Die Stimme der Anruferin klingt vertraut, auch ihr Thema ist immer das gleiche: Sie vermisst sehr ihren Sohn, der schon einige Zeit in Amerika lebt. Ihr zweiter Sohn wohnt zwar mit seiner Familie in ihrer Nähe, aber das Verhältnis ist schwer gestört. Sie fühlt sich sehr einsam, allein gelassen und sucht im Gespräch mit der Telefonseelsorge „Ersatz" für die Beziehung zu ihrem Lieblingssohn.
- 02:00 Uhr – „Endlich ist mal die Leitung frei!" – fährt mich der Anrufer an und beginnt ohne Zögern sich über die gerade zu Ende gegangene „Domian"-Sendung im Fernsehen zu beschweren. Ihm gingen die dort geführten Gespräche zu Homosexualität völlig auf die Nerven, immer dieses Jammern über Diskriminierung. Er wisse, wovon er spräche, schließlich sei er auch schwul, habe aber überhaupt keine Probleme, seine Sexualität zu leben. Als „Beweis" seiner Potenz will er seine aktuellen Bettgeschichten erzählen.

Das geraffte Gedächtnisprotokoll eines „„typischen" Nachtdienstes in der Telefonseelsorge unterstreicht gleichermaßen die breite Akzeptanz dieses ausgesprochen niedrigschwelligen Beratungsangebotes und dessen besondere Herausforderung als „Nachtgesicht der Kirche" (K. P. Jörns) im seelsorglichen Kontext. Demnach kann die Telefonseelsorge – mit H. Steinkamp gesprochen – als Sinnbild für die „Unmöglichkeit, noch sinnvoll zwischen Seelsorge und Diakonie zu unterscheiden"[2], gelten. Ohne in diesem Rahmen auf die Telefonseelsorge oder einzelne Anrufsituationen näher eingehen zu können, seien sie als Praxisbeispiele und Bewährungsfeld für die angezielte Achtsamkeit im Seelsorgestil zumindest benannt.

H. Wahl spricht im Blick auf kirchliche Beratung vom „diakonischen Ohr einer hörenden Kirche", von Beratung also als „reziprokes Wahrnehmungsorgan am Leib Christi" – mit weitreichenden Folgen für das Handeln der Kirche insgesamt: „Wenn Kirche dahin kommt, dieses ihr ‚diakonisches Ohr' als wertvolles Glied des Gesamtorganismus' und als fundamental wichtige Funktion im Zusammenwirken aller in diesem Gemeinde-Leib i. S. von 1 Kor 12 hoch zu schätzen und zu ehren, dann würde sie sich

---

2 Steinkamp, Hermann, Telefonseelsorge – modernster kirchlicher Service oder Basisgemeinde?, in: Ders., Sozialpastoral, Freiburg/Br. 1991, 116-133, hier: 116.

nicht so einlinig nur als Kirche der Verkündigung, der Lehre und des Wortes verstehen – als die uns so vertraute ecclesia docens und ecclesia praedicans. Sie würde gleichermaßen eine ‚hörende', eine ‚zuhörende Kirche': ecclesia oboediens, horchend auf das ihr vorgegebene Wort wie auf die Lebenswirklichkeit der Menschen, für die sie da sein will – als ‚Mund' (um in der Metapher der Leibesorgane zu bleiben), der nicht nur zu ihnen spricht und sie bevor-mund-et, sondern der sich auch für sie aufmacht und ihre Sache vertritt; oder als ‚Hand', die im Interesse der Menschen ‚handelt'."[3]

3

Thesen für einen von Achtsamkeit geprägten Seelsorgestil

- „Achtsamkeit" bezeichnet eine Grundhaltung gegenüber dem Leben, also gegenüber sich selbst, den Mitmenschen und der Umwelt. Damit ist ein von ihr mitgeprägter Seelsorgestil zugleich personenzentriert und kontext-sensibel; vielleicht vermag er als Klammer von in der Diskussion zwischen individuumsorientierten und sozial- bzw. gesellschaftsorientierten Ansätzen zuweilen konträr benutzen Begriffen wie „Empathie", „Authentizität", „Optionalität" oder „Solidarität" dienen.
- „Achtsamkeit" zielt auf den gegenwärtigen Augenblick, unterbricht damit den Beschleunigungstrieb der (Post-)Moderne, hält inne, vergewissert sich aber gerade darin auch des „Woher?" und des „Wohin?". In diesem spezifischen Zeitverständnis liegt die praktisch-theologische Bedeutsamkeit: Für die Wahrnehmung der jetzigen Situation, in Rückbezug auf die Botschaft des Evangeliums und in Erinnerung an die Tradition als Gegenwart der Verstorbenen, in kritisch-korrektivem und hoffendem Ausgriff auf die Zukunft.
- „Achtsamkeit" schenkt dem, was unmerklich zur Gewohnheit geworden - und nicht selten als gewöhnlich erlebt wird - neue Aufmerksamkeit[4]. Als stilprägendes Moment seelsorglichen Handelns fördert sie die Rezeptivität in der Begegnung und schützt vor (vorschnellen) Kategorisierungen und Beurteilungen. „Achtsamkeit" beinhaltet eine Option für das Unerwartete und Fremde.
- „Achtsamkeit" be-achtet die Einmaligkeit und Würde des Gegenübers. Ihr untrennbar verbunden ist das tatkräftige Engagement dort, wo diese Würde bedroht wird oder Schaden genommen hat (als integraler Auftrag von Seelsorge).

---

3 Wahl, Heribert, Zuhören – Partizipieren – Freisetzen. Psychologisch-theologische Überlegungen zum Beratungsgeschehen, in: Wege zum Menschen 49 (1997) 306-319, hier: 318.

4 Vgl. Döring, B., Einübung in Achtsamkeit, in: Lebendige Seelsorge? (1996) 29-33.

4

Klärungsbedarf für die weitere Seelsorgediskussion

- Wie kann in den (oft mühsamen bzw. müßigen) Verhältnisbestimmungen zwischen Seelsorge und Beratung (aber auch von Seelsorge einerseits und Sozialarbeit, Pädagogik, Politik, Organisationsentwicklung etc. andererseits) mehr Aufmerksamkeit für die persönlich und situativ je spezifische inter- und intraindividuelle Rollenpluralität geweckt werden?
- Wer ist das Gegenüber des Seelsorgers? – Klient, Hilfesuchender, Ratsuchender, Kunde, Gesprächspartner, „Mensch"; weiter gefragt: Zielt Seelsorge nur auf Personen oder auch auf (System-)Umstände? (Und behält in beide Richtungen die Warnungen wider eines Pastorats im Blick?!)
- Wie kann es gelingen, als SeelsorgerIn aufmerksam die in den profanisierten „Seel-Sorge"-Disziplinen (klassisch die Psychologie, inzwischen aber genauso bedeutsam die verschiedenen Neurowissenschaften) gesammelten Befunde der Leib-Seele- (bzw. Geist-Gehirn-) Diskussion zu verfolgen und kritisch in ein Verständnis des „Menschen *als* Seele" (Thurneysen) einzubinden?
- Nicht zuletzt: Wo liegen Spielräume gegen eine Klerikalisierung i. S. einer (willentlichen oder unbedachten) Beschränkung von „Seelsorge" auf das amtliche, kirchliche Handeln und für eine gemeinschaftliche Trägerschaft von Seelsorge durch alle Christinnen und Christen als gegenseitige Begleitung auf dem Glaubensweg in Glaube, Hoffnung und Liebe? Wo muss Pastoraltheologie für eine Entgrenzung von Eingrenzungen, für eine „professionelle Entprofessionalisierung" (R. Feiter) eintreten?

Reinhard Feiter

Da mir eng war, hast du mir's weit gemacht

1

Erfahrungen

Seelsorge ist etwas, dessen ich bedürftig bin und das ich suche. Seelsorge ist etwas, das andere Menschen bei mir suchen. Seelsorge bezieht sich auf eine Suche von mir und von anderen Menschen. – Menschen suchen Seelsorge, weil sie suchen. Insofern ist mit Seelsorge in dieser oder jener Weise verbunden, dass Menschen anderen Menschen ihre Offenheit eröffnen. Sie zeigen sich in ihrer Unentschiedenheit und Unfertigkeit, sie legen ihre Wunden offen, sie geben Zutritt zu sich; und dadurch machen sie sich in einem hohen Ausmaß verletzbar, verführbar und missbrauchbar.

Seelsorge betrifft die Sorge um diese Suche. – Menschen halten Ausschau nach Seelsorge als etwas, das sie in ihrer Suche unterstützt, also die Suche nicht beseitigt, sondern erhält und befördert. Nicht der Schlusspunkt ist das Ziel, sondern der Wendepunkt, an dem sich neue Möglichkeiten der Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung auftun.

Seelsorge als etwas, das Menschen um ihrer Suche willen suchen, ist von Abwesenheiten kontaminiert; Bezug entspringt hier dem Entzug. – Es ist das von mir oder anderen Gesuchte, das mich mit anderen Menschen oder sie mit mir in Beziehung bringt, das uns verbindet, aber auch trennt, auseinander hält und auch wieder auseinander gehen lässt. Das Gesuchte als das, was in der Weise der Abwesenheit da ist, ist auch dasjenige, worin die einsame oder gemeinsame Suche auf dem Weg „ausruht".

2

Frage

Meine persönlichen und beruflichen Erfahrungen lassen mich jedoch fragen, ob die Tendenz, Seelsorge auf ein Handeln am einzelnen Menschen und auf die „Seelsorge als Gespräch" einzugrenzen, nicht einer Überprüfung bedarf.

Eine derartige Abgrenzung verleiht dem Begriff der Seelsorge sicherlich Klarheit und Eindeutigkeit. Auch gewinnt die so umrissene Praxis eine größere Durchsichtigkeit, Methodisierbarkeit und Kontrollierbarkeit. Dies wird unter Umständen jedoch damit erkauft, dass weite Praxisbereiche

bzw. ein Vielfalt an Subjekten, Situationen und Herausforderungen der leitenden Hinsicht entgehen. Insofern beschäftigt mich die Frage, ob nicht im weiten Seelsorge-Begriff der katholischen praktisch-theologischen Tradition auch ein Potential liegt, das neu zu heben und fruchtbar zu machen wäre.

Einen überkommenen Begriff von Seelsorge als Sammelbezeichnung bzw. Oberbegriff, der mit demjenigen der Pastoral oder kirchlichen Handelns deckungsgleich wäre, bloß zu repristinieren, führte jedoch nicht weiter. Ein neuer bzw. anderer Ansatzpunkt würde aber vielleicht gewonnen, wenn die Schwierigkeit, die Seelsorge von anderen pastoralen Praxen genau abzugrenzen, einmal nicht als Mangel, sondern als Stärke und Chance genommen würde:

- dass die Bedeutung von Seelsorge sich kontextuell bestimmt, d. h., dass sie an ein Erfahrungs- und Praxisfeld rückgebunden bleibt,
- und dass sie dort jeweils auf das aufmerksam macht bzw. dasjenige einträgt, was in den herrschenden Ordnungen dieses Feldes nicht gesagt und getan wird und auch nicht gesagt und getan werden kann.

Wenn es bei Johann Michael Sailer heißt, Seelsorge sei die „entscheidende Stimmung des Gemüthes für die ewigen Angelegenheiten des Menschen" (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie), dann scheint darin – wenn auch in der Sprache und Vorstellungswelt der Romantik – etwas auf von der möglichen Eigenart und Aufgabe von Seelsorge, Ordnungsgrenzen zu überschreiten, dem Sich-Abschließen der Diskurse zu wehren und ins Alltägliche Fremdes einzuschreiben.

3

Perspektiven

Vier Weisen, wie Seelsorge sich darstellen und einmischen könnte, möchte ich benennen:

- *Stil:* Seelsorge als Ausprägung und Förderung eines Pastoralstils, der inmitten der Vorherrschaft funktionaler und ökonomischer Rationalität (auch im Raum der Kirche) einen Sinn pflegt für Gratuität.
- *Asyl*: Seelsorge als Eröffnung von Zeit-Räumen, in denen Menschen in ihrem Leid wahrgenommen werden und Schutz finden (z. B. Kirchenasyl), in denen Gewaltlosigkeit geübt und die Erfahrung von Inspiration ermöglicht wird.
- *Skepsis*: Seelsorge als skeptische Intervention in den gesellschaftlichen und kirchlichen Diskursen, die an die Unsichtbarkeit des Menschen für den Menschen und die Unvollendbarkeit des Menschen durch den Menschen erinnert.
- *Kommunikation der Hoffnung*: Seelsorge als ein Handeln in Hoffnung, das Zeit „hat" und Zeit „gibt" und darin Gottes Bundestreue und seine Rechtfertigung in Jesus Christus bezeugt.

Anni Findl-Ludescher

Seelsorge – Heilslehre oder Heilskunde?

1

Denke ich „Seelsorge" als hauptamtliches Tun, so sind meine „Seelsorgeerfahrungen" hauptsächlich solche Erfahrungen, wo ich selber „beseelsorgt" wurde und werde. Seit vielen Jahren und mit wachsender Aufmerksamkeit erlebe ich diese Seite des Seelsorgegeschehens. Selbst habe ich nie in der institutionalisierten Seelsorge gearbeitet. Dennoch gibt es kleinere Bereiche, in denen ich mein Tun als ein seelsorgliches erachte: Seit vielen Jahren bin ich (ehrenamtlich) Geistliche Begleiterin, ich begleite sowohl Studierende als auch Berufstätige, meistens während längerer Zeiträume (1 – 4 Jahre). Außerdem leite ich gelegentlich Besinnungstage oder Exerzitien im Alltag. Auch meine Tätigkeit als Lehrende an der Theologischen Fakultät hat zum Teil seelsorgliche Facetten, besonders nennen möchte ich die Diplomarbeitsbetreuung.

Und dann gibt es noch einen ganz anderen Bereich: Ich denke an manch einen mit Freundinnen und Kindern verbrachten Nachmittag. Erziehungsunsicherheiten wurden erlebt und besprochen, das Ungenügen in Beruf und Familie thematisiert, am Abend dann stellt sich ein Gefühl der „Seelenreinigung" ein. – War das Seelsorge? Und war das auch Seelsorge, wenn ich - ebenso „seelengereinigt" – von meinem monatlichen Termin bei der Masseurin nach Hause komme?

2

Aus diesem nur kurz angerissenen Erfahrungspanorama ergibt sich ein *dreifaches Seelsorgeverständnis*:

1. Die hauptamtliche Seelsorge
2. Die nicht amtliche Seelsorge
3. Die nicht kirchlich gebundene Seelsorge

1. Die hauptamtliche Seelsorge umfasst das Tun der kirchlich angestellten Seelsorgerinnen und Seelsorger, seien es PastoralassistentInnen, Diakone oder Priester. Fünf verschiedene Bereiche gehören zu diesem Tun: * die Sorge um die Kerngemeinde (-gruppe) (Glaubensvertiefung, Beziehungskultur, Gottesdienstgestaltung,...) * Ansprechperson für Fernstehende (Lebensfragen, Sakramentenspendung, Gottesfrau / Gottesmann

sein) * Begleitung einzelner * Förderung und Unterstützung von lockeren und festen Gruppierungen * Verbindung aufrechterhalten zur größeren Gemeinschaft bis hin zur Weltkirche.

2. Mit der Bezeichnung „nicht amtliche Seelsorge" soll all jenes seelsorgliche Geschehen beschrieben werden, das sich im weiten Bereich der Kirche abspielt, aber nicht von Hauptamtlichen getragen wird. Der erste Blick richtet sich auf die vielen ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in Gemeinde, Caritas, Telefonseelsorge, Klinikseelsorge. Im weiteren denke ich aber an viele private und halb-private Begegnungen, in denen die Sorge umeinander zum Ausdruck kommt, das Anteilnehmen am Leben, an den Hoffnungen und Freuden, an der Trauer und den Ängsten, und wo Deutungshilfe im Horizont des Glaubens gesucht und gegeben wird.

3. Im dritten Bereich geht es um hilfreiche menschliche Begegnungen, die sich außerhalb oder zumindest nicht ausdrücklich innerhalb der Kirche und des christlichen Glaubens abspielen. Tragen diese die Bezeichnung „Seelsorge" zurecht? Außerdem stellt sich auch die Frage, ob Menschen wie die oben genannte Masseurin ihr Tun als seelsorgliches benannt wissen wollen. Ich orientiere mich am Artikel von Stefan Knobloch im Handbuch Praktische Theologie, wo er die Ausführungen in Gaudium et Spes 22 so interpretiert, dass „prinzipiell jeder Mensch in der Lage ist, sich als Ort des Wirkens Gottes zu erfahren; von daher kann er zu einem ‚erfahrenen' Subjekt einer sowohl auf ihn selbst wie auf andere bezogenen Seelsorge werden."[1]

Nach der kurzen Beschreibung dieses drei-faltigen Panoramas, soll eine *Definition von „Seelsorge"* versucht werden:

Seelsorge ist ein Beziehungsgeschehen. Es ist eine ganzheitliche Sorge um einander, die sich nicht auf seelische Angelegenheiten beschränkt, sondern den Menschen in seinen physischen, psychischen, sozialen und geistlichen Bezügen sieht. Diese ganzheitliche Sorge wird von einer konkreten Option geleitet, vom Wissen um die Option Gottes für die Menschen, vom Wissen um die Option Jesu für Arme und Benachteiligte.

Innerhalb der drei verschiedenen Bereiche von Seelsorge gibt es unterschiedliche Akzentsetzungen:

- Eine hauptberufliche Ausübung von Seelsorge bringt häufig asymmetrische Beziehungskonstellationen mit sich. Das ändert aber nichts daran, dass Seelsorge wesentlich eine wechselseitige Sorge um einander ist, deshalb ist es auch so wichtig, den zweiten und dritten Bereich mitzudenken, das bringt das Seelsorgeverständnis wieder ins rechte Lot.

---

1 Knobloch, Stefan, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: Haslinger, H. u.a. (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie 2. Durchführungen, Mainz 2000, 39.

- Es gibt verschiedene Grade von Professionalisierungen innerhalb der Seelsorge, die durch Ausbildungen, Zusatzqualifikationen und reflektierte Erfahrungen erworben werden. Es ist durchaus ein Anliegen, dass hauptamtliche SeelsorgerInnen ein höheres Maß an Professionalisierung anstreben, ebenso wichtig ist zu sehen, dass sehr viel kompetente, auch professionelle Seelsorge in den anderen beiden Bereichen geschieht.

Fragwürdig ist vielleicht, weshalb ich den dritten Bereich zur Seelsorge zähle. Was bringt es, das Segment der hilfreichen zwischenmenschlichen Begegnungen als „Seelsorge" zu bezeichnen? Warum soll es sinnvoll sein, diesen Begriff über den Kirchenraum hinaus auszuweiten? Meines Erachtens bewirkt diese Ausweitung des Begriffs eine notwendige inhaltliche Veränderung. Hartnäckig hält sich ein Seelsorgeverständnis, das im Grunde dem Tun der Hauptamtlichen entspricht. Durch diese Rollenfixierung (zum Großteil auch noch auf den Priester) wird Seelsorge vielfach als *Heilslehre* erlebt. Der, der vom Heil gelernt hat, gibt dieses Wissen weiter, vorwiegend in Predigten und Sakramentenkatechesen. Menschen kommen in Gottesdienste, sie kommen anlässlich von Sakramentenspendungen und werden hier hauptsächlich belehrt: über den Sinn des Sakraments, über den Ablauf des Rituals. Ich sehe eine notwendige Veränderung des Begriffs – im Sinne einer Erweiterung – hin zur *Heilskunde*. Es geht nicht nur darum, etwas über das Heil zu wissen und das zu vermitteln, sondern mehr noch: des Heilens kundig zu sein. Dieser Ansatz bringt die Seelsorge in die Nähe der Therapie und ich denke sie hat hier auch einen guten Platz, ohne dass therapeutische Qualifikationen für die Seelsorge vorausgesetzt werden.

Hier komme ich wieder zurück zum dritten Bereich von Seelsorge: Wer wertschätzend und mit Respekt wahrnimmt, was an heil-kundigem zwischenmenschlichem Verhalten da ist und wie das heilend wirkt für den ganzen Menschen, auch in seinen spirituellen Bezügen, der oder die nimmt neue Impulse für die eigene Seelsorge wahr. Er oder sie lernt, neu wert zu schätzen, was heilend wirkt. Außerdem stellt sich vielleicht eine Dankbarkeit darüber ein, was alles an seelsorglichem Tun geschieht, was nicht kirchenamtlich registriert ist, und das ermöglicht mehr Gelassenheit und Freude.

3

Sowohl in der Ausbildung als auch in der Supervision lege ich großen Wert auf den Erwerb von „Basiskompetenzen". Diese Kompetenzen sind die Voraussetzungen für eine heil-kundige Seelsorge. Solche „Basiskompetenzen" sind: Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion, Gesprächsführung; Gruppenleitung; über den eigenen Glauben sprechen; Verhalten in Konfliktsituationen; Mit-fühlen können mit anderen;

Fähigkeit zur Zusammenarbeit; Bereitschaft, sich supervidieren zu lassen, etc.

4

- Es ist interessant, die unterschiedliche Art und Weise, wie Männer und Frauen Seelsorge „machen" und die verschiedenen Resonanzen darauf zu untersuchen. Ich sehe einen großen Bedarf an feministischen Arbeiten zum Seelsorgeverständnis und an qualitativen Untersuchungen in diesem Bereich.
- Das Zueinander von Universitätsstudium und Ausbildung für die Seelsorge ist immer wieder offen und klärungsbedürftig. Inwiefern gehört bspw. der Erwerb der oben angesprochenen „Basiskompetenzen" in ein Theologiestudium hinein oder nicht?! Ein Erfahrungsaustausch verschiedener Modelle könnte fruchtbar und ergiebig sein.

Walter Fürst

Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft

In der katholischen praktischen Theologie gibt es eine bedeutsame Traditionslinie, nach der die Pastoraltheologie überhaupt als *Seelsorgewissenschaft* aufgefasst wird. Dies bedeutet freilich nicht, dass hier dann (wie im protestantischen Bereich) Pastoraltheologie auf Poimenik reduziert würde, sondern dass die Pastoral in all ihren Dimensionen (Lehren, Heiligen, Leiten, Begleiten/Beraten, alle Formen des Helfens; bzw. Martyria, Liturgia und Diakonie) bewusst als *Seelsorge* qualifiziert wird. In dieser Tradition stehend hat der bahnbrechende Tübinger Pastoraltheologe F. X. Arnold (1898-1969) sein Fach als *„Theologie der Seelsorge"* bestimmt und folglich Pastoraltheologie als *„ganzheitliche Schau der seelsorglich handelnden Kirchen und ihrer Wirkformen"*[1] begriffen.

1

Wird die Pastoral der Kirche, wie es dieser guten katholischen Tradition entspricht, als „Seelsorge" im umfassenden Sinn aufgefasst, so muss der engere Begriff von Seelsorge (die seelsorgliche Begleitung von Einzelnen oder Kleingruppen) als im weiteren Begriff (einer wesenhaft „seelsorglichen Pastoral") enthalten gedacht und von diesem her wissenschaftlich bestimmt bzw. vermittelt werden.

Allerdings: Das überkommene katholisch-kirchliche Verständnis von Seelsorge als „disziplinierende Lenkung (oder Führung) der Seelen" durch die kirchliche Autorität (*regimen animarum*) war im Kontext des Freiheitspathos der Neuzeit längst obsolet geworden und musste von daher - nicht zuletzt unter protestantischem Einfluss - im weiteren Verlauf auch im katholischen Bereich schließlich einer Interpretation Platz machen, welche die Seelsorge als „Sorge um das Selbstsein-Können des Einzelnen" im Sinn von H. Luther verstanden wissen wollte. An die Stelle von *Kirchlichkeit* als dem traditionell leitenden Gestaltsinn von Seelsorge trat jetzt *Subjektwerdung* als relevante praktische Zielsetzung.

Freilich: Seelsorge, verstanden als „Sorge um den Menschen *als Seele*" (E. Thurneysen), kann letztlich doch nicht allein die Zuwendung zum einzelnen Menschen meinen, sofern sich die schöpferische Geistigkeit des Menschen *„als Person"* (d. h. als *animal symbolicum*) nicht nur in indivi-

---

1 Vgl. dazu die Schriften von Arnold, Franz Xaver, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Freiburg 1949, S. 6; sowie: Was ist Pastoraltheologie? In: Ders, Wort des Heils als Wort in die Zeit. Trier 1961, 296ff.

dueller Leiblichkeit, sondern zugleich *„in Gemeinschaft"* bzw. im Vollzug von Gesellschaft äußert und realisiert. Zwar muss sich „Sorge um den Menschen *als Seele"* ganz wesentlich das geist-leibliche Subjektsein des Individuums zum Ziel setzen, aber eben nicht ausschließlich: Der umfassende Gestaltsinn christlich-menschlicher Seelsorge ist und bleibt *„Subjektwerdung individueller Personen in sozialer Solidarität"*. Insofern kommt nun aber Kirche (als die dem genannten umfassenden Gestaltsinn von Seelsorge zugeordnete Lebensgestalt) wieder in ganz neuer Weise mit in den Blick, jetzt allerdings im Sinn von Beziehung stiftender realsymbolischer Communio (als „Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander", vgl. LG 1).

Seelsorge in diesem Verständnis ist Sorge um den Menschen als ein mit Gott und den Menschen verbundenes *„Beziehungswesen"*. Von daher erscheint zurecht der kanonische Begriff für Seelsorge in der christlich-kirchlichen Tradition und Praxis durchgängig als Plurale tantum: „Cura *animarum"*. Christlich-kirchliche Seelsorge bedeutet *„Seelensorge"*, sie umfasst das komplexe Spannungsfeld von Personalität und Sozialität und bezieht sich auf die Symbol- und Ritualstrukturen menschlicher und christlicher Existenz sowohl *in* als auch *zwischen* den genannten Dimensionen (Geist - Leib, Kommunikation - Institution, Kirche - Gesellschaft). Seelsorge geschieht folglich zwar *in* der Kirche und *durch* die Kirche (als Communio), zugleich aber *über* sie hinaus.

2

Freilegung der biblischen Wurzeln seelsorglicher Pastoral

Seelsorge – in spezifisch biblischer Perspektive – meint vor allem die Zuwendung zum Menschen, sofern er/sie im biblischen Sprachgebrauch als *„nefäsch"*, d. h. als nach Liebe „hungerndes" und „dürstendes", „atmendes Lebewesen" im Sozialgeflecht „des Volkes", zu dem er/sie gehört und durch das er/sie und mit dem er/sie lebt, der heilenden, erlösenden und rettenden Zuwendung Gottes bedürftig ist. Der Psalmist kann deswegen in Ps 23 sagen: „Der Herr ist *mein Hirt*, mir wird nichts mangeln", weil Jahwe sich als *Hirte Israels* offenbart hat. In diesem Sinn erhofft der alttestamentliche. Beter nicht nur die individuelle, sondern auch die soziale Rückkehr in den rettenden Bund mit Gott, bzw. die Heimkehr in das Haus des Herrn, wenn er spricht: „Du gibst mir meine Seele zurück" (vgl. Ps 23,3 in der Übersetzung von M. Buber. Die Vulgata gibt das hebräische „nafschi jschubeb" lateinisch mit „reficit animam meam" wieder).

Die „Pastoral" Jesu ist hierin durchaus prophetisch geprägt. Die Verheißung des Jesaja: „Dann werden die Augen der Blinden geöffnet und die Ohren der Tauben aufgetan. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf." (Jes 35,5; vgl. dazu auch 61,1ff.) spie-

gelt sich in dem (sein Handeln und Tun deutenden) Wort Jesu an die Johannesjünger wider: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Mt 11,5).

Das ursprünglich hellenistische Syntagma „Be-Sorgung der Seelen" (epiméleia psychon; lat. cura animarum) kommt zwar in der Sprache Jesu und der Bibel des Alten und Neuen Testaments nicht vor, doch bietet das jesuanische Reden und Tun in ganz bestimmter Weise eine solide Grundlage für den später zu patristischer Zeit in die Sprache von Theologie und Kirche eingeführten Begriff „Seelsorge" und meint: „Wer seine Seele/sein Leben retten will (hebr.: „nefäsch mileth"; griech.: „psychon sosai"; lat.: „animam salvam facere"), wird sie/es verlieren, wer sie/es aber um meinetwillen verliert, wird sie/es gewinnen. (Mt 16,26) Die Wortverbindungen der Vulgata „animam salvam facit" oder auch „animam curavit" (griech. „psychän etherápeusen" vgl. Mt 4,23; 10,1 u.ö) können so durchaus als semantische Äquivalente für eine an der Pastoral Jesu orientierte „cura animarum" gelten. Das heißt: Die hintergründig biblisch-theologische Metaphorik des Begriffs „Pastoral" einerseits und die biblische Semantik des Begriffs „Seelsorge" andererseits bedingen einander und müssen sich wechselseitig interpretieren.

Unterscheidung von Versorgungs- und Mystagogiemodell der Seelsorge

Das überkommene, vielfach noch immer virulente „Versorgungsmodell" von Seelsorge geht, wie K. Rahner herausgearbeitet hat, davon aus, dass die Welt durch die Sünde aus der Gnade Gottes herausgefallen, also heillos ist („Erbsünde") und das Heil folglich von außen „importiert" werden muss. Das Heil tritt durch Christus gleichsam raumzeitlich, punktförmig in die Welt ein. Der von Christus erworbene Gnadenschatz wird durch die Apostel und durch die in deren Sukzession stehenden kirchlichen Amtsträger verwaltet und an die Menschen ausgeteilt. Die mystagogische Auffassung von Seelsorge im Sinn einer seelsorglichen Pastoral aber muss von der „wirksamen Berufenheit" aller Menschen zum Heil ausgehen, so dass das, was wir Gnade nennen, ein (mindestens im Modus des Angebots) bleibendes „übernatürliches Existential" (K. Rahner) aller Menschen ist. Jeder Mensch hat schon seine Geschichte mit Gott, längst bevor wir (die SeelsorgerInnen und TheologInnen) mit unseren kirchlichen Worten und Zeichen an ihn/an sie herantreten.

Dieser Paradigmenwechsel im Pastoralstil hat entsprechende Konsequenzen auch für den Seelsorgestil im engeren Sinn. Partnerschaftliche Begegnung, Einfühlung, Wertschätzung und andere wichtige Grundhaltungen, die die humanistische Psychologie wieder in Erinnerung gerufen hat, haben eine genuin theologische Bedeutung.[2]

---

2 Vgl. Stenger, Hermann, Begegnung ist Verkündigung. In: Ders., Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade. Salzburg 1985, 133-141.

Das seelsorglich-pastorale Handeln wird mit dem Begriff „Praxis" nicht hinreichend adäquat umschrieben; vielmehr geht es - vergleichbar etwa mit dem ärztlichen oder dem künstlerischen Handeln - um „Poiesis", um „Kunst", nach Redeweise der Kirchenväter sogar um „die Kunst aller Künste" (ars artium), deren Regeln und Fertigkeiten nicht primär durch Theorie vermittelt, sondern in erster Linie durch einfühlendes Tun erlernt werden können (learning by doing). Ähnlich wie (beispielsweise) bei der schöpferischen Entfaltung von Musikalität müssen seelsorgliches Stilgefühl und pastorales Urteilsvermögen auf der Grundlage gereifter Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung durch permanente Übung, Handlungserfahrung und Handlungskritik kommunikativ erworben und fortentwickelt werden. So wenig sich Können einfach aus Wissen ableiten lässt, so wenig kann *pastorale Wahrnehmungs-, Deutungs- und Gestaltungskompetenz* aus Begriffen deduziert werden; gleichwohl folgt sie interkommunikativ konstituierten *pastoralästhetischen* Kriterien und Regeln.[3]

3

Mein Beitrag als wissenschaftlicher Pastoraltheologe zur Kompetenzbildung der künftigen Seelsorgerinnen und Seelsorger besteht zum anderen darin, dass ich (wenn möglich) parallel zum notwendigen Erwerb eines *„erprobten Könnens"* ein theologisch und sozialwissenschaftlich *„fundiertes Wissen"* in und über die Dimensionen seelsorglicher Kompetenz zu liefern suche; zum anderen darin, dass ich in die diesbezüglichen kircheninternen Auseinandersetzungen eingreife und in Wort und Schrift für ein *seelsorgliches* Pastoralkonzept und eine dementsprechend agierende und ihre Strukturen umgestaltende Kirche öffentlich Stellung beziehe. Dies kann und darf zwar nicht durch bloße Beteiligung an der praktisch-theologischen Debatte geschehen, ist aber auch nicht ohne sie möglich. Gegenwärtig scheint es mir vor allem wichtig zu sein, für die ästhetische Dimension kirchlichen Handelns zu sensibilisieren.

4

Zunächst gilt es pastoralästhetische Defizite wahrzunehmen. Es fehlt an eingehenden Untersuchungen und empirischen Studien zur Interdependenz von Pastoralstil und Seelsorgestil. Darüber hinaus bedarf es vermehrt spezieller Differenzstudien (Wie geschieht Seelsorge in und durch Predigt? Wie in und durch Liturgie? Wie in Diakonie? Wie in Beratung? etc.). Eine entsprechend differenzierte Pflege seelsorglicher Kompetenz ist erforderlich.

---

3 Vgl. Fürst, Walter (Hrsg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. (QD 199) Freiburg-Basel-Wien 2002.

Eine authentisch christliche Form von Krankenseelsorge z. B ist eben nicht nur ein Wortgeschehen, auch nicht nur ein sakramentalistisch oder auch kommunikationspsychologisch verkürzter Vorgang, sondern sie vollzieht sich als prozessuales und rituales Ineinander von Kommunikation (*Begegnen*), Wortverkündigung (*Bezeugen*) und sakramentalem Zeichen (*Bezeichnen*).

Sodann ist es notwendig, mystagogische Kompetenz zu bilden. Die im Interesse von Seelsorge dringend notwendige „pastorale" Mystagogie kann sich „ein Beispiel nehmen" etwa an Formen mimetischer und figuraler Lebenserschließung, wie sie häufig in der Literatur (H.-J. Kuschel: Vielleicht hält Gott sich einige Dichter?) oder „säkularer" Mystagogie«, wie sie insbesondere im Kunstfilm (Th. Kroll: Vielleicht hält Gott sich auch einige Regisseure?) angetroffen werden. Im Gespräch mit den Künstlern kann man gelegentlich besser als bei manchen Predigern lernen, was es heißt, im „Buch des Lebens" und im „Buch der Schrift" zu lesen und wechselseitig das eine im Licht des andern zu deuten.

Stefan Gärtner

Seelsorge unter den Bedingungen der Postmoderne? Identitätsbegleitung!

1–2

Ausgangspunkt der seelsorgerischen Debatte muss heute die Auseinandersetzung mit der Epoche sein, die mit dem Begriff „Postmoderne" umschrieben wird. Pluralisierung und Individualisierung, Globalisierung und Standardisierung, Enttraditionalisierung und Privatisierung, Reflexivität und Multiperspektivität sind Stichworte, die die Zeichen der Zeit markieren. Auch wenn die damit angedeutete Analyse hinlänglich bekannt ist, bleibt doch die Frage, ob die poimenische Konzeptentwicklung bisher hinreichend darauf reagiert hat. Das erscheint allerdings auch nicht ganz einfach. Denn in Zeiten des beschleunigten Wandels und der Aufhebung aller Sicherheiten geht schnell die Übersicht verloren. Es gibt selbst keinen Standort mehr, der allgemein akzeptiert ist, von dem aus wieder Übersicht zu gewinnen wäre. Stattdessen wird die Relativität aller Einsichten und Konzepte als Normalfall angesehen. Das betrifft auch die Theoriebildung der Praktischen Theologie. Diese Relativierung geht einher mit einer erhöhten Reflexionsnotwendigkeit. Die Postmoderne kann als reflexive Moderne begriffen werden (Beck). Die Relativität aller Standpunkte setzt spiegelbildlich eine erhöhte Begründungspflicht frei. Für die Standpunkte, die man faktisch doch einnimmt, muss man gute Gründe angeben können. Denn man könnte immer auch ganz anders.

Die postmoderne Lage drückt sich aber nicht nur in diesem gesteigerten reflexiven Anspruch an die Konzeptentwicklung in der Poimenik aus. Sie betrifft in gleicher Weise auch die Menschen in ihrer Lebenswelt (Braeckmann). Konkret lösen die sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Umwälzungen in der Postmoderne bei den Subjekten gesteigerte Anforderungen an ihre Identitätsentwicklung aus. Die existentielle Frage „Wer bin ich?" lässt sich heute nicht mehr einfach, d.h. unreflektiert unter Verweis auf das Faktische beantworten. Identitätsentwicklung wird stattdessen in Zeiten verschärfter Modernisierung, wo alle Sicherheiten und Bezugspunkte prinzipiell mit einem Fragezeichen versehen werden können, notwendigerweise zu einem nach vorne hin offenen und unabschließbaren Suchprozess. Dies schließt die Notwendigkeit permanenter Reflexivität ein. Identität gibt es dementsprechend nur noch vorläufig und im Fragment, d.h. Fremdheit und Differenz mir selbst und den anderen gegenüber überwiegen stets die Erfahrung der Kontinuität (Luther). Biographie wird somit zu einem Patchwork aus einzelnen Versatzstücken; sie

muss je individuell konstruiert werden. Der Einzelne muss in den verschiedenen Segmenten seiner Lebenswelt unterschiedlichen Rollenanforderungen genügen und sie sowohl in jedem dieser Kontexte selbst als auch mit Blick auf seinen Lebensentwurf insgesamt mühsam zu einem konsistenten Ganzen vorläufig verbinden. Und er muss Rechenschaft ablegen können über diesen Prozess.

Aus der skizzierten Lage der Subjekte in der Postmoderne ergibt sich als fundamentales Ziel der Pastoral die Beförderung und Unterstützung solcher Identitätsbildungsprozesse als Prozesse der Subjektwerdung. Das drückt sich konkret aus in der kritisch-reflexiven Begleitung der individuellen Lebensgeschichte (Wittrahm). Der Einzelne, der bei der Konstruktion seiner Biographie mit gesteigerten Erwartungen konfrontiert ist, muss entsprechend den Ausgangspunkt der Pastoral bilden. Insofern die Poimenik dasjenige Handlungsfeld der Praktischen Theologie repräsentiert, das sich mit der Individualseelsorge beschäftigt, sollte sie in der Postmoderne einen bevorzugten Platz in der Pastoral einnehmen.

In einer postmodernen Lebenswelt bildet sich Identität von Menschen also unvermeidlich immer nur im Fragment. Holistische Ganz- oder Heilheitsideale als Anspruch der Seelsorge entzaubern sich angesichts dessen selbst zur Fiktion. Sie können sogar gefährlich wirken, wo dieser Anspruch zur heimlichen Norm der seelsorglichen Begleitung wird - auch wenn dies durchaus auch der Erwartungshaltung mancher Pastoranden entspricht. Der Wunsch nach Ganzheit und Einheit ist aber wohl nur Ausdruck der erfahrenen Fragmentarität bei der Suche nach Identität, die als solche nicht hintergangen werden kann.

Seelsorge hat nun kein abstraktes und allgemeines Interesse an der Identitätsentwicklung von Menschen. Ihr Interesse fokussiert sich vielmehr in einer bestimmten Perspektive. Diese Perspektive wird hier die geistliche genannt (Van Knippenberg/Andriessen). Damit wird bewusst für einen breiteren Zugang zur Identitätsproblematik optiert, als dies die Begriffe christlich oder religiös signalisieren. Die geistliche Dimension bezieht sich auf eine Ebene in der Lebensgeschichte von Menschen, die - neben der sozialen, ästhetischen, sexuellen, somatischen, psychischen – einen Teil seiner Identität ausmacht. Die Beförderung der Identitätsentwicklung als Zielsetzung der Seelsorge bezieht sich auf diese geistliche Dimension der individuellen Biographie. Von daher werden die übrigen Dimensionen erschlossen. Das ist das Eigene der Seelsorge, während umgekehrt der Psychologe die Identitätsproblematik von Menschen von der psychischen Dimension, der Arzt von der somatischen Dimension etc. aus aufbricht und von daher (hoffentlich) auch die übrigen Ebenen in den Blick nimmt. Ziel der Seelsorge ist also die Beförderung der Identitätsentwicklung unter den erschwerten Bedingungen der Postmoderne und zwar im Besonderen mit Blick auf die geistliche Dimension der Identität.

Es ist Konsens der sozialwissenschaftlichen Reflexion über Identität, dass diese nicht zuerst innerpsychisches Produkt des individuellen Bewusstseins ist. Identität bildet sich vielmehr in Auseinandersetzung mit signifikanten und generalisierten anderen als Ergebnis sozialer Prozesse. Nur darum schlagen die Modernisierungsschübe der Postmoderne überhaupt in der angedeuteten Weise auf die individuellen Identitätskonstrukte durch. Die *christliche* Seelsorge wird bei der Beförderung der Identität von Menschen in der Begleitung ihrer Biographie die geistliche Dimension entsprechend mit Bildern, Symbolen, Geschichten, Ritualen etc. aus den jüdisch-christlichen Traditionen ausfüllen können. Diese bilden dann kritisch-reflexive Angebote bei der Identitätsentwicklung.

Der christliche Seelsorger und die christliche Seelsorgerin schaffen also einen spezifischen Rahmen, in dem die Identitätsfragen von Menschen, die insbesondere an den Knotenpunkten der Biographie aufbrechen, behandelt werden können. Das ist die inhaltliche Seite einer Seelsorge als Begleitung der Lebensgeschichte mit Blick auf die geistliche Dimension der Identität unter den Bedingungen der Postmoderne. Vor dem Hintergrund der christlichen Tradition wird so gelingende Identitätsentwicklung nicht nur formal, sondern auch inhaltlich qualifizierbar: Barmherzigkeit versus Dominanz des Leistungsprinzips, Leiblichkeit versus sexualisierter Körperkult, Transzendenzfühligkeit versus Logik der instrumentellen Vernunft, Demut vor dem Leben versus genetische Machbarkeitsvisionen, Schuldbewusstsein versus menschlicher Titanismus, eschatologische Gespanntheit versus Allgegenwart der Glückspostulate, Verbindlichkeit versus postmodernes Nomadentum u.s.w.

3–4

Der Masterstudiengang *Geestelijke leiding* an der Universität von Tilburg

Seelsorger müssen somit eigentlich Anwälte der Identitätsentwicklung von Menschen sein. Sie sind dabei Detektoren für die geistliche Dimension dieser Identität im Horizont des christlichen Glaubens. Sie müssen für eine entsprechende seelsorgliche Begleitung von Menschen lernen, auf verschiedenen Ebenen zu agieren. Dies ist das Ziel des Masterstudiengangs *Geestelijke leiding* an der Universität von Tilburg in den Niederlanden.

Von Seelsorgern wird heute die Fähigkeit zu transversalem Vernunftgebrauch (Welsch) verlangt: Zum einen muss man bei der seelsorglichen Begleitung neben der geistlichen auch die übrigen Dimensionen der menschlichen Identität im Auge behalten und die Korrelation dieser Ebenen untereinander verstehen. Zum anderen muss der Seelsorger/die Seelsorgerin die Ausdrucksformen begreifen und konstruktiv verarbeiten können, die Menschen selbst mit dieser geistlichen Dimension ihrer Biographie verknüpfen. Die christlichen Codes werden dafür immer weniger

in Anspruch genommen und auch andere explizit religiöse Semantiken bilden nicht mehr die alleinige Quelle. Zwar kann das Geistliche als anthropologische Konstante in der Lebensgeschichte jedes Menschen verstanden werden, nämlich als ihr innerster Kern und letzter Bezugspunkt. Es äußert sich aber unter den Bedingungen der Postmoderne auf verschiedenen Wegen (Gärtner).

Der Seelsorger steht damit vornehmlich vor einer hermeneutischen Aufgabe. Die Theologische Fakultät Tilburg startete von September 2002 an mit einem zweijährigen, berufsbegleitenden *postgraduate* Masterstudiengang, innerhalb dessen pastorale Mitarbeiter lernen, als Seelsorger auf die veränderten Rahmenbedingungen ihrer Arbeit in der Postmoderne angemessen zu reagieren (Teilnehmerbeitrag: 4900,- Euro). Die kritisch-reflexive Begleitung der individuellen Lebensgeschichte mit Blick auf die geistliche Dimension der Identität - im Kontext der christlichen Traditionen - wird dabei eingeübt. Und dies sowohl auf dem Niveau der wissenschaftlichen Reflexion (Biographie, Identität, Anthropologie, Sinngebung, religionssoziologische bzw. religionspsychologische Voraussetzungen etc.) als auch auf der Ebene praktischen Erfahrungs-Lernens (psychologische, hermeneutische, liturgische und kommunikative Praktika etc.). Die Teilnehmer erhalten ihr Examen nach einer Abschlussarbeit, die wissenschaftliche Reflexion und die eigene Seelsorgepraxis zu integrieren versucht.

Literatur

- *Andriessen, H., Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd, Baarn 1996.*
- *Beck, U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.*
- *Braeckmann, A., Postmoderniteit. Wanneer het moderne ervaring wordt, in: Cornette, K./ Depoortere, K. (Hrsg.), Fragmenten. Postmoderniteit en theologie, Leuven/Amersfoort 1992, 11-33.*
- *Gärtner, S., Het geestelijke in de postmoderne samenleving. Enkele modellen, in: Praktische Theologie (NL) 30 (2003), 343-358.*
- *Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.*
- *Van Knippenberg, T., Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding, Kampen 1998.*
- *Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{3}1991.*
- *Wittrahm, A., Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.*

Ursula Hamachers-Zuba

Seelsorge hat mit Fragen zu tun

1

Als Assistentin an der Universität und als Stipendienbetreuerin für Studierende aus Ost(Mittel)Europa gehört Seelsorge nicht zu meinen unmittelbaren beruflichen Tätigkeiten. Es ergeben sich dann und wann tiefergehende Gespräche mit Kolleginnen und Kollegen, mit Studierenden (bei Seminaren und Diplomarbeitsbesprechungen) oder den Stipendiatinnen und Stipendiaten (oftmals anknüpfend an konkrete praktische Problemen wie Visum, Anrechnung von Studien aus dem Ausland oder anlässlich der Zwischenberichte, die sie liefern). Einen eigenen Ort oder eine eigene Zeit gibt es in meinem unmittelbaren Arbeitsfeld dafür nicht. Auf die gesamte Fakultät bezogen gibt es gelegentlich gemeinsame Liturgie (Fakultätsgottesdienst, Veranstaltungen des Zentrums für Theologiestudierende und im Priesterseminar).

Relativ offen und schnell wurde ich von Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Theologischen Kurse in Wien angefragt: Sechs Doppelstunden Pastoraltheologie stehen auf dem Stundenplan der interessierten Pensionisten, Hausfrauen, Ordensleute, der angehenden Diakone oder Gemeindereferentinnen. In den Vorlesungen kommt man schnell auf Glaubensfragen, über Kirchenbilder zu Gottesbildern. So ist genug tiefergehender Gesprächsstoff für die Stunden – und auch im Einzelgespräch für die Pausen oder im Anschluss an die Prüfungen.

- Es geht um persönliche Berufung, um das, was Gott jetzt konkret von einem Menschen will. (Ausbildung in geistlicher Begleitung, Engagement in Krankenhausseelsorge, Ordenseintritt, Verbleiben im Priesteramt oder nicht?)
- Es geht um den eigenen, authentischen Weg in die Zukunft. (Für manche Studierende aus Ost(Mittel)Europa auch um die sehr konkrete Frage: Kehre ich in meine Heimatdiözese zurück, mit allen finanziellen und strukturellen Belastungen und Herausforderungen? Liegt meine Aufgabe im „Umbau nach der Wende"? Oder liegt meine Zukunft im Westen, z.B. um hier als „Brückenbauer zwischen Ost und West" tätig zu sein?)
- Es geht um Glaubensinhalte. (Was heißt eigentlich „Leben in Fülle"?)
- Es geht um den Umgang mit dem eigenen Körper und um das Erleben von Erotik und Sexualität.

Privat ergeben sich immer wieder Gespräche um Religion, wenn die Leute erfahren, dass ich Theologin bin. Neben viel Diskussion über die Kirche tauchen auch Fragen auf:

- Wie weiß ich, was (für mich) richtig ist? Was meine Aufgabe ist?
- Wie lebe ich Spiritualität?

In Interviews mit (Ehe-)Paaren, von denen der eine Teil christlich ist, der andere nicht-religiös, tauchten mehrfach Fragen auf nach dem eigenen Missionsauftrag, nach dem Heil des anderen („Was ist nach dem Tod? Komme ich in den Himmel und er nicht?"). Die Auseinandersetzung führt vielfach zu einem Ringen mit Gott, zum Einbrechen religiöser Traditionen (Was als sehr ambivalent erlebt wird!) und zur Entwicklung einer neuen, authentischen Gottesbeziehung.

Zudem gibt es die Seelsorge, die ich selbst erfahre.

2

Wie mir im Beschreiben meiner eigenen Erfahrung und Praxis deutlich wird, hat Seelsorge für mich sehr viel mit Fragen zu tun. Seelsorge ist dann notwendig, wenn ein Mensch dafür offen ist, die eigenen Lebensentscheidungen, die Hoffnungen, die Sehnsüchte, die Enttäuschungen und Verletzungen, die Irritationen etc. auf dem Hintergrund einer religiösen Dimension zu deuten. Seelsorge ist der Versuch, Leben theologisch zu deuten. Unter den Augen Gottes zu leben. (Um das zu können, ist entweder eine vertraute Beziehung zu einer Person notwendig oder eine sehr hohe Sensibilität für das, was andere Menschen bewegt.)

Seelsorge ist nur dann hilfreich, wenn der/die SeelsorgerIn so frei ist, den anderen Menschen gelten zu lassen (mit allen Erfahrungen und neureligiösen, fernöstlichen, esoterischen, fundamentalistischen Deutungsansätzen) – und wenn der/die SeelsorgerIn gleichzeitig selbst in einer tragfähigen Beziehung zum Gott Jesu Christi steht (mit allen Brüchen und Wüstenwanderungen, die es in dieser Beziehung gibt) und das auch mitteilen kann.

Es ist – so meine persönliche Erfahrung – manchmal auch notwendig und heilsam, Zuspruch zu geben. Mit einer Autorität Heil zuzusprechen, die nicht die eigene ist, die einem als Gabe geschenkt ist (durch Berufung, durch Beauftragung oder durch Weihe). Da geht es - konkret in der Beichte - nicht mehr ums Verstehen, sondern ums Deuten, ums Ein-Ordnen in einen Heilsplan, ums Los-Sprechen. (Das kann auch in punktuellen Begegnungen, etwa im Beichtstuhl, geschehen. Ist aber vorbereitet und nachbereitet durch Gespräche mit anderen.)

3

Ich versuche, beispielsweise durch das Angebot eines Seminars „Solidarität mit religiös Suchenden", Sensibilität zu fördern: fragen dürfen, suchen dürfen, zweifeln dürfen.

- Ergebnisse aus Interviews zu dem, was nicht-religiöse Menschen „glauben" und suchen
- Exemplarische Interviews mit Jugendlichen darüber, was für sie Religion ist, was sie suchen und was sie sich von Kirche erwarten
- Reflexion über Erwachsenenkatechumenat und Mission (z.B. über Erfahrungen aus afrikanischen Gemeinden, aus neuen geistlichen Bewegungen, angesichts gemischt-religiöser Familien)

4

- Was macht Seelsorge zur Seelsorge?
- Ist Seelsorge lernbar – oder eine Gabe, die der/die eine hat, der/die andere nicht und die sich, falls vorhanden, entfalten lässt? (Ist sie eine theologische Grundkompetenz?)
- Was sind Parallelen und Unterschiede zwischen Einzelseelsorge und Gruppen-/Gemeindeseelsorge? Sind wir zu fixiert auf Einzelseelsorge?
- Ist Theologie lehrende und zugleich lernende Seelsorge?

Richard Hartmann

Begegnung im „System“: Das Leben der Menschen geht vor

1

Meine derzeitige seelsorgliche Praxis ist von mehreren Handlungsebenen bestimmt, die verschiedene und doch auch ähnlich-gleiche Assoziationen zum Seelsorgekonzept evozieren:

Ort der Lehre

Ich lehre an einer kleinen theologischen Fakultät. Dies führt dazu, dass ich alle meine Studierenden zumindest namentlich kenne. Es sind vorrangig Kandidaten aus dem Priesterseminar - neben den Studierenden aus dem Bistum Fulda auch solche aus Rumänien, Nigeria, Kongo, Kamerun und griechisch-katholische Studenten aus Makedonien - sowie einige wenige Frauen und Männer, die sich nicht auf den Dienst als Priester vorbereiten. Neben meiner akademischen Lehre, in der ich von den Studierenden erwarte, dass sie sich kritisch-aufmerksam Stoff und Methoden aneignen und vertiefen, erlebe ich sehr stark ihre je eigenen Begrenzungen und Chancen sowie die Abhängigkeit von ihrer Herkunft. Für die ausländischen Studierenden stellt sich zentral die Frage: Was sind ihre sozialen Hintergründe, was ihre Interessen, ihre Nöte und Sorgen? Kann ich mit meinen Erwartungen und meinen Möglichkeiten auf sie eingehen, zum Beispiel dann, wenn sie hier in Deutschland und auf deutsch predigen lernen sollen oder wenn sie hier die hiesigen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen erfassen sollen? Im Blick auf die deutschen Seminaristen stellt sie die Frage, welche Form der Verunsicherung ist für sie wichtig und unabdingbar auf ihrem Reifungsweg, welche notwendige entwicklungsbedingte Vorsicht ist angesagt. Besonders wird dies wichtig im Kontext von Examensarbeiten. Schließlich: Wie lassen sich vor diesem Hintergrund Notenkriterien entwickeln, die für alle gerecht und einsichtig sind?

Gleiche Herausforderungen sehe ich im Verhältnis mit den Kollegen, die ich nun erlebe und die genauso sich nach ihren Möglichkeiten eingerichtet und ihren je individuellen Modus vivendi gefunden haben. Kann es gelingen, hier eine stärkere Solidarität und Gemeinschaftlichkeit zu entwickeln?

Erwartungen und Dienste im Kontext der Diözesanverwaltung.

Von Anfang an hat der Bischof ausdrücklich um Unterstützung im Prozess der Neustrukturierung des Bistums gebeten. In zunächst offener Einbindung, dann offizieller Berufung, steht hier Beratungsarbeit an in komplizierten Strukturen und gewachsenen Geschichten. Aus meiner Sicht und nach meinem Selbstverständnis trage ich darin sowohl mit an dem Dienst für die Menschen in diesem Bistum, die als Suchende und Gestaltende hier Kirche sind, wie an den konkreten Geschichten der Leitungspersonen. Konsensarbeit und Zukunftsarbeit stehen um der einzelnen Willen im Zentrum und sind bei aller behaltenen Klarheit immer wichtiger als scharfe Polarisierung.

Dienste in den Gemeinden und Dekanaten, Verbänden und Räten des Bistums

Seit kurzem bin ich wieder in einem „Verbund" von zwei Pfarrgemeinden regelmäßig tätig. Bei den Gottesdiensten und bei einzelnen Projekten arbeite ich mit. Wichtig ist mir, vorrangig auf die Situation der Menschen, die sich von der aktiven Teilnahme am Gemeindeleben abgewandt haben, hinzuweisen. Nicht die Stabilisierung der Verhältnisse sondern eine heilsame Unruhe soll das kirchliche Leben mitbestimmen und somit eine reine Binnenorientierung überwinden helfen. Konfrontiert bin ich dabei mit den kommunikativen Spannungen zwischen den Gemeinden und Gemeindeteilen und den Konflikten zwischen haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen.

Ferner sind es Vorträge und Begleitung einzelner Gruppen an verschiedenen Orten des Bistums, durch die ich in den jeweiligen Verhältnissen mitzuwirken versuche, um die Menschen in ihrer Verantwortung zu befähigen, sie als glaubende und handelnde ernst zu nehmen und somit aus möglichen Opferrollen zu befreien. Handeln müssen sie jedoch selber, dies kann und will ich ihnen nicht abnehmen.

2

Im Entwurf meines Selbstverständnisses zur Pastoraltheologie (s. Pthl, 20. Jahrgang, Heft 2002-2) habe ich Pastoraltheologie als Theologie der Opfer markiert (s. auch die ausführlichere Entfaltung bei http://richard.hartmann@t-online.de); dies spiegelt sich auch im Seelsorgeverständnis:

- Ausgangspunkt ist die Wahrnehmung des Menschen sowohl in seiner Biographie wie in seiner Rolle, seinen Herausforderungen und Aufgaben. Er ist es, der selber seinen Platz finden soll, der zu Gott und zur Annahme und Ausgestaltung seiner Verantwortung finden soll. Er selber bestimmt auch in wie weit und ob überhaupt er meine Präsenz als förderlich akzeptiert und annimmt.
- Das, was ich als Seelsorger anbieten kann, ist ein Dreifaches: Es ist meine Kompetenz in *fachlicher* Weise als Wissenschaftler und durch meine Erfahrungen. Es ist meine *Person*, es sind meine biographi-

schen und charakterlichen Ausprägungen, meine Qualitäten und Defizite. Es ist schließlich mein *Glaube*, meine Gottesbeziehung. Dabei werde ich mich immer wieder danach auszustrecken haben, in meiner Begegnung deutlich, transparent und eindeutig zu sein. Dem Gegenüber dient nicht die ewig flexible Einfühlung sondern die Klarheit, Wahrhaftigkeit und Deutlichkeit, die ihn selber zu Entscheidung und Positionierung führen kann. Seelsorgliche Beziehung ist dadurch in der jeweiligen Beziehung immer auch konfrontativ.

- Hintergrund bildet dabei ein Gottesbild, das geprägt ist von Pneumatologie, Soteriologie und Eschatologie. Gott ist einer, der uns durch seinen Parakleten, den Heiligen Geist, durch die Phasen der irdischen Existenz begleitet. Der/die SeelsorgerIn wird dadurch selber BegleiteterIn und wirkt als BegleiterIn. Gott ist einer, der durch Jesus Christus in der Inkarnation, im irdischen Leben und Sterben und seiner Auferstehung nicht nur seine unaufgebbare Nähe sondern auch seine unbegrenzte Hoffnung auf Vollendung dokumentiert. Auch auf dieses Heilsgeschehen hin versucht der/die SeelsorgerIn transparent zu sein. Schließlich bleibt alles Handeln und alle Bemühung zugleich offen auf das unaufgebbare und uns entgegenkommende endgültige Handeln Gottes selber. Alle Vorstellungen von Endgültigkeit und alle überfordernden Selbstansprüche können von dieser eschatologischen Offenheit her zurückgewiesen werden. Mit dieser Positionierung wird deutlich, dass die Frage nach der Koinonia vor diesem Hintergrund erst an zweiter Stelle steht.

3

Diese Grundhaltungen prägen Wege und Methoden der Bildungsarbeit.

Es geht um Schritte der genauen Wahrnehmung der je einzelnen und der systemischen Bedingungen, in denen er lebt und wirkt.

Es geht um theologische und religiöse Vertiefung, die sowohl Verantwortung wie auch die Begrenzungen des Handels in Blick nimmt.

Es geht um Handlungsmöglichkeiten, die nicht absolut und doch zukunftsgerichtet zur Aufbrechung der Opfersituation befähigen ohne zu überfordern.

4

Defizite sehe ich:

- Im analytischen Bereich: Es gibt kaum ausreichende Konzepte, sowohl die systemischen Rahmenbedingungen von kirchlichem Handeln in Gemeinde und Verbänden zu analysieren und vor allem die Veränderungen nach bestimmten Interventionen zu verfolgen. Ein konkretes Beispiel: Zwar gibt es diverse Ansätze und Ideen zur Veränderung der Gemeinde- und Bistumsstrukturen, doch noch kein Langzeitprojekt, das verfolgt, was durch die Veränderungen geschehen würde.
- Im geistlich-theologischen Bereich: Zwar sind in den vergangenen Jahren immens viele Materialien zur geistlichen Begleitung und zu Exerzitien im Alltag erschienen. Die ausdrücklich systemisch-gemeindliche Komponente, wie vor langen Jahren im Grundkurs gemeindlichen Glaubens, kommt dabei deutlich zu kurz. Hier scheint eine Neuaufnahme und Weiterentwicklung wichtig.
- Im Blick auf Fort- und Weiterbildung im pastoralen Beruf: Es bedarf eines neuen methodenübergreifenden Konzeptes einer pastoralen Fort- und Weiterbildung, die den seelsorglichen und - dem folgend - kirchlichen Zielen gerechter wird. An unserer Fakultät überprüfen wir derzeit die Einrichtungen eines entsprechenden Aufbaustudiengangs.
- Im Blick auf die Lehre: Es bedarf neuer ausdrücklicher Reflexionen bezüglich der Rolle des theologischen Lehrers und seiner Möglichkeit, den Studierenden „gerecht" zu werden. Mehr Klarheit und Transparenz bedürfen gemeinsamer Grundvereinbarungen.

Chris A. M. Hermans

Spiritualität in einer individualisierten Gesellschaft

1

In der Seelsorge steht für mich die Sorge um den Menschen im Zentrum und zwar unter dem Aspekt, wie die christliche Tradition im Prozess der Menschwerdung eine Hilfe sein kann. Meine direkte Praxis ist die Universität. In diesem Kontext komme ich häufig in Kontakt mit LehrerInnen, Eltern und ehrenamtlichen Mitarbeitern, die mit jungen Leuten arbeiten. Ich habe immer stärker das Gefühl, dass der Verlust von Bedeutung von Religion fortschreitet. Die Weitergabe von Tradition zwischen den Generationen stagniert.

- Die Eltern sind unsicher, wie sie ihre Kinder in den Glauben hineinführen können. Religiöse Sozialisation innerhalb der Familie stagniert. Es herrscht Unsicherheit seitens der Eltern auch über ihren eigenen Glauben. Das wäre vielleicht nicht problematisch, wenn sie noch über eine einigermaßen selbstverständliche religiöse Praxis verfügten. Ich sehe aber immer mehr, dass die religiöse Praxis in die Familie verschwindet. Wenn aber die Praxis verschwindet, „verdampft" Religiosität.
- Die jungen Leute sind nicht desinteressiert, aber sie werden nicht berührt von Glauben und Kirche. Die dominierende Art und Weise, auf der sie Religion begegnen, ist die der Gewohnheit, ihre Erfahrung wird nicht berührt.
- Die Erwachsenen sind auf der Suche nach neuen Worten. Es fehlt eine Sprache, um sich auf religiösem Gebiet zu äußern. Auf dem Land können sich alte kirchliche Strukturen noch halten; in der Stadt fehlen immer größere Gruppen von Erwachsenen in unsere Pfarreien/Gemeinden.

2

Unsere Zeit ist gekennzeichnet von einem Prozess der Individualisierung. Individualisierung bezeichnet den Prozess abnehmender Konformität der Individuen innerhalb einer Gruppe. Das Bewusstsein der Individuen in einer globalisierten Gesellschaft ist zunehmend fragmentiert. Man kann nicht mehr davon ausgehen, dass Menschen, die zur gleichen Gruppe gezählt werden (Muslime, Krankenpfleger, Heteros usw.) auch dieselben Auffassungen haben. Die Freiheit, sich die eigene Identität zu bauen, ist

größer geworden. Die „Do-it-yourself"-Biographie ist zugleich auch eine Risiko-Biographie (Beck/Beck-Gernsheim 1996). Individualisierung wird verstärkt durch andere gesellschaftliche Prozesse wie De-Institutionalisierung, De-Traditionalisierung und Pluralisierung.

Die Praktische Theologie hat sich von ihrem Anfang (19. Jahrhundert) an innerhalb der Matrix von Kirche und Glauben orientiert. Dabei hat sie sich bis jetzt stark begrenzt auf Menschen, die „gläubig und kirchlich" sind oder „kirchlich ohne Glauben". In unserer Zeit bedeutet dies, dass immer größere Gruppen von Menschen aus unserem Blickwinkel fallen (siehe unten). Nicht nur Glauben (Christentum) außerhalb der Kirche, sondern auch neue Formen von Spiritualität (Nicht-Glauben und Unkirchlichkeit) bleiben unbeachtet.

		Kirchlich	
		JA	NEIN
Glauben	JA	Gläubig und kirchlich	Glaube außerhalb der Kirche
	NEIN	Kirchlich ohne Glauben	Nicht-Glauben und Nicht kirchlich

Die Menschen, die gläubig außerhalb der Kirche oder „nicht-gläubig" und „nicht-kirchlich" sind, sind nicht notwendig „religiös unmusikalisch" (Weber). Sie fallen nur außerhalb unseres bisherigen konzeptionellen Rahmens (siehe oben). Vielleicht kann das Konzept Spiritualität uns helfen, die Perspektive der Praktischen Theologie zu erweitern. Spiritualität ist begründet in der Kompetenz zur Selbsttranszendierung, die jeder Mensch hat. Der Mensch fällt in Zeit und Raum nicht mit sich selbst zusammen. Spiritualität ist aber nicht identisch mit Selbst-Transzendenz. Zwei Aspekte kennzeichnen Spiritualität. Zum ersten impliziert Spiritualität ein letztes Ziel (*telos*), auf das hin das Leben orientiert ist und das dem Leben Bedeutung gibt. Dieses höchste Ziel kann eine göttliche Realität sein, auf jeden Fall wird es eine Quelle letzter Werte und Bedeutungen. Zweitens werden Menschen transformiert in einer Relation zu diesem letzten Ziel. Diese Transformation kann verstanden werden als Heilung („*wholeness*"), Umgestaltung, Selbst-Werdung, Vollendung. Diese grundlegende Realität ist nicht nur etwas, das außerhalb des Menschen liegt sondern auch seine tiefste Bestimmung.

Spiritualität in einer individualisierten Gesellschaft ist erstens eine offene, suchende Bewegung. Jedes religiöse und/oder kirchliche Angebot, das nicht dieser Offenheit entspricht, wird auf die Seite gelegt. Zweitens liegt der Nachdruck auf Erfahrung und Erleben (Gefühl). In einer offenen Bewegung kann die Gewissheit jedes Individuums nur in sich selbst liegen, und zwar in der eigenen Erfahrung.

Die Praktische Theologie ist eine Theologie, die nicht vom WISSEN ausgeht. In der neo-scholastischen Theologie vor dem II. Vatikanum lag aller

Nachdruck auf „Theologia" statt „Oikomenia". Die Theologie weiß alles über Gott (Attribute, Handeln, Wesen). Nach der anthropologischen Wende hat sich diese Gewissheit verschoben in Richtung des Menschen. Die hermeneutische Theologie weiß, dass Glauben tief in der menschlichen Erfahrung vorhanden ist. Wir brauchen in unserer individualisierten Gesellschaft eine Theologie, die beide Formen von WISSEN vermittelt. Ich kann diese neue Theologie erkennen in neuen Ansätzen wie:

- Radikale Hermeneutik (Caputo) des Nicht-Wissens, wie wir sind und wer „the Other" (der ganz Andere) ist.
- Ikonische Hermeneutik (J.L. Marion), die erst Raum macht für ein Nicht-Wissen über „Gott".

3

Ich stelle fest, dass ich in der Aus- und Fortbildung immer mehr Nachdruck lege auf die Bedeutung von Nicht-Wissen im religiösen Bereich. Diese neuzeitliche Erfahrung vieler Menschen (nicht nur Schüler/Pastoranden, sondern auch Lehrer/Pastoren) ist positiv zu bewerten. Sie ist eine genuin christliche Erfahrung von Gott (*apophatische Theologie*).

Ich möchte Studenten/Lehrern/Pastoren auch bewusst machen, nicht ihr WISSEN vom Glauben zum Ziel und Inhalt ihrer Arbeit mit Menschen zu machen. Wir arbeiten mit Wissen in Minuskeln: sowohl in bezug auf Gott, als auch auf unsere heutige religiöse Erfahrung. Das bedeutet konkret, dass ich immer auf absolute Aussagen achte: der Mensch, die Gesellschaft, die Kultur, der Geist, Gott. Der russische Autor Dostojewski hat ein Buch geschrieben mit dem Titel „Die Dämonen". Die Dämonen sind Ideen, Theorien, die die Menschen beherrschen (und nicht umgekehrt). Das hindert unsere Wahrnehmung. In unserer individualisierten, globalisierten Gesellschaft ist eine neue Aufmerksamkeit notwendiger denn je: Aufmerksamkeit auf spirituelle Fragen und Erfahrungen.

4

Wir wissen kaum, wie sich die Spiritualität außerhalb des Bereiches „Gläubig und kirchlich" gestaltet. Deshalb wissen wir auch nicht, wie man Menschen unterstützen kann bei dieser spirituellen Suche (*Quest*).

Forschungsdefizite:

- Spiritueller Markt: Wie sieht die Frage und das Angebot an Spiritualität für die Kategorien aus, die man auf Grund der beiden Dimensionen Glaube und Kirche unterscheiden kann?
- Was ist die Funktion von Emotionen bei religiösen Erfahrungen? Welche Erfahrungen sind in der Biographie von Menschen so wichtig, dass sie noch immer starke Gefühle wachrufen können?
- Was ist kennzeichnend für die Spiritualität in Orten wie Taizé, sodass sie junge Leute anziehen können?

Willi Hübinger

Seelsorgekonzepte aus der Sicht eines Seelsorgeamtsleiters

Vorbemerkung

Ich komme mir ein wenig „exotisch" in unserem Kreis vor. Ich will es einmal überspitzt sagen, damit Sie verstehen können, was ich damit meine: Sie haben es gut in der Kirche heutzutage, Sie dürfen lehren und forschen; unsereiner dagegen soll und muss leiten!

Diesen Ball haben Sie mir jedenfalls zugespielt durch Ihren Themenvorschlag für meinen von Ihnen erbetenen Beitrag: „Seelsorgekonzepte aus der Sicht eines Seelsorgeamtsleiters", also aus kirchenleitender Perspektive.

Alsdann - ich betrete diese Bühne und will versuchen, nicht aus der angetragenen Rolle zu fallen.

Einleitung

Darf man als Seelsorgeamtsleiter heutzutage von der „Seelsorge der Zukunft" träumen?

Ich habe Ihnen zur Einstimmung auf die Gedanken, die ich Ihnen vortragen möchte, etwas mitgebracht: ein Foto und eine Spruchkarte. Die Spruchkarte wird auf der Vorderseite von dem Satz geziert: „Wirklich reich ist, wer mehr Träume in seiner Seele hat, als die Realität zerstören kann." Auf der Innenseite der Karte bedanken sich 14 Personen aus der Weltkirche, die im Mai/Juni diesen Jahres in unserem Bistum Limburg zu Gast waren: Missionarinnen und Missionare, die aus dem Bistum Limburg stammen und die seit Jahren in der Weltkirche tätig sind, sowie einige Personen aus Partnerbistümern, mit denen wir in regem Kontakt stehen. Sie haben auf unsere Einladung hin vier Wochen an einem Programm teilgenommen, das wir „Spring 2002" genannt hatten. Sie lebten und arbeiteten je zu zweit in sieben Gemeinden unseres Bistums mit, um dann am Ende in einer ausführlichen Auswertung mit Vertretern der gastgebenden Gemeinden ein pastorales „Feed-back" auf die bei uns angetroffenen und miterlebten Situationen zu geben. Vertreten waren insgesamt zehn Länder: Indien und Indonesien, Uganda und Nigeria, Kamerun und Bukina Faso, Brasilien und Kolumbien, St. Mauritius und die Philippinen. Diese Gäste sind auf diesem Foto zu sehen. Das Fazit, das sie nach kritischer Sichtung ihrer Eindrücke uns mitzuteilen hatten, war vernichtend

und ließ sich auf eine Formel aus vier Wörtern reduzieren: „Viel Betrieb, wenig Glaube". Die Vertreterinnen und Vertreter aus unseren Gemeinden fühlten sich ein wenig nasskalt erwischt. Mich hat dieser Gesamteindruck weniger überrascht; er stimmt eher mit dem überein, was ich selbst sehe, wenn ich unsere Situation analysiere: „Viel Betrieb, wenig Glaube!"

1

Ich will meine Analyse unserer praktizierten Seelsorge - ich habe dabei vorwiegend die Territorialseelsorge im Blick und verwende die Begriffe „Seelsorge" und „Pastoral" weitgehend bedeutungsgleich[1] - an fünf markanten Stichworten entlang formulieren:

Gottlosigkeit

Offensichtlich geht Pastoral und Seelsorge in christkatholischen Gemeinden ohne Gott. Der Alltag des Gemeindelebens besteht aus Organisation und frisst die Energie hauptamtlicher Seelsorgerinnen und Seelsorger und vieler ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter durch den Zwang zur Aufrechterhaltung möglichst vieler Aktivitäten auf. Dass wir als Kirche Pastoral und Seelsorge betreiben, um Menschen den Zugang zum Evangelium Jesu Christi zu ermöglichen und offen zu halten, wird nicht bewusst und erst recht nicht mit daraus folgenden Konsequenzen reflektiert. Dieser Aktionismus ist größtenteils konzeptionslos.[2] In dem, was dort getan wird, geschieht keine „Unterbrechung"[3], sondern es handelt sich um die in der Freizeit und als Hobby fortgesetzte Realität des Alltags.

---

1 Ein Streit um die Begrifflichkeit scheint mir an dieser Stelle müßig. Zwar ist mir geläufig, dass der Begriff „Seelsorge" gelegentlich gerade als Unterscheidungsbegriff im Gegensatz zu „Pastoral" verwendet wird, so z. B., wenn dezidiert von „Einzelseelsorge" die Rede ist. Es gibt ja sorgfältige Untersuchungen zur Begriffsgeschichte, so z. B. Thomas Bonhoeffer, Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XXXIII, Bonn 1990, S. 7-22; und die dort angezeigte Literatur. Eine besondere Würde in der katholischen Tradition eignet dem Begriff „Seelsorge" durch seine Erwähnung im letzten Canon - c. 1752 - des CIC/1983: „...prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet." Vgl. zum Ganzen auch Josef Müller, „Pastoral", in: LThK, 3. Aufl., Bd. 7 (1988), col. 1434: „In der Praxis sind die Begriffe Pastoral und 'Seelsorge' austauschbar."

2 Bei dem zum Symposion der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen 2002 „Seelsorge der Zukunft. Praxis und Konzepte im Widerstreit" entstandenen Reader fällt auf, dass - wenn ich recht sehe - keine Stellungnahme eines/r SeelsorgerIn vorliegt, der/die hauptamtlich in der Gemeindeseelsorge tätig ist. Das sind jedoch allein in Deutschland rund 12.000 Personen. Wenn ich allerdings gebeten worden wäre, einige Seelsorgerinnen und Seelsorger zu benennen, die im Vorhinein zu ihrem Seelsorgekonzept hätten befragt werden können, wäre ich in die größte Verlegenheit gekommen. Die Anzahl derer, von denen ich weiß, dass sie sich in konzeptioneller Kompetenz mit ihrem beruflichen Handeln auseinandersetzen, ist denkbar gering.

3 Im Sinne der von Johann Baptist Metz gemeinten Funktion von Religion.

Kirchenlosigkeit

Mehr oder weniger alle deutschsprachigen Bistümer sind mit Restrukturierungen der Pastoral und Gemeindearbeit in Richtung auf eine kooperative Pastoral der Zukunft befasst. Offensichtlich hat unser Leitungshandeln bisher nicht dazu geführt hat, dass sich im echten Sinne *kooperative* Formen der Pastoral entwickelt haben. Zwar haben sich die Strukturen bereits geändert. Aber die Entdeckung und Entfaltung von Kirche als einem neuen Ganzen ist damit nicht verbunden. Selbst wo Gemeinden bereits reguliert und regulär zusammenarbeiten, ergibt sich zwar eine gewisse gegenseitige Ergänzung und Entlastung, aber im Grunde stellt sich der Prozess als der Gründung eines Vereinsrings vergleichbar dar: Unsere Gemeinden sind Vereine und übergemeindliche kooperative Strukturen sind so etwas wie der Vereinsring. Wir haben immer noch *zu viel* Gemeinde und *zu wenig* Kirche - und selbst wenn wir genug Kirche hätten, hätten wir immer noch zu wenig Reich Gottes.

Seelenlosigkeit

Es gibt in der Praxis eine Selbstverweigerung der Priester und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als Personen und als Gläubige, die dafür sorgt, dass die Erfahrung gemeinsamen Erlebens des Glaubens und seiner befreienden Kraft vielfach nicht gemacht werden kann. Man kann im Gespräch mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern erfahren, *wie* etwas heutzutage in der Kirche und in der Gemeinde geht, aber nicht, *um was* es in Kirche und Gemeinde geht.

Zeitlosigkeit

Die nicht vorhandenen praktizierten Konzepte/Nichtkonzepte der Pastoral und Seelsorge sind zeitlos. Sie sind es im doppelten Sinn:

- Sie wiederholen Jahr für Jahr dieselben Fehler - und führen zu denselben Frustrationen.[4]
- Sie führen dazu, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger immer häufiger bedauern, keine Zeit für die Seelsorge zu haben, weil sie angeblich zu viel mit Verwaltungs- und Organisationsaufgaben belastet sind.

Spurlosigkeit

Das alles führt dazu, dass die Berührung zwischen Gemeinde und Menschen - mit den Menschen, von denen wir glauben, dass sie das Evangelium zum Bestehen des Lebens in Würde brauchen - spurlos an diesen vorübergeht. Was die Menschen mit und in der Gemeinde erleben, zeichnet ihnen keine Spur mehr ins Leben und in den Alltag. Keine „Unterbrechung" geschieht, im Sinn des Glaubens ereignet sich nichts. Die Kirche und die Gemeinde sind und bleiben langweilig. Der Wert des Glaubens für das Leben schrumpft zusammen auf die feierliche Mitgestaltung schöner Feste. Forderungen, die aus der Ernsthaftigkeit seelsorglichen und pastoralen Handelns heraus erhoben werden, werden als schi-

---

[4] Am deutlichsten ist das sichtbar in der Sakramentenkatechese, die in den meisten Gemeinden nach wie vor jahrgangsweise durchgeführt wird.

kanös abgetan. Und schließlich gehen den Kirchen mehr und mehr die Menschen verloren und den Menschen geht das Wissen um Gott verloren.

Ich gestehe, dass diese Analyse einigermaßen schonungslos ist. Deshalb ist sie auch falsch. Das Gesamtbild wäre gewiss zu vervollständigen um hoffnungsvolle neue Ansätze, die sich auch gelegentlich zeigen. Ich will solche an dieser Stelle nicht benennen. Ich nehme für diese Nichterwähnung die Tatsache in Anspruch, dass sie statistisch - aufs Ganze gesehen - nicht ins Gewicht fallen.

Meine Analyse bringe ich abschließend auf den Punkt der Feststellung eines „gordischen Knotens", was die Realisierung von Seelsorge der Kirche angeht: Der Knoten fesselt Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrer ihnen unklaren Berufsrolle, in unerkannten und ungelernten Einsichten der Organisationsentwicklung, in der Ungewohntheit, über Qualität und Qualitätssicherung in der Seelsorge nachzudenken und in einer deshalb permanent ausfallenden Evaluation, daher auch in der Unfähigkeit zu Korrekturen. Er führt dazu, dass Konferenzen hauptamtlicher Seelsorgerinnen und Seelsorger zum „kollektiven Wundenlecken" verkommen und dass insgesamt ein Klima eisiger Kälte infolge von um sich greifender Depression die Ortskirchen beherrscht.[5]

2

Ich will einen eigenen Passus einschieben, der vor einigen Klischees in der Analyse der pastoralen Situation warnt und der deshalb wichtige Kriterien für eine Seelsorge der Zukunft benennt.

Seelsorge versus Verwaltung

Allenthalben, landauf und landab höre ich die Bedenken von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, die Kirche habe sich in den letzten Jahrzehnten zu einem aufgeblähten, bürokratischen Betrieb entwickelt und nähme ihre Arbeitskraft in Anspruch, um diese bürokratischen Bedürfnisse zu bedienen. Sie hätten daher immer mehr mit Verwaltung zu tun und kämen gar nicht mehr zur Seelsorge.

Abgesehen von den Alternativen, die in einer persönlichen Prioritätensetzung liegen, bin ich der Meinung, dass diese Behauptung nicht stimmt. Sie scheint mir das Ergebnis einer nicht durchschauten Politik der Kirchenleitungen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den Ressourcen von Finanzen und Personal zu sein.

Man kann an dieser Stelle philosophieren darüber, ob und wieso sich Kirchenleitungen gegenüber ihrer Basis an diesem Punkt so schlecht ver-

---

5 Ein Freund von mir pflegt an dieser Stelle sarkastisch zu bemerken: „Die Pastoral, die wir machen, ist prima. Nur die Menschen sind nicht so!"

deutlichen können. Es stellt sich aber auch die Frage, inwieweit Seelsorgerinnen und Seelsorger grundsätzlich bereit sind, sich einer Messung der Effizienz und Zielhaftigkeit ihrer Arbeit überhaupt auszusetzen; inwieweit also die Klage über zu viel Verwaltung und Organisation von einer fehlenden inneren Souveränität ablenkt.

Flächendeckung versus Profilierung

Kirchenleitungen sind - deutlich erkennbar - dabei, sich von dem gewohnten Prinzip der Flächendeckung in der Pastoral zu verabschieden zugunsten einer stärkeren Profilierung an bestimmten Orten und in bestimmten Engagements. Dazu zwingt vor allem der Rückgang an Finanzen und Personal.

Dieser Richtungsentscheidung folgt das pastorale Personal nur höchst unwillig. Die mangelnde Akzeptanz drückt sich in dem Verdacht aus, die bisherige Arbeit werde zu wenig wertgeschätzt. Gleichzeitig wird allerdings bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern eine wachsende Professionalität in der Pastoral und Seelsorge nicht wahrgenommen. Ich meine an dieser Stelle ausdrücklich eine bestimmte Professionalität, und zwar genau die, die mich als Seelsorgerin und Seelsorger gelassen in den Diensten macht, die eine überlieferte und noch nicht ganz untergegangene Volkskirchlichkeit von mir verlangt, ohne dass ich daran leide, dass mir nicht die Bekehrung aller Beteiligten gelingt, und die gleichzeitig von mir als Seelsorgerin und Seelsorger fordert, dass ich entschieden und zielgerecht die Glaubensmilieus fördere, die ich aufbauen und inspirieren kann. Wir brauchen Seelsorgerinnen und Seelsorger, die mit den Menschen, die an Fragen des Glaubens und der Glaubensweitergabe interessiert und dazu talentiert sind, zielstrebig dieses betreiben, und die sich nicht davon fernhalten, bis möglichst alle soweit sind, dass sie dabei mitmachen.[6]

Programmatik versus Realität

Es gibt ein bewährtes und beliebtes „Pingpong-Spiel" zwischen Kirchenleitungen und pastoraler Verantwortlichkeit vor Ort. Das Spiel geht so, dass Vorgaben der Kirchenleitung über Ziele in der Pastoral von der Basis her konterkariert werden als die Entscheidungen am „grünen Tisch", dass aber die Weigerung der Kirchenleitung, solche Ziele und Inhalte vorzugeben, von der Basis her konterkariert wird als mangelnde Zielvorgabe.

---

6 Ich weise exemplarisch hin auf die Überlegungen von Kehl, Medard (SJ), Kirche als „Dienstleistungsorganisation"? Theologische Überlegungen, in: StdZ 2000, S. 389 - 400. Kehl versucht eine neue Spur für pastorales Handeln zu weisen, nach der wir uns einerseits mit freundlicher Verbindlichkeit darauf einlassen, dass unsere sakrale, pastorale und seelsorgerische Kompetenz als „Dienstleistung" von vielen Menschen gern in Anspruch genommen wird - auch bei Bodenlosigkeit des „status confessionis", dass wir aber andererseits - entschiedener als bisher - an der Pflege der Glaubensmilieus arbeiten müssen durch die Bildung von Gruppen und Kreisen, in denen an der Ausbildung der christlichen Lebensdeutung und ihrer Überzeugungsträger gearbeitet wird, sodass christliche und kirchliche Sozialisation gezielt ermöglicht wird.

Ich rede aus einer konkreten Situation, in der wir dieses „Pingpong-Spiel" zu durchbrechen versucht haben, als wir eine klare Definition unterschiedlicher Rollen der unterschiedlichen Ebenen vorgenommen haben: Die Kirchenleitung schafft den organisatorischen Rahmen und die Strukturen, innerhalb derer die Seelsorgerinnen und Seelsorger vor Ort ihre Ziele, Inhalte und Konzepte klären.

Der Beweis des Gelingens dieser Vermittlung steht bisher noch aus. Es deutet sich an, dass die Befassung der Seelsorgerinnen und Seelsorger mit der Nachfrage nach ihren Konzepten von Pastoral und Seelsorge sich als eine Überforderung darstellt. So wird auf Dauer zu überlegen sein, wie im Zusammenspiel von Leitung, Basis, Personalentwicklung und Pluralität von pastoraltheologischen Impulsen eine Linie der Zukunftsfähigkeit der Pastoral und der Seelsorge gefunden werden kann.

3

Ich will schließlich aus dem Referierten drei Wünsche an die Adresse wissenschaftlicher Pastoraltheologie exzerpieren:

Zum Begriff „Seelsorge"

Ich stelle mit wachsender Besorgnis einen inflationären Umgang mit dem Begriff „Seelsorge" fest[7]. Ich wünsche mir daher ein ernsthaftes Bemühen um die Klärung dessen, was wir meinen, wenn wir von „Seelsorge" reden.

Der Referenzrahmen für Seelsorge der Kirche

Ich wünsche mir die Sicherung eines durch die Seelsorge zu vermittelnden Referenzrahmens für die Seelsorge der Kirche: ihr Gottesbezug, ihre Reich-Gottes-Orientierung, ihre Kirchlichkeit und gleichzeitig vorläufige Kirchlichkeit.

Professionalität in der Seelsorge

Ich erhoffe Beiträge aus der wissenschaftlichen Pastoraltheologie zu wachsender seelsorgerischer Professionalität, nicht nur und nicht in erster Linie durch Spezifizierung auf verschiedene Seelsorgsberufe, sondern vor allem in der Integration von Spiritualität, Personalität und Authentizität im pastoralen Personal, bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Ich erhoffe eine praktikable Kriteriologie zur Messung und Evaluation seelsorgerischen Bemühens.

---

7 Wir sprechen von Schulseelsorge und Telefonseelsorge, neu kommt hinzu die Internet-Seelsorge. Wir kennen Betriebsseelsorge und Krankenhausseelsorge. Es gibt natürlich die Territorialseelsorge im Unterschied zur Kategorialseelsorge, die sich zumeist als Einzelseelsorge versteht. Militärseelsorge und Polizeiseelsorge werden thematisiert. Offensichtlich ist die Kernkomptenz der Kirche die Seelsorge. Aber wo und wie sagt die Kirche, was Seelsorge ist und was nicht?

Schluss

Ich komme zurück auf den Ausgangspunkt meiner Überlegungen, auf ein unverdächtiges Urteil über das, was bei uns an Seelsorge anzutreffen ist: Viel Betrieb, wenig Glaube!"

Ich zitiere Worte, die unser Bischof Franz Kamphaus den Seelsorgerinnen und Seelsorgern in unserem Bistum Limburg ins Stammbuch geschrieben hat: „Mit ihm - Jesus Christus - steht und fällt unser Dienst. Wir sind das, was wir von ihm her sind, nicht mehr und nicht weniger. Von Rabbi Jizchak Meir ist diese Weisheit überliefert: 'Wenn einer Vorsteher wird, müssen alle notwendigen Dinge da sein, ein Lehrhaus und Zimmer und Tische und Stühle, und einer wird Verwalter, und einer wird Diener und so fort. Und dann kommt der böse Widersacher und reißt den innersten Punkt heraus, aber alles andere bleibt wie zuvor, und das Rad dreht sich weiter, nur der innerste Punkt fehlt.' Der Rabbi hob die Stimme: 'Aber Gott helfe uns, man darf's nicht geschehen lassen!' Auf den 'innersten Punkt' kommt es an, auf die Mitte, in der die Speichen zusammenkommen und zusammengehalten werden, in der die Last, die das Rad zu bewegen hat, sich bündelt. Unser Problem ist nicht so sehr, den 'Betrieb an sich' auf Touren zu halten, sondern darüber zu wachen, daß der 'innerste Punkt' nicht abhanden kommt. Das ist Jesus Christus. Ohne ihn ist die Last nicht auszuhalten. Der innerste Punkt ist durch nichts zu ersetzen. Er allein rechtfertigt unsere Existenz. Eine Speiche kann notfalls fehlen im Rad, der 'innerste Punkt' nicht."[8]

Nachbemerkung

Übrigens - für den Fall, dass es nicht klar geworden sein sollte: Ich bin dafür, dass jede Seelsorgerin und jeder Seelsorger ein Konzept hat für das, was er und sie Tag für Tag tun. Davon träume ich gelegentlich.

---

8 Kamphaus, Franz, Was die Stunde geschlagen hat. Worte, die den Mut wecken. Herausgegeben von Hanno Heil. Freiburg 1990, S. 106ff.

Leo Karrer

Seelsorge als Begegnung/Begleitung

1

In meiner Jugend war Seelsorge ganz an die Rolle der Priester bzw. des Pfarrers gebunden, an die „pastores". Außerhalb der pastoralen Instrumente der Kirche und ohne „pastores" konnte man sich die „Heilsgewissheit" für die Menschen schwer vorstellen. Das war eine Not, weil man Angst um jene hatte, die nicht im „richtigen Glauben" lebten; es war auch vielfache Motivation, Priester und womöglich Missionar zu werden.

Das großartigste und befreiendste Ergebnis des II. Vatikanums war für mich der Prozess, in dessen Verlauf sich der universale Heilswille Gottes enthüllte (bewusstseinsmässige Emergenz!).

Nicht zuletzt durch verschiedene berufliche und pastorale Aufgaben (Gemeindeassistent, Telefonseelsorge, Mentorenarbeit, Fortbildung, Synode, Glaubenskurse etc.) und vor allem im Austausch mit einschlägig engagierten Frauen und Männern wurde mir bewusst, dass „Gott vor dem Missionar kommt".

2

— Die ganze Kirche bzw. das ganze Volk Gottes ist für die Sendung der Kirche und alle pastoralen Vorgänge zuständig und verantwortlich und zwar in einer universalen Solidarität mit den Menschen und ihrer Welt. Niemand ist als unberufen auszuschließen, denn von Gott her ist jeder Mensch gerufen und „beansprucht". Leib- und Seelsorge ist nicht länger auf die Seelsorger/innen „von Amtes wegen" (Experten) einzuengen. Vielmehr nehmen die Glieder der Kirche je nach Begabung bzw. Charisma oder auf ausdrückliche Beauftragung (pastorale Dienste) hin daran teil.

— In der Spannung zwischen der gesellschaftlichen Situation und der unübertragbaren Aufgabe, die Frohe Botschaft unter den Menschen zu bezeugen, ist der Kirche aufgetragen, in vielfältigen Formen ihrem pastoralen Dienst nachzukommen. Dies geschieht dadurch, dass sie in vieldimensionaler Dichte (Nähe und Distanz) an den Lebens-Brennpunkten der Menschen erreichbar und präsent ist. Seine glaubwürdige Tiefe erreicht dieses vieldimensionale pastorale Handeln nicht dadurch, dass die Menschen zu einem idealistischen Kirchenaktivismus oder zur kirchlichen

Disziplin angeleitet werden, sondern dass im konkreten Alltagsleben und in den brüchigen und erfreulichen Lebenssituationen das Evangelium vom Gott Jesu verkündet und gedeutet wird, auch wenn die Menschen individuell nur einen gelegentlichen Kontakt zur Kirche wollen. Entscheidend sind die Botschaft Jesu und die Lebenserfahrungen, nicht primär die kontrollierbare Erfassbarkeit für die Kirche selbst oder der Grad religiöser Aktivitäten.

Praktisch bedeutet dies, dass sich pastorales Handeln gelassener und phantasiereicher auf die unmittelbaren gesellschaftlichen Gegebenheiten (Individualisierung, Pluralität, Mobilität...) und die menschlichen Situationen in guten und in bösen Tagen einlässt. Diese sind es, die die Vielfalt der pastoralen Wege und ihrer Dichte bestimmen, nicht kirchliche Erfüllungs-Erwartungen und möglichst integrale Erfassung durch eine Art pastoraler Mastkur, die vielen nicht bekommt. Die Lebenswege und die Menschen definieren die Vielfalt der Seelsorge als Begleitung. Da gelten nicht Erfolgskategorien, sondern die Gesetze des Reifens, der Freiheitsgeschichte, der Persönlichkeitsentwicklung, des Fortschreitens und des Rückschrittes, der Zweifel und Ängste, des Suchens und Wartens, der seligen Freude am geschenkten Glauben und der nagenden Zweifel und der abgrundtiefen Gottesferne... Da dürfen keine pastoralen Profis, Kirchenleute und auch nicht Theologen und Theologinnen indiskret etwas zur religiösen oder kirchlichen Reife drängen wollen. Die Gefahr ist immer wieder, dass wir uns für die Menschen so verantwortlich halten, wie es letztlich nur der Gott Jesu selber sein kann. Es gibt auch den kirchlichen und pastoralen Gotteskomplex, nämlich das Reich Gottes mit allen möglichen Mitteln herbeizuführen (neo-pelagianische Gefahr), anstatt es vom Gott Jesu her zu erwarten und uns auf dem Weg dahin zu verstehen. Jede Lebenssituation kann pastoraler Ernstfall werden, weil vom Gott Jesu her sich jede menschliche Erfahrung zur Heilssituation verdichten kann.

— Seelsorger/innen und Theologinnen sowie Theologen sind existentiell und spirituell nicht automatisch schon Experten, sondern mit anderen Christen und Christinnen im gleichen Test, mit ihnen tastend, suchend und ringend unterwegs. Im Gegenteil, diese erfassen intuitiv oft tiefgründiger und praktizieren of glaubwürdiger, womit sich die Theologen und Theologinnen wissenschaftlich explizit befassen. Dem oft mehr ahnenden und eher impliziten d.h. einschließlichen Glaubensbewusstsein der sog. Laien hätten nun die reflektierte Ausdrücklichkeit und wissenschaftliche Kompetenz der Theologie und der Seelsorge in den verschiedensten Aufgabenfeldern, Verbänden, Projekten und in den Gemeinden, aber auch außerkirchlich kommunikativ zur Seite zu stehen. So können Theologen und Theologinnen dem charismatischen Selbstbewusstsein bzw. der Subjektwerdung der Glieder der Kirche zu Diensten stehen. Sie können die Laien als Mitchristen und -christinnen zur expliziten Artikulation dessen ermutigen und befähigen, was in diesen selbst angelegt ist und in ihnen sich zur charismatischen Fruchtbarkeit entfalten möchte. So können sie

mit ihnen den Weg gehen, ohne diesen das Selber-Gehen tribunenhaft abnehmen zu wollen. Wer solche Weg-Gemeinschaft wagt, bereichert sich selbst, geht wohl selber, aber geht nicht alleine.

3–4

— Für Seelsorger und Seelsorgerinnen bedeutet ihr Dienst letztlich, nicht alles selber an sich ziehen zu wollen, sondern die Menschen selber gehen zu lassen, aber sie nicht alleine gehen zu lassen. Das kirchliche „Amt" hat dafür zu sorgen, *dass* Verkündigung, Diakonie und Liturgie geschieht und möglich wird und dass dadurch Koinonie wächst und sich vertieft. Sie haben aber nicht das pastorale Handeln allein zu garantieren.

— Für die professionelle Leib- und Seelsorge als Begleitung/Begegnung im Horizont der Einheit von Menschen- und Gottesliebe (K. Rahner) sind heute vermehrt kommunikative Kompetenzen, Konfliktfähigkeit und situationsgemäßes Verhalten Voraussetzungen, nicht nur „gründliche" Theologie. Dem haben Studienbegleitung und Curricula Rechnung zu tragen.

— Wissenschaftliche und kommunikative Kompetenz sind unverzichtbar. Sie bleiben allerdings leicht „technisch", wenn Begleitung und Begegnung im seelsorglichen Handeln und Verhalten nicht vom Anliegen getragen, d.h. spirituell verankert sind. Die Seelsorger/innen sind selber Zeichen für eine Kirche mit vielen menschlichen Wunden, aber auch mit menschlichen Wundern.

Gerhard Kellner

Mein Seelsorgekonzept

1

Das Dorf, in dem ich in den 50-iger Jahren des letzten Jahrhunderts aufgewachsen bin, lag bis zur deutschen Wiedervereinigung sozusagen am Ende der Welt, 5 km vor der Grenze zur DDR im Eichsfeld (Kreis Göttingen). Durch diese Randlage und durch die Zugehörigkeit zu einem kleinen katholischen Gebiet, das von großflächigen evangelischen Gemeinden umgeben war, hatte sich ein starkes, festgefügtes katholisches Milieu konserviert, das auch nach den Aufbrüchen in den 68-iger Jahren erhalten blieb.

Es gab eigentlich nur zwei Organisationen, zu denen man als Jugendlicher einfach gehören musste: Der Fußballverein und die katholische Kirche. Wer irgendwie konnte, war in beiden aktiv, da es in einer „500-Einwohner-Gemeinde" auf jeden ankam. Dies war auch eine sehr wichtige und gute Erfahrung, gebraucht und gefördert zu werden. Im Laufe des Jugendalters entschieden sich die einen mehr für die kämpferische, durchsetzungsstarke Männerwelt des Fußballs, die anderen eher für die musische und weichere Frauenwelt der Religion und der Kirche.

Besonders die im Eichsfeld ansässigen Augustinerpatres hatten großen Einfluss auf die religiöse Entwicklung, da sie in der Regel sowohl als Religionslehrer am einzigen Gymnasium tätig waren, als auch den Dekanatsjugendseelsorger stellten.

Als Religionslehrer hatten die Augustinerpatres eine besondere Vertrauensstellung und waren in schulischen Notfällen und in kritischen Situationen hilfreiche Ansprechpartner. Das staatliche Gymnasium bot ihnen diesen Freiraum. Natürlich ging es für die Orden auch darum, selbst Nachwuchs für ihre Klöster und für das Theologiestudium zu akquirieren und die Mission der Augustiner in Afrika zu unterstützen. Für mich war sicher das diplomatische Geschick aber auch die andere Welt des Klosters faszinierend, da mir diese Welt von meinem Heimatort her, in dem es fast nur landwirtschaftliche Betriebe und Handwerkerfamilien gab, fremd war.

Auch das geregelte System der Nachwuchsanleitung und Begleitung hat mich selbst sehr geprägt.

2-3

Mein Aufgabenschwerpunkt im Rahmen der Aus- und Fortbildung ist es, den Berufseinstieg für Pastoral- und GemeindeassistentInnen zu begleiten und durch pastorale Fortbildung zu stützen. Es geht darum, für jeden/jede neue/n MitarbeiterIn eine Gemeinde zu finden, in der er/sie in die pastorale Praxis hineinwachsen kann und in der die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Theologie und pastoralpraktischer Tätigkeit eingeübt werden kann. Da ich selbst die Ausbildung durchlaufen habe und nicht in einer Ausbildungsstelle sondern auf einer Planstelle beginnen musste, kann ich mich noch gut an meinen eigenen Praxisschock zu Beginn der Berufstätigkeit erinnern. Am eigenen Leibe habe ich erfahren, wie fordernd der Rollenwechsel vom Studenten zum hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter sein kann, besonders wenn die Aufgabenfelder und Strukturen noch ungeklärt und in statu nascendi sind.

Der Einstieg ins Berufsleben ist nicht nur mit neuen Rollen verbunden, die die große Freiheit des Studentenlebens beenden und in ein stärker reglementiertes Arbeitsverhältnis überführen. Der Übergang wird in der Regel auch von tiefgreifenden persönlichen Veränderungen begleitet. Besonders für Studenten, die das Großstadtleben geliebt und geschätzt haben, kann die erste Stelle, wenn sie in einem sehr ländlichen Gebiet liegt, zu großen Umstellungsproblemen führen. Oftmals fehlt die Bezugsgruppe der 25- bis 35jährigen in der ländlichen Region völlig bzw. kommt in der Pastoral und im Gemeindeleben nicht vor. Ein weiteres Problem ist die starke Sozialkontrolle durch die Öffentlichkeit des Pfarreilebens. Schließlich ist es erforderlich, in verschiedene neue Rollen des Lehrers bzw. Religionslehrers, des Gruppenleiters bzw. AK-Leiters und Begleiters hineinzuwachsen, während man als Student eher Schüler und Teilnehmer gewesen war.

Für die Fortbildung in der Berufseinführung ist daher neben der theologisch-pastoralen Ausbildung und Praxisreflexion vor allem das Zusammenwachsen in der Ausbildungsgruppe und die Kommunikation durch mehrtägige Fortbildungsveranstaltungen mit Rahmenprogramm von großer Bedeutung. Als Ausbildungsleiter bin ich nicht nur Fortbildner, sondern gleichzeitig auch Berater und Ansprechpartner bei beruflichen und oft auch bei persönlichen Belastungen. Auch wenn die Arbeit der Ausbildungsleitung grundsätzlich zum forum externum gehört, bleibt viel Raum für seelsorgliche Gespräche und für persönliche Reflexionen. Die Fortbildung ist auch ein Ort, an dem über Enttäuschungen und Misserfolge gesprochen werden kann und in der auch häufig die Frage nach Gott gestellt wird. Gerade in letzter Zeit werden viele biblische Bezüge hergestellt, die pastorale Praxis wird als Weg durch die Wüste und als Durststrecke erlebt.

Die Seelsorgeeinheiten werden auf Grund des Priestermangels inzwischen in vielen Diözesen so stark vergrößert, dass persönliche Begleitung

und menschliche Begegnung fast nur noch am Rande möglich sind. Viele Pfarreiengemeinschaften und Pfarrverbände gleichen mittelständischen Unternehmen mit einem gut funktionierenden Büro und einem guten Management. Wo ist darin der Ort des pastoralen Laientheologen? Wie kann in dieser Situation angemessen von Gott gesprochen werden? Welche pastoralen Optionen sind für ein Pfarreiteam noch möglich, wenn 150 Kinder zur Erstkommunion gehen und an einem Elternabend 80 bis 100 Eltern teilnehmen, die größtenteils sehr fernstehend sind, mit distanzierten religiösen Einstellungen?

4

Aus den neuen Seelsorgestrukturen ergeben sich viele theologische Fragen, die auch in der theologischen Forschung zu wenig berücksichtigt werden. Hier wäre eine Evaluation der pastoralen Praxis und eine neue Besinnung auf die Konsequenzen dringend erforderlich.

- Kann in so großen Seelsorgeeinheiten menschliche Beziehung wachsen?
- Wann findet diakonische Pastoral statt?
- Geht der Einzelne in der Masse unter?
- Ermöglichen die neuen großen Seelsorgeeinheiten auch Freiheiten, Synergieeffekte, Subkulturen, Auswahl und Beziehungsvielfalt?
- Was bedeutet es, wenn ca. 10 - 15 % der ansässigen Katholiken aktiv am Gemeindeleben teilnehmen?

Stephanie Klein

Alltagsseelsorge

Die theologische Seelsorgediskussion bezieht sich vorwiegend auf die professionelle Seelsorge.[1] Ich möchte hier ein bislang noch wenig bedachtes Feld in den Blick nehmen: die Alltagsseelsorge der Menschen in ihrem alltäglichen Leben. Darunter verstehe ich ein helfendes und begleitendes Handeln der Menschen in ihrem Alltag, aus ihrer gläubigen Lebenseinstellung und Hoffnung heraus.

1

Dazu zunächst eine Erinnerung an die Zeit, in der ich als Pastoralassistentin in zwei ländlichen Gemeinden tätig war. Pfarrer Biedenbach und ich, die beiden einzigen hauptamtlichen Personen für ein Gebiet mit 22 Ortschaften, gestalteten die Gemeindearbeit nach einer Konzeption der lebensnahen Pastoral. Wir besuchten die Menschen in ihren Häusern und versuchten, ihre Fragen, Sorgen und Nöte in den Blick zu bekommen. Dabei machte ich die Erfahrung, dass vieles, was im Gebiet der Gemeinde an Beratung, an Lebenshilfe und Lebensbegleitung geschah, selbstverständlich und häufig kaum sichtbar von den Menschen in ihren alltäglichen Lebenszusammenhängen getan wurde. Vieles, ja das meiste, hätten der Pfarrer oder ich gar nicht oder nicht besser machen können. Genau genommen war unsere seelsorgliche Tätigkeit verschieden von der Alltagsseelsorge der Menschen. In mancher Hinsicht waren wir für die Menschen in den Dörfern Fremde und zugleich „Amtspersonen", und diese Distanz hatte ihre eigenen seelsorglichen Chancen. Doch viele Menschen waren im Familien- und Verwandtschaftszusammenhang, in der Nachbarschaft oder am Arbeitsplatz selbst seelsorglich tätig. Sie nahmen oftmals sensibel die Nöte anderer wahr und halfen sich gegenseitig bei der Bewältigung von Krisen. Was als humanitäre Selbstverständlichkeit erscheinen mag, geschah aber oftmals aus einer christlichen Lebensauffassung und Hoffnung heraus. Im eigenen Selbstverständnis lebten die Menschen hierin ihr Christsein.

---

[1] Vgl. den umfassenden Überblick von Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart, Berlin, Köln 2001.

2

Ekklesiologisch gesehen lebt die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen durch die vielfältige Praxis aller und bezeugt dadurch die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes. Durch die Taufe haben die Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil und haben Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes.[2] Die Seelsorge gehört zu den Grundvollzügen der Praxis der gesamten Kirche. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind deshalb nicht allein die professionellen und von der Kirche beauftragten Personen, sondern es sind alle Christinnen und Christen, die in ihrem Alltag seelsorglich handeln. Durch ihr in den verschiedenen Lebensbezügen gelebtes Apostolat verwirklicht die Kirche ihren Auftrag. Das II. Vatikanische Konzil drückt dies so aus: „Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen..."[3].

Die Menschen helfen und begleiten Menschen in ihrer Not, sie führen seelsorgliche Gespräche, sie unterstützen und beraten andere und stehen ihnen in ihren Problemen bei. Zu den Grundlagen ihrer seelsorglichen Praxis gehören – wie zu denen der professionellen SeelsorgerInnen auch - ihr lebensgeschichtlich geformter und existenziell gelebter Glaube, ihre Persönlichkeit, ihre Lebenserfahrung, ihre Intuition und ihre Kompetenzen, die sie aus den vielfältigen Erfahrungen und den Reflexionen ihres Lebens und Glaubens sowie aus wissenschaftlichen Theorien gewonnen haben.

Professionelle Seelsorge und Alltagsseelsorge sind in einander verschränkt und ergänzen sich gegenseitig. So speist sich die Alltagsseelsorge oftmals aus angeeigneten Theorie- und Methodenelementen aus therapeutischen, seelsorglichen und theologischen Ansätzen, die teilweise bereits Bestandteil eines allgemeinen kulturellen Wissens geworden sind oder im Zusammenhang von Ausbildungswegen oder eigenen Seelsorge- oder Therapieerfahrungen angeeignet wurden. Die professionelle Seelsorge findet umgekehrt in der Alltagsseelsorge eine wichtige Ergänzung und Inspirationsquelle. Zu manchen sozialen Lebensbereichen haben die professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger kaum einen Zugang, und viele Menschen wenden sich nicht von sich aus an professio-

---

2 Vgl. Das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem", in: Rahner,. Karl; Vorgrimler, Herbert(Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, [13]1979, 389-421.

3 Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" 31, in: : Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, [13]1979, 162.

nelle Seelsorgerinnen und Seelsorger. Dies kann schichtspezifische und kulturelle Gründe haben - gerade für die interkulturelle Seelsorge ist der Blick auf das seelsorgliche Alltagshandeln wichtig, um zu verstehen, worunter die Menschen aus anderen Kulturen leiden und was ihnen hilft[4] - die Gründe können aber auch in erlebter Distanz der institutionellen Kirche zu verschiedenen Gruppen liegen, etwa zu Prostituierten oder zu Homosexuellen.

Im Blick auf die Alltagsseelsorge der Menschen werden manchmal bestehende Solidaritätsnetze sichtbar, in denen die seelsorgliche und diakonische Praxis gerade der Frauen häufig eine zentrale Rolle spielt. Es können neue Formen der Not oder verschiedene, oft unkonventionelle Formen der Begleitung und Hilfe in den Blick kommen, die die Reflexion auf die professionelle Seelsorge und Diakonie bereichern.

3

Die praktisch-theologische Reflexion der Alltagsseelsorge hat nicht zum Ziel, das Handeln der Menschen im Alltag zu professionalisieren oder zu verwissenschaftlichen. Vielmehr wird sie durch die Wahrnehmung und theologische Würdigung die Alltagspraxis und das christliche Selbstverständnis der Menschen unterstützen. Denn wenn das seelsorgliche Handeln der Menschen von der amtlichen Kirche und der wissenschaftlichen Theologie kaum wahrgenommen wird, verlernen die Menschen geradezu, ihr Handeln als eine kirchliche Praxis zu verstehen und es in den Kategorien der Kirche zu reflektieren. Es fehlen ihnen die Begriffe und Kategorien, um ihr Handeln theologisch zu benennen, zu reflektieren und einzuordnen. So entsteht das, was inzwischen in der Religionssoziologie als „diffuse Christlichkeit"[5] oder von Johann Baptist Metz als „Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung"[6] beschrieben worden ist. Wenn aber die Theologie und die kirchlichen Institutionen die Alltagsseelsorge der Menschen wahrnehmen, wertschätzen und in ihre Reflexionen und Konzeptionen integrieren, schaffen sie eine Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Theologie, der Amtskirche und der Alltagspraxis der Gläubigen und wirken dem Auseinanderdriften der Bereiche entgegen. Sie erleichtern es den Menschen in ihrem Alltag, ihr Handeln als ein christliches und kirchliches und ihre Reflexion als eine theologische zu begreifen. Sie ermutigt die Menschen zu ihrem christlichen Engagement und dessen Reflexion im Glauben.

---

4 Vgl. hierzu: Federschmidt, Karl; Hauschildt, Eberhard u.a. (Hrsg.), Handbuch interkulturelle Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 2002.

5 Vgl. Gabriel, Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg/ Basel/ Wien ^{3}1994, 152.

6 Vgl. Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, 195.

Die Wahrnehmung der Alltagsseelsorge hat aber auch Bedeutung für das Selbstverständnis und die Kategorien der wissenschaftlichen Theologie und stellt eine wichtige Ergänzung zur Diskussion um seelsorgliche Konzeptionen dar. Seelsorge ist eine Interaktion, die alle beteiligten Interaktionspartner und -partnerinnen verändern kann. Wie Not, Sünde, Unheil und Heil erfahren werden, wie christliche Hoffnung, Barmherzigkeit und Nächstenliebe gelebt werden, wird im Alltag der Menschen situativ und konkret sichtbar und wird in einer aktuellen lebensweltlichen Sprache benannt. So werden die zentralen Begriffe des Glaubens immer neu bezeugt und erfahren aktuelle Reformulierung in der Sprache des Alltag.

4

Für die wissenschaftliche Theologie und Ausbildung stellt sich die Aufgabe einer methodisch angeleiteten Wahrnehmung und Reflexion der Alltagsseelsorge. Viele Fragen wären zu untersuchen: Welches Selbstverständnis, welchen Anspruch und welche Ziele haben die seelsorglich Handelnden? Welche Menschen- und Gottesbilder bestimmen das alltagspraktische seelsorgliche Handeln? Wie schlagen sich Kenntnisse von therapeutischen und seelsorglichen Konzepten im Alltagshandeln nieder? Wie wenden sich Frauen, wie Männer anderen Menschen in Not zu? Wo sehen sie ihre Aufgaben und wie helfen und begleiten sie andere Menschen? Wie werden Mädchen, wie werden Jungen angeleitet, sich mit den Problemen anderer zu befassen? Welche Nöte kommen in den alltagsseelsorglichen Situationen zum Vorschein? Wie kann die seelsorgliche Alltagskompetenz der Gläubigen unterstützt und ihr seelsorgliches Selbstverständnis gestärkt werden? Die Reihe der Fragen ließe sich fortsetzen. Für die Praktische Theologie ist es ein lohnendes Feld, sich stärker mit der Alltagsseelsorge zu beschäftigen.

Georg Köhl

Plädoyer für eine lebensfördernde und evangelisierende Seelsorge

1

Eine gemeinsame Diskussionsplattform für viele unterschiedliche Akzentsetzungen pastoraltheologischer Seelsorgeentwürfe (mystagogisch und/oder diakonische Seelsorge) wie pastoralstrategischer Pastoralpläne könnte ein Konzept lebensfördernder und projektorientierter, evangelisierender Seelsorge sein, die auf der Basis der „ungeschuldeten und grenzenlosen" Solidarität Gottes mit den Menschen eine universale Solidarität der Menschen miteinander zum Ziel hat.

Ein lebensförderndes Seelsorgekonzept geht vom ganzen, ungeteilten Leben aus. Seelsorge hat dort ihren Platz, wo sich das Leben der Menschen und die Absichten Gottes begegnen können.

Seelsorge hat die Lebensgeschichten der Menschen ernst zu nehmen; sie muss die einzelnen zu Wort kommen lassen als unvertretbar einzelne.

Eine evangelisierende Seelsorge ist zwar pluriform und situationsorientiert (Inkulturation), aber nicht angebotsorientiert. Sie geht davon aus, dass Gott in seinem Handeln und in seiner Liebe schon längst bei den Menschen ist, bevor die Kunde und Botschaft von ihm diese erreicht hat. Gleichzeitig fordert sie heraus, das eigene Leben wie die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisch mit dem Evangelium zu konfrontieren.

2

Notwendig sind vielfältige Begegnungsmöglichkeiten mit einer christlich geprägten Lebenswelt in Kirche und Gesellschaft: Dabei kommt es weniger auf die Quantität als auf die Qualität der Begegnungen an. Als Dialogpartner sind authentische und lebenserfahrene Menschen gefragt, die Leben und Glauben überzeugend miteinander verbinden.

Die Begegnungen müssen nicht unbedingt regelmäßig sein, sondern können auch als „produktive Unterbrechung des Alltags" für den einzelnen Menschen sehr bedeutsam sein.

Wichtig ist vor allem eine offene, nicht vereinnahmende Gesprächsatmosphäre mit mehr Suchbewegungen als rezeptologischen Antwortversuchen.

- Das Zulassen von unterschiedlichen Identifikationsgraden mit Kirche und verschiedener Nähe und Entfernung zu den jeweiligen kirchlichen Sozialformen (Gemeinden, Gruppen, Institutionen). „Lebensbezogene Seelsorge" geht davon aus, dass sich jede menschliche Erfahrungssituation verdichten kann.
- Als Sozialformen sind besonders überschaubare Gruppen und Gemeinschaften, als Aktionsformen begrenzte Projekte und Initiativen zu fördern, die personale Begegnungen und Beziehungspflege ermöglichen. Die Erfahrung von Nähe und Hilfestellung sowie von gelungener Konfliktbearbeitung und Versöhnung ist Voraussetzung für solidarisches Handeln.
- Gefordert ist die pastorale Präsenz in den gesellschaftlichen „Lebens- und Todesagenturen": Kindergärten und -horte, Schulen, Häuser der Jugend, Begegnungsstätten, Krankenhäuser, Altenheime, Justizvollzugsanstalten. Die teils "romantisierende" Überbetonung des *Territorialprinzips* gegenüber dem *Kategorialprinzip* ist in der jeweiligen Situation zu überprüfen und die Seelsorge in beiden Bereichen zu vernetzen. Als zentrales Prüfungskriterium dient die Frage: Wo sind die Notwendigkeiten und guten Möglichkeiten der Begegnung von konkreten Lebenssituationen und Offenbarung?
- Professionalität und christlicher Lebensvollzug der hauptberuflichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander und brauchen Verbindung und Trennung. Hauptberufliche Seelsorger und Seelsorgerinnen sind einerseits ohne Professionalität nicht zu legitimieren; andererseits ist professionelle Seelsorge nur auf der Basis christlicher Identität und Nachfolge gestaltbar. Christlicher Lebensvollzug ist auch auf zweckfreie ("berufslose") Erfahrungsräume angewiesen.

3

Nach christlicher Überzeugung verändert die universale Solidarität Gottes mit den Menschen auch die gesellschaftlichen Beziehungen qualitativ. Kirche und Seelsorge sind angesichts der politischen Gestaltbarkeit aufgerufen, am Aufbau solidarischer Mitmenschlichkeit mitzuwirken in übergreifenden Institutionen, Ordnungssystemen und Handlungskomplexen, damit der Glaube an die angebrochene Gottesherrschaft nicht zur ethisch folgenlosen Parole verkommt.

In kirchlichen Gruppen und Kreisen müssen Menschen Solidarität erleben und erlernen können durch kommunikative Beziehungen und wechselseitige Anerkennung anderer, die sich ihrerseits als von Gott anerkannte Subjekte wissen.

Eine Option für das Lernziel „Solidarität" hat Einfluss auf die Hierarchie der Fragen und Themen, die im kirchlichen und gemeindlichen Leben vorkommen.

- Der ökumenisch konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sollte in jeder christlichen Pfarrei bzw. Seelsorgeeinheit einen konkreten Ort haben, als „Eine-Welt-Gruppe", als „Friedensgruppe", als „Ökologieprojekt", als „Tierschutzgruppe".
- Bei den *Überlebensfragen der Menschheit* geht es nicht nur um die Relevanz christlicher Gemeinden, sondern zutiefst um ihre Identität.
- Dort, wo sich Gruppen und Gemeinden auf diese Auseinandersetzung einlassen, begeben sie sich in einen Umkehrprozess.
- In unserem unmittelbaren Kontext der deutschen Kirche ist im Sinne einer lebensfördernden und evangelisierenden Seelsorge die wachsende materielle Armut sowie die zunehmende Isolation vieler Menschen und die damit oft verbundene „geistige Armut" stärker in die Mitte der gemeindlichen Praxis zu stellen. Die konkreten menschlichen Lebensprobleme müssen Platz finden in den Grundvollzügen christlicher Gemeinden, etwa als „Caritas- oder Diakonie-Gruppe", „Armutskonferenz", „Projekt mit benachteiligten Jugendlichen", „Krankenbesuchsdienst" oder als „Trauergesprächskreis".
- Solidarität ist allerdings nicht nur an einzelne gemeindliche Gruppen zu delegieren, sondern auch als Grunddimension aller gemeindlichen Aktivitäten im Sinne eines Handlungsprinzips zu sehen.
- Solidarität wird in gemeindlichen Gruppen und Kreisen nur dann wachsen, wenn die Sehnsucht der Menschen nach Vertrauen, Verlässlichkeit und authentischen Erfahrungen durch eine entsprechende Beziehungskultur und Kommunikationsstruktur ermöglicht wird. Dem Slogan "Auf andere kannst du dich nicht verlassen, du musst deine Probleme schon selbst lösen", müssen christliche Gemeinden das „Prinzip Hoffnung" und hoffnungsvolle Erfahrungen entgegenhalten.
- Weltweite soziale Solidarität ist nur in Anerkenntnis der menschlichen Freiheit zwischen realistischer Selbstbeschränkung und mutigem, aufreibenden Engagement zu erreichen.
- Eine christliche Solidaritätspraxis ist existentiell verwiesen auf die Verkündigung und Feier der „angebrochenen Gottesherrschaft". Kirche hat nicht sich selbst zu verkündigen, sondern die Gottesfrage in der Welt wach zu halten. Sie muss Widerstand leisten, individuelles wie gesellschaftliches Handeln allein an „Sachzwängen" zu orientieren. Im Blick auf die Berufseinführung von Seelsorgern und Seelsorgerinnen ist eine grundlegende Voraussetzung, um Solidarität zu erlernen, die Sensibilisierung für Fremdes, die Fähigkeit sich anderen aufzuschließen und sie in ihren kulturellen und religiösen Eigenarten wahr- und ernst zu nehmen und ihre Perspektive zu einnehmen.

4

Im Blick auf das Handeln der hauptberuflichen Seelsorgerinnen und Seelsorger ergeben sich aus einem lebensfördernden, evangelisierenden Seelsorgeverständnis folgende Handlungsorientierungen:

- Die wichtigste Gestalt einer Handlungsorientierung ist die projektierende Arbeitsweise, die Seelsorge lernbar und überprüfbar macht (auch im Sinne einer „Qualitätskontrolle").
- Entscheidend für die Identität der Kirche ist die konkrete Art und Weise in Gruppen, Gemeinden und Ortskirchen zu kommunizieren auf der Basis gleichberechtigter, gegenseitiger Begegnung und Anerkennung sowie der Freiheit und Gleichheit der Charismen der beteiligten Menschen.
- Hauptberufliche SeelsorgerInnen haben sich persönlich auf den Evangelisierungsprozess einzulassen und an Rahmenbedingungen mitzuarbeiten, die die Subjektwerdung für möglichst viele Christen in den Gemeinden ermöglichen.

Im Blick auf die gesellschaftliche Relevanz von Seelsorge ist es notwendig für SeelsorgerInnen wie Gemeinden, die gesellschaftliche Realität möglichst präzise wahrzunehmen im Blick auf die förderlichen und die hinderlichen Strukturen für die Verkündigung des Evangeliums.

- Eine zentrale Aufgabe hauptberuflicher SeelsorgerInnen ist die Initiierung, Begleitung und Vernetzung gemeindlicher, auch („außergemeindlicher") Gruppen und Kreise.
- Hauptberufliche SeelsorgerInnen haben darüber hinaus die Aufgabe, Räume für solidaritätsfördernde Lernprozesse zu schaffen, die Lernprozesse zu begleiten und die dabei gemachten eigenen Erfahrungen auch unter der Perspektive der beruflichen Rolle zu reflektieren.
- SeelsorgerInnen sind wie alle Geschöpfe dazu „begnadet" und darauf verwiesen, in die Geheimnisse Gottes "einzutauchen" und andere Menschen an ihrer daraus geschöpften Hoffnung teilhaben zu lassen.
- Evangelisierende Seelsorge, die sich am Leben der konkreten Menschen in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext orientiert, verknüpft *Solidarität* und *Mystik* miteinander und greift dabei sowohl das Anliegen auf, Gottes Spuren im eigenen Leben und im Leben anderer Menschen zu suchen (Gottesfrage), als auch den Auftrag, die „Reich-Gottes-Botschaft" als prophetischen Impuls für unsere Gesellschaft zu verkünden und an einer „vorläufigen" Realisierung mitzuarbeiten.

Für meine konkrete Arbeit und meinen „Lern-Ort", die Berufseinführung, bedeutet dies: Die Berufseinführung hat Raum zu lassen und zu schaffen für die theologische und spirituelle Auseinandersetzung mit der Gottesfrage.

Genauso wichtig scheint mir die Überprüfung der konkreten Projekte und Initiativen, welche Nöte sie im Blick auf die „Reich-Gottes-Verheißung" konkret wenden, inwiefern sie Leid und Unterdrückung mindern und die menschliche „Ur-Sehnsucht" nach (transzendenter) Geborgenheit wach halten oder wecken.

Judith Könemann

Seelsorge als Begleitung biographischer und religiöser Selbstthematisierung

1

Für die hier beabsichtigte Skizze eines Seelsorgeverständnisses sind zwei persönliche Quellen auszumachen, die in aller Kürze dargelegt werden sollen: Zum einen der unmittelbare Praxisbezug, der durch meine hauptamtliche Tätigkeit in der (kirchlichen) Erwachsenenbildung gegeben ist. Hier begegne ich Menschen mit ganz unterschiedlichen Bindungen an die Religion des Christentums und vor allem an die Institution Kirche. Das kategoriale Handlungsfeld der Erwachsenenbildung bietet innerhalb der Pastoral die Möglichkeit, Menschen zu erreichen und mit ihnen in (auch seelsorglichen) Kontakt zu kommen, die sich in der klassischen Pfarrgemeinde nicht (mehr) beheimatet fühlen. Viele Menschen, die an Veranstaltungen der Erwachsenenbildung teilnehmen, schätzen gerade die mit Besuch der Veranstaltung eingegangene „Momentbindung" an das kirchliche Feld. Gemeinsam ist (fast) allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen von nicht nur explizit religiös orientierten Veranstaltungen ein hohes Bedürfnis nach Bestimmung von (vornehmlich eigener) Religiosität und die Suche nach entsprechenden Ausdrucksformen derselben. Die Suche nach Ausdrucksformen der eigenen Religiosität ist dabei wiederum geleitet von dem Bedürfnis, dass diese zur eigenen Person und ihrer Biographie passen, also stimmig sein sollen und damit sowohl der individuellen Autonomie Rechnung tragen als auch einem deutlich spürbaren Wunsch nach Vergemeinschaftung und Erfahrungen in der Gruppe entgegenkommen.

Die zweite Quelle des hier zugrundeliegenden Verständnisses von Seelsorge ist eher theoriegeleitet und rekurriert auf den gesellschaftstheoretischen Hintergrund des Konzeptes der reflexiven Moderne für die Lebensführung in der späten Moderne.[1] Besonderes Augenmerk liegt hier auf den Anforderungen, die in der späten Moderne mit all ihren Implikationen an eine gelingende Lebensführung gestellt werden: Zu nennen ist hier zum einen die Rationalitätsanforderung, also die individuelle Entscheidungsnotwendigkeit und damit einhergehend die prinzipielle Begründungspflichtigkeit der für die Lebenspraxis getroffenen Entscheidungen. Zum anderen - und eng damit zusammenhängend - die Anforderung nach individueller Sinngenerierung, der sich das Individuum

[1] Vgl. Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

derung nach individueller Sinngenerierung, der sich das Individuum nicht entziehen kann unabhängig davon, ob die Frage nach individuellem Sinn im Rückgriff auf religiöse oder säkulare Sinndeutungssysteme beantwortet wird.[2]

Gerade aufgrund dieser Anforderungen an eine gelingende Lebensführung in der späten Moderne liegt der Kern von Seelsorge meines Erachtens darin, das Individuum in der Erfüllung dieser Anforderungen, in der Ausbildung und Gestaltung seiner Identität und Religiosität, und so in einer ihm gemäßen und gelingenden Lebensführung zu unterstützen. Dieses erscheint auch deshalb entscheidend, weil einem Individuum mit einer stabilen Identität und einer für sich klaren Religiosität die notwendigen Ressourcen zur Verfügung stehen, jenseits des „individuellen Tellerrandes" aktives Mitglied der Gesellschaft zu sein und gesellschaftliches Handeln mit zu bestimmen.

2

Seelsorge als Begleitung biographischer und religiöser Selbstthematisierung

Ausgangspunkt des hier zu Grunde liegenden Seelsorgeverständnisses ist der Veränderungsprozess, dem die Religion hinsichtlich ihrer Bedeutung und Rolle in der Biographie des Individuums in der Spätmoderne unterworfen ist. Dieser lässt sich beschreiben als die Verschiebung von Religion als die das Leben des einzelnen lebensgeschichtlich-ordnende Kraft (der Lebenslauf orientierte sich vorwiegend an den strukturierenden Riten der Religion und war darin eingebettet) hin zu der Religion heute verstärkt zugewiesenen Aufgabe, dem einzelnen Menschen Möglichkeiten der reflexiven Thematisierung des eigenen Selbst zur Verfügung zu stellen.[3] Damit rückt das Selbst, seine Geschichte und sein Gewordensein wesentlich stärker in den Mittelpunkt des Nachdenkens und Reflektierens. Angesichts dieses Prozesses erfolgt eine enge Verknüpfung von Subjektivität, Biographie und Religiosität in der Moderne, die für die Wahrnehmung von Religion sowie die Gestaltung der individuellen Religiosität zunehmend Bedeutung erhält.[4] Aus dieser engen Verknüpfung folgt für ein Verständnis von Seelsorge: Seelsorgliches Handeln zielt zum einen auf die Entfaltung der je eigenen Subjektivität ab, die sich in der vom Individuum zu gestaltenden Biographie und der darin zu entfaltenden und zu beheimatenden Religiosität ausdrückt, und begleitet ferner das Individuum in diesem Prozess.

---

2 Vgl. ausführlicher dazu Könemann, Judith, 'Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.' Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 14f.

3 Vgl. dazu Wohlrab-Sahr, Monika, Einleitung, in: Diess. (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt 1995, 2-23; ferner Könemann 2002, 108-120.

4 Die Verknüpfung von Subjektivität, Biographie und Religion bzw. Religiosität in der Moderne habe ich ausführlicher darlegt in: Könemann 2002, 372-384.

Wenn Religion zunehmend die Aufgabe zugewiesen wird, Motiv und Möglichkeit einer reflexiven, biographischen Selbstthematisierung zu sein, mit dem Ziel, das eigene Selbstverstehen als Selbstvergewisserung und als Deutung des eigenen Gewordenseins zu ermöglichen bzw. zu unterstützen, dann wird Religion verstanden, als die Art der Deutung, die einem Leben und seiner Geschichte gegeben wird. Religion wird damit Ort und Möglichkeit subjektiver, biographischer Reflexionsprozesse, sowie Möglichkeit der Vergewisserung und Weiterentwicklung eigener Identität. Eine solche Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz kann auch als religiöse Selbstauslegung verstanden werden.[5] Diese subjektorientierte Perspektive von Religiosität wird um die Perspektive und die Auseinandersetzung mit den materialen Gehalten der Religion respektive der christlichen, der Deutungsmuster und Interpretationsangebote, die von dieser zur Verfügung gestellt werden, ergänzt. Diese erweisen sich aus zwei Gründen als nicht obsolet: Zum einen, weil das Individuum in seinem individuellen Verstehens- und Deutungsprozess immer auf kulturelle Ressourcen als Interpretationsrahmen zurückgreifen muss, weil niemand ausschließlich aus sich selbst schöpfen kann. Zum anderen, weil die seitens der Religion zur Verfügung stehenden Deutungsmuster mit den eigenen Deutungsperspektiven „quergelesen" werden und so für das Individuum bislang noch nicht in Betracht gekommene Impulse für eine Handlungsorientierung setzen können, die prospektiv auf Zukunft hin angelegt ist. Die Verbindung von subjektorientierter Perspektive und Auseinandersetzung mit den materialen Gehalten tritt auch einer möglichen individualistischen Verengung entgegen.

Der enge Zusammenhang zwischen Biographie und Religion/Religiosität ist meines Erachtens grundlegend für ein Verständnis von Seelsorge, gilt es doch genau diesen Prozess des individuellen Selbstverstehens und der Selbstvergewisserung immer auch in Auseinandersetzung mit den Gehalten und Interpretationsangeboten der Religion zu unterstützen und zu begleiten, um so eine gelingende und verantwortete Lebensführung zu ermöglichen. Zudem wird Seelsorge damit nicht auf die Interpretation oder Begleitung von Lebenswendepunkten eingeschränkt, sondern erstreckt sich auf das Leben als Ganzes. Will Seelsorge der oben angesprochenen Veränderung hinsichtlich der Bedeutung von Religion heute gerecht werden, wird sie dem Wunsch einer engen Anbindung von Religion und Religiosität an die eigene Person Rechnung tragen. Für das pastorale bzw. seelsorgende Handeln bedeutet das, die Biographie des Individuums und damit das Bedürfnis nach biographischer Thematisierung als Vergewisserung des eigenen Selbst und Reflexion des eigenen Handelns stärker ins Zentrum des Handelns zu rücken, liegt darin doch auch der Zugang zur Religiosität des Individuums. Nicht zuletzt wird ein solcher Ansatz sowohl den Bedürfnissen der Menschen in der Moderne hinsichtlich

---

5 Vgl. dazu den Ansatz von Wilhelm Gräb dargelegt, in: Gräb, W., Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstauslegung, in: Sparn, W., Wer schreibt meine Lebensgeschichte, Gütersloh 1990, 79-89.

Religion und Religiosität gerecht als auch dem materialen Gehalt des christlichen Glaubens.

3

Der Blick auf das kategoriale Handlungsfeld der Erwachsenenbildung

Die hier skizzierte Verknüpfung von Biographie, Subjektivität und Religiosität und die Bedürfnisse des modernen Menschen an Religion als Möglichkeit der Selbstthematisierung und religiösen Selbstauslegung stellen zum einen klare Anforderungen an entsprechende Konzepte und Formen von Seelsorge und zum anderen an die Seelsorgerinnen und Seelsorger, eine Tatsache, die auf die Frage und Diskussion professioneller Standards von Seelsorge verweist. Neben dem klassischen Seelsorgehandeln im Rahmen der Gemeinde- und Pfarreipastoral wird Seelsorge im hier verstandenen Sinn auch zunehmend im Feld der kirchlichen Bildungsarbeit gesucht und angefragt. Die Bildungsarbeit als kategoriales Handlungsfeld stellt durch die Möglichkeit unterschiedlicher Veranstaltungsformen (z.B. mehrtägige Veranstaltungen mit Internatscharakter in einer festen Gruppe) Rahmenbedingungen zur Verfügung, die Prozesse intensiver Auseinandersetzung mit der eigenen Person ermöglichen und derer es in der Begleitung einer biographischen und religiösen Selbstthematisierung bedarf. Ferner stellen Veranstaltungen in der Erwachsenenbildung in der Regel eine niedrigere Zugangsschwelle für kirchlich oder religiös weniger oder nicht mehr gebundene Personen dar.

Für das Handlungsfeld der Erwachsenenbildung ergibt sich aus der hier vorgenommenen Grundlegung hinsichtlich der konzeptionellen Umsetzung die Notwendigkeit, auf solche methodologischen Konzepte zurückzugreifen, die den Teilnehmerinnen und Teilnehmern von Veranstaltungen ermöglichen, ihren eigenen Verstehens- und Vergewisserungsprozess reflexiv deutend in den Blick zu nehmen und in Auseinandersetzung mit den materialen Gehalten der Religion prospektiv für die eigene Person stimmige Handlungsoptionen und Lernwünsche zu entwickeln. Diese Möglichkeiten sind in den Ansätzen der Selbstorganisation und Gruppendynamik gegeben, insofern diese dem Subjekt die Möglichkeit zur Verfügung stellen, seinen eigenen reflexiven Vergewisserungs- und prospektiven Entwicklungsprozess nicht nur zu beeinflussen, sondern über die Inhalte der Auseinandersetzung und seines Lernens mitzuentscheiden. Die Ansätze der Gruppendynamik[6] und der Selbstorganisation[7] haben sowohl in ihrer theoretischen Grundlegung als auch als ange-

---

6 Vgl. Rechtien, W., Angewandte Gruppendynamik. Ein Lehrbuch für Studierende und Praktiker, München 1995.

7 Vgl. Bergold, R.; Knoll, J.; Mörchen, A. (Hrsg.), „In der Gruppe liegt das Potential" – Weg zum selbstorganisierten Lernen. Ein KBE-Projekt zur Fortbildung von Multiplikatorinnen und Multiplikatoren, Bonn 1999.

wandte Konzepte das Ziel, Subjekte zu befähigen, ihren reflexiven Deutungsprozess des Gewordenseins als auch ihren Entwicklungsprozess in prospektiver Hinsicht zu gestalten. „Fremdimpulse", seien sie inhaltlicher Art oder auf die Person im Sinne eines Feedbacks bezogen, die zu einer Auseinandersetzung auffordern und vom Individuum auf Stimmigkeit für das eigene Selbstkonzept überprüft werden, sind dabei nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern im Sinne der Begleitung und Förderung des Selbstverstehens von entscheidender Notwendigkeit. Seelsorge erfolgt in der Arbeit mit diesen Konzepten nicht nur in Form der Begleitung durch die Leitung, sondern ist vor allem auch eine Seelsorge der Teilnehmer und Teilnehmerinnen im Kontext der Gruppe aneinander und von daher nicht nur Seelsorge *in* der Gruppe, sondern Seelsorge *durch* die Gruppe.[8]

Solch ein Verständnis von Seelsorge begreift seelsorgendes Handeln also nicht nur als Handeln zwischen zwei Personen (Seelsorger und Seelsorgeempfänger in einem klar umrissenen Rahmen), sondern auch als ein Handeln durch die Gruppe, das nicht auf zwei Personen beschränkt ist und damit als Seelsorge der Menschen aneinander, die unter bestimmten, klar strukturierten Rahmenbedingungen ermöglicht wird und stattfindet. Diese 'Seelsorge aneinander' bzw. 'durch die Gruppe' im Kontext einer erwachsenenbildnerischen Veranstaltung wird jedoch zugleich durch die Seminarleitung, die den Rahmen für intensive individuelle Auseinandersetzung hält, begleitet.[9]

Damit setzt seelsorgendes Arbeiten im hier aufgezeigten Sinn zudem den erwachsenenbildnerischen Anspruch um, Subjektbildung und Weiterentwicklung von Identität und Individualität sowie Religiosität zu unterstützen und zu fördern.

4

Abschließend möchte ich noch zwei Überlegungen nennen, bei denen ich weiteren Nachdenkens- und Diskussionsbedarf sehe. Die im letzten Teil vorgenommene Darlegung von Seelsorge im Kontext des Feldes Erwachsenenbildung beinhaltet die Unterscheidung von Seelsorge durch die Seminarleitung oder Trainer im Kontext der Veranstaltung und Seelsorge aneinander bzw. durch die Gruppe. Das bedeutet auch: Es wird unterschieden zwischen einer Seelsorge, die professioneller Standards bedarf (im Fall der Leitung entsprechende erwachsenenbildnerische

---

8 Vgl. die entsprechenden Ausführungen Hermann Steinkamps in diesem Band.

9 Vgl. dazu Rechtien 1995 sowie Behrenberg, A., Selbstorganisationsprozesse begleiten. Aspekte und Wirkungen der Übernahme einer paradoxen Rolle, in: Bergold, Knoll, Möhrchen (Hrsg.) 1999, 105-118. Vgl. ferner Könemann, Judith, Biographisches Lernen in der Erwachsenenbildung. Der Beitrag theologischer Erwachsenenbildung zur Wahrnehmung und Deutung von individuellen Unterbrechungserfahrungen, in: Bergold, Ralph; Blum, Bertram (Hrsg.): Unterbrechende Aspekte theologischer Erwachsenenbildung. Lese- und Arbeitsbuch (EB-Buch 14), Würzburg 1999, 87-94.

sowie gruppen- und personenorientierte Ausbildungen), um verantwortet Seelsorge mit und an Menschen treiben zu dürfen. Betrachtet man den Ansatz einer „Seelsorge aneinander" im Rahmen der Gruppe, so handelt es sich eher um eine Form von Seelsorge, die seitens der Teilnehmer und Teilnehmerinnen keiner durch professionelle Ausbildungen erbrachter Qualifikationen bedarf, sondern vielmehr qua eigener Person und Intuition erfolgt (auch wenn sie im Seminarkontext an bestimmte „Regeln" wie z.B. Feedback Regeln gebunden ist). Letztere Form der Seelsorge könnte dabei eher einem Konzept von Alltagsseelsorge nahe kommen.[10] Zu denken ist hier an Alltagsgespräche mit seelsorglichem Charakter und vor allem an Selbsthilfegruppen, die ohne professionelle Leitung arbeiten. Die hier vorgenommene Unterscheidung ist jedoch grundlegend und im Zusammenhang mit der Diskussion um die Professionalität von Seelsorge sicher weiter zu diskutieren.

Eng verbunden mit der Klärung einer Unterscheidung von Seelsorge und Nicht-Seelsorge sowie der Frage nach den Standards von Seelsorge ist die Frage nach einer Kriteriologie für Seelsorgekonzepte. Hierbei ist sicher auch zu berücksichtigen, dass verschiedene Seelsorgezusammenhänge und Seelsorgefelder unterschiedlicher und auf das jeweilige Feld zugeschnittener Seelsorgekonzepte bedürfen. Hinsichtlich der Entwicklung einer stimmigen Kriteriologie, die nicht zu engführend ist und eine normative Grundlegung für die Entwicklung von Konzepten seelsorgenden Handelns gewährleistet, besteht weiterer Klärungsbedarf.

10 Wie dies in diesem Band von Stephanie Klein favorisiert wird.

Walter Krieger

Seelsorge der Zukunft

Praxis und Konzepte im Widerstreit

1

Konzepte, Leitideen, Visionen sind notwenig als Orientierung für seelsorgliches bzw. pastorales Denken und Handeln. Dies ermöglicht planvolles und zielgerichtetes Vorgehen. Aber Konzepte sind *relativ* und die Wirklichkeit, in die sie umgesetzt werden sollen, ist oft „anders". Deshalb bedeutet die Umsetzung eines Konzeptes auch nicht einfach eine Übertragung einer Theorie in die Praxis, sondern erfordert situationsangemessenes, kreatives Gestalten.

In der Seelsorge – so glaube ich – ist die Zeit der Konzepte vorbei. Individualisierung, Pluralisierung, Ungleichzeitigkeiten usw. erfordern für jede Situation ein eigenes Konzept – und dann kann man eigentlich nicht mehr vom „Konzept" sprechen. (Im gewissen Sinn ist es eine Eigenart des deutschsprachigen Raumes, immer sofort Konzepte zu entwerfen.) Wie gesagt, Konzepte sind notwendig; wo man aber damit übertreibt, besteht die Gefahr, vor lauter Planen, Analysieren, Entwickeln nicht mehr zur Wirklichkeit zu kommen. Denn diese hat sich in der Zwischenzeit um Umständen bereits wieder so verändert, dass das entwickelte Konzept nicht mehr passt.

2

Seelsorge und Pastoral sind für mich weitestgehend synonyme Begriffe. Dies gilt auch für die österreichischen Diözesen, wo Seelsorgeämter bzw. Pastoralämter dieselben Aufgaben erfüllen.

Die Veranstaltungen und Veröffentlichungen des Österreichschen Pastoralinstituts richten sich vorrangig an alle, die mit Pastoral bzw. Seelsorge zu tun haben. Dabei findet man die unterschiedlichsten Seelsorgeverständnisse.

In dieser Situation gilt es, möglichst für alle Anregungen und Hilfestellung zu geben. Das Österreichsche Pastoralinstitut unternimmt daher den Versuch, die unterschiedlichsten Verständniszugänge zu Seelsorge zu berücksichtigen und pastorale Standards vorzuschlagen, die von möglichst allen nachvollziehbar, als sinnvoll angesehen und verwirklicht werden können.

3

Was für mein persönliches Seelsorgeverständnis zentral ist, hat sich mehrfach verändert. Heute stehen für mich pastoral-spirituelle Prioritäten im Mittelpunkt:

- „Gottverbundenheit" der SeelsorgerInnen: eine gelebte Beziehung zu Gott, ein geistliches Leben ist die Grundlage, seelsorglich zu handeln. Dies soll dazu führen, jede Situation/Begegnung als (potentielle) Gottesbegegnung zu sehen: Gott „sagt" etwas in dieser Situation, in dieser Begegnung. Es kommt darauf an, sich selbst und andere dafür zu sensibilisieren und für Gott „hörbar" zu machen.
- Auf die Menschen eingehen: ihrer Situation entsprechend soll ihnen geholfen werden zu verstehen, was Gott sagt – durch Ereignisse, durch Begegnungen, durch die biblische Botschaft usw. Sie sollen mit Hilfe von Seelsorge herausfinden, was für sie gut und heilsam ist. In diesem Sinn ist Seelsorge ein Stück Lebensbegleitung auf unterschiedlichste Art: als geistliche Begleitung, als Mitarbeiterbetreuung, als Sakramentenvorbereitung, als Gespräch im Pfarrcafe, sogar als Small Talk usw.
- Sorgsamkeit: In der vielfach volkskirchlichen Konstellation der Kirche in Österreich (und Deutschland) erfahren Menschen immer wieder Berührungspunkte durch seelsorgliches bzw. pastorales Handeln (vor allem Sakramente, sakramentale und gesellige bzw. kulturelle Veranstaltungen). Das Ergebnis bzw. den „Erfolg" seelsorglicher bzw. pastoraler Bemühungen hat man nicht im Griff, wohl aber die Möglichkeit einer sorgsamen, liebevollen Gestaltung. Letztlich gilt es ja, nicht dies und jenes zu „machen", sondern in der Begegnung (in der Aktion) der Liebe zwischen Gott und Mensch Raum zu geben.
- Fähigkeiten nützen (Charismen entdecken und fördern). In einem weiteren Sinn ist jede/r ChristIn berufen, SeelsorgerIn zu sein, jede/r nach seinen/ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten. Das bedeutet Mitarbeit, Mitverantwortung, „aktive Gemeinde", Partizipation, Anteil an der Sendung der Kirche, Anteil am allgemeinen Priestertum und an dem Amt Jesu Christi. In der Praxis ist jedoch darauf zu achten, Menschen nur zu dem zu ermutigen, was Sinn macht. Eine Aufgabe soll von jenen übernommen werden, die dazu auch imstande sind entsprechend ihren Fähigkeiten und (zeitlichen, kräftemäßigen) Möglichkeiten. Wenn Christen und Christinnen daher in der Seelsorge mitarbeiten, ist dies in einem größeren Lebens-Zusammenhang zu sehen: Der Einsatz von persönlichen Charismen ist nicht auf den Bereich kirchlichen Engagements beschränkt.

4

Aufgrund der sehr guten Erfahrungen mit Liturgie im Erwachsenenkatechumenat sehe ich in der Erforschung und Entwicklung von lebensbegleitenden Liturgien eine Herausforderung für die Zukunft. Es geht darum,

in der Liturgie eine wirkliche Glaubenserfahrung zu ermöglichen, die mit der Lebenssituation in Verbindung steht. Derzeit scheint mir in der Liturgie das rituelle oder verkündigende (katechetische) Element stark zu überwiegen. Erfahrungen können nicht geplant werden. Es gilt, ihnen durch die Gestaltung der Liturgie jedoch Raum und Zeit zu geben.

Peter Kvaternik

Seelsorgekonzepte im Wiederzusammenhang

1

Äußere Faktoren in der Seelsorge

Gleich nach der Priesterweihe wurde ich mit unmittelbarer seelsorgerischer Gemeindearbeit zunächst als Kaplan und anschließend als Pfarrer einer neu gegründeten Pfarrgemeinde konfrontiert. Diese entstand gerade zu diesem Zeitpunkt in einem Vorort der Hauptstadt und besaß weder eine Pfarrkirche noch ein Pfarrhaus, sondern nur zwei kleine Kirchlein am Rand ihres Gebietes. Der Ort im Zentrum der Pfarrei, der schnell aus einem früher unbedeutenden Dörflein erwuchs, war ohne Kirche, drum herum gab es einige kleine Dörfer mit vorwiegend bäuerlicher Bevölkerung. In der Gegend siedelten sich Leute aus verschiedenen Gebieten des Landes an. Sie bauten dort ihre Häuser und gründeten ihre Familien, deshalb gab es sehr viele Kinder und die Menschen waren noch mit dem Bau des eigenen Heims übermäßig beschäftigt. Obwohl überwiegend traditionell christlich erzogen, bauten sie ihre Häuser vor allem sonntags, weil nichts anderes möglich war. Die seelsorgerische Tätigkeit wurde stark durch diese Umstände bestimmt. Der Bischof gab uns den Auftrag, mit allen Kräften dafür zu sorgen, dass im Zentrum der Pfarrgemeinde eine neue Kirche erbaut wird. Dabei war mit keiner ausgiebigeren finanziellen Hilfe von auswärts, auch nicht von der Diözese zu rechnen. Der Bauanfang wurde fast zehn Jahre hindurch vom damaligen kommunistischen Regime auf jede mögliche Weise - durch politische Maßnahmen oder verwaltungstechnische Hindernisse - verzögert.

Persönliche Erfahrung in der Seelsorge

Sofort war ich mir bewusst, dass neben der Aufgabe des Baus der materiellen Kirche meine Priorität der Aufbau der neuen Gemeinde war. Nur eine starke Gemeinschaft, die sich ihrer Wurzeln bewusst ist und jeden Tag daraus lebt, ist fähig, auch so anspruchsvolle Projekte, wie es der Bau eines Pastoralzentrums unter jenen Umständen war, in Angriff zu nehmen. Dabei stützte ich mich ganz natürlich auf Laien und vertraute ihnen vollkommen. Die größte Hilfe erhielt ich von PGR-Mitgliedern, engagierten Einzelpersonen und verschiedenen Gruppen in der Gemeinde.

In jener Zeit der politischen Gleichschaltung war es von besonderer Bedeutung, dass sich der Priester bemühte, solidarisch mit den Leuten zu leben, die diese Solidarität meistens dankbar erwiderten. Die Kontakte

mit Leuten waren sehr unmittelbar: beim Gottesdienst in der kleinen mittelalterlichen Kirche, im Haus, wo ich als Untermieter wohnte, im Lebensmittelgeschäft, wo ich einkaufte, da ich zunächst keinen eigenen Haushalt hatte... . Besonders wichtig war die Kinder- und Jugendarbeit. Diese Arbeit fand großen Anklang bei den Jugendlichen, weil sie damals nicht viele andere Möglichkeiten hatten. Die Eltern hatten in ihrer Jugend noch eine gute christliche Erziehung genossen, darum waren sie größtenteils bereit, im Erziehungsprozess mitzuarbeiten. Mit den Jugendlichen und den Erwachsenen musste man viel Zeit zusammen verbringen, persönliche Gespräche führen und immer neue Möglichkeiten für Begegnungen und andere gemeinschaftsfördernde Tätigkeiten suchen.

Die zweite bedeutende, in mancher Hinsicht gerade entgegengesetzte persönliche Erfahrung stammt aus der jüngsten Vergangenheit und bestimmt sehr stark meine gegenwärtige pastoraltheologische Auffassung. Vor einigen Jahren wurde ich unmittelbar mit der unheilbaren Krankheit meiner besten, langjährigen seelsorgerischen Mitarbeiterin konfrontiert, einer Diplomtheologin, die zugleich Religionsunterricht gab, mehrere Chöre und verschiedene andere Gruppen leitete und dazu noch den Haushalt im Pfarrhaus führte. Später war sie beim diözesanen Pastoraldienst beschäftigt. Sie besaß keine eigene Familie und hatte alle ihre Kräfte der Arbeit in der Kirche geopfert. Ich begleitete sie in ihrer anderthalbjährigen Krankheit, bei der jede Therapie ohne Erfolg blieb. Aus allernächster Nähe erlebte ich das unaufhaltsame Fortschreiten der unheilbaren Krankheit und beobachtete dabei aufmerksam die Haltung der Menschen ihr und ihrer Krankheit gegenüber. Dabei offenbarte sich eine meines Erachtens furchtbare Unempfindlichkeit vieler Christen für die echten Probleme eines Menschen in Not, wovon ich tief betroffen war. Mir stellten sich viele Fragen über die Echtheit und Unechtheit unseres Glaubens. Oftmals hatte ich den Eindruck, dass es bei der Beziehung zum kranken Menschen mehr um eine Beruhigung des eigenen Gewissens, als um den Kranken selbst und die Menschen um ihn ging.

2

Seelsorge des Fragens und des Hörens

Es wird mir immer klarer, dass für ein produktives seelsorgerisches Denken jeder Seelsorger zunächst seine eigene, persönliche seelsorgerische Erfahrung auswerten muss. Lediglich seelsorgerische Arbeit ohne Reflexion reicht nicht aus. Es ist wichtig, dass er auf Grund der persönlichen Reflexion eine feine Empfindlichkeit für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1) entwickelt, um auf die menschliche Suche nach dem Sinn des Lebens in einer konkreten Situation eine geeignete und überzeugende Antwort zu finden. Das kann er jedoch nicht durch bloße eigene Überlegungen, sondern durch aufmerksames Hören der Mitmenschen, insbesondere der „Geringen" (Mt 10,42) erreichen. Die seelsorgerische Erfahrung bestätigt, dass die Menschen von

heute ganz besonders diese Aufmerksamkeit brauchen und jemanden suchen, der ihnen tatsächlich zuhören und Verständnis für ihre Not zeigen wird. Die heutige Zeit hat nicht viel Verständnis dafür, und auch die Seelsorger haben keine Zeit (oder können sich keine nehmen) für eine solche „Seelsorge des Fragens und des Hörens". Wenn es stimmt, dass jede menschliche Lebensgeschichte eine „kleine Heilige Schrift"[1] ist, muss man sich fragen, was uns Gott dadurch sagt, und ihr ebenso aufmerksam wie beim Lesen der „großen Heiligen Schrift" zuhören.

Sympathetische Seelsorge

Durch seelsorgerische Erfahrungen wird bestätigt, dass nur eine solche Seelsorge erfolgreich ist, die sich um den Aufbau des Reiches Gottes auf Grund der Erfahrung einer unmittelbaren Teilung des Lebens mit den „Kleinen" im Reich Gottes (Mt 18, 10) bemüht. Wenn die Kirche kein ähnliches Interesse am Menschen, wie es von Gott gezeigt wird, zeigen kann, ist von Menschen keine Resonanz auf ihre Verkündigung zu erwarten. Es genügt nicht, Menschen zuzuhören, mit ihnen solidarisch zu sein, es genügt auch nicht, unter ihnen zu leben, man muss mit ihnen mitfühlen. Darum kann die Glaubensübertragung nur von Mensch zu Mensch auf Grund von „sympathetischen Sozialbeziehungen"[2] erfolgen. Die Seelsorge muss immer mehr zu einer „sympathetischen Seelsorge" werden, in der „sympátheia" (Mitleid) von einer offenen „Sympathie" (Zuneigung) begleitet wird, wie sie dem Menschen immer wieder von Gott zugewendet wird. Ein Christentum, das nicht fortwährend durch sein konkretes Handeln beweist, dass ihm nach Jesu Vorbild der am meisten Verletzte und der am stärksten Leidende der Allernächste ist, ein solches Christentum ist nicht glaubwürdig. So einem Christentum können Menschen nicht folgen und es als ihr Lebensprinzip annehmen. Die heutigen Christen schämen sich meistens, ihre Gefühle und echtes menschliches Fühlen zu zeigen, wenn sie dem Leid und der Not des Nächsten begegnen. Doch müssen sowohl Kleriker als auch Laien der Welt ein klares Zeichen geben, dass sie mit ihr sympathisieren und mit-leiden, weil sie das von Gott lernen (Röm 8, 19-22).

Versöhnende Seelsorge

Die slowenische Gesellschaft wurde durch die Geschehnisse im Zweiten Weltkrieg und in den Jahren unmittelbar danach wegen der gleichzeitig verlaufenden Revolution schicksalhaft gespalten. Wegen des zahlenmäßigen, ethischen und zeitlichen Ausmaßes des Geschehens nennen es die Nationalhistoriker auch eine „slowenische Katastrophe".[3] Die Revolution verlangte viele Menschenopfer und beging manches Unrecht, das bis heute unbeglichen geblieben ist, darum ist die Frage der gegenseitigen Versöhnung noch immer sehr akut. Die Frage der Versöhnung verur-

---

1 Vgl. Zulehner, P.M.; Brandner, J. „Meine Seele dürstet nach dir" (Psalm 63,2). Gottes Pastoral, Ostfildern 2002, 121.

2 Vgl. Bärenz, R., Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt, Freiburg 1999, 47.

3 Vgl. Kos, J., Duhovna zgodovina Slovencev /Die geistige Geschichte der Slowenen/, Ljubljana 1996, 180.

sacht noch heute eine starke Polarisierung des Volkes und beeinflusst das politische, soziale und kirchliche Leben. Auch sonst ist die heutige Welt schicksalhaft zerspalten, am schmerzlichsten ist die Spaltung in arme und reiche Völker. Stärker als je ist die Seelsorge heute dazu berufen, die Menschen zu einer versöhnenden Haltung zu führen und diese zunächst innerhalb sich selbst zu verwirklichen (Joh 17, 21).

3

Mystagogische Seelsorge

Das II. Vatikanische Konzil forderte die Kirche auf, auf ihre Wurzeln zurückzugreifen. Sie soll ihr wahres Gesicht wieder in der Heiligen Schrift und in der seelsorgerischen Praxis der ersten Kirche suchen. Und diese war mystisch vertieft und vom Ostergeheimnis durchdrungen. Nach der transformatorischen Nachkonzilszeit, die mancherorts zu einer unkritischen Selbstsäkularisierung[4] führte, ist heute die Kirche zu einer Rückbesinnung auf ihre eigene innere, mystische Natur aufgefordert (LG 5). Wenn die Kirche das ganze menschliche Leben für mystisch erklärt und darin ihr Erlösungsoptimismus seinen Ursprung hat, sollte das nicht eine schläfrige Nachlässigkeit zur Folge haben, sondern sie zusätzlich für eine missionarische Sendung motivieren.

In dieser Hinsicht wird das europäische Christentum mit einem größeren Maß an Demut einerseits und an gesundem Selbstbewusstsein andererseits in der erneuten Integration des ganzen europäischen Kulturraums einen neuen Aufschwung und eine neue Qualität gewinnen. Es zählen vorwiegend geistige Qualitäten und nicht andere Attribute, die in der letzten Zeit in der Kirche zu stark die Bewertung einzelner Menschen oder sogar Völker beeinflusst haben. Die jetzige Vereinigung Europas kann in mancher Hinsicht als ein großes Meliorierungsunternehmen (*melior* - besser) verstanden werden, mit dem man mehrere Bäche zu einem Strom zu vereinigen wünscht, der ein mächtiger Fluss werden soll.

Wird die gesellschaftliche Vereinigung auch einen meliorierenden Einfluss auf die Pastoraltheologie und die Seelsorge haben? Wahrscheinlich wird das nur unter der Bedingung der Fall sein, dass man als das beste multiperspektivische Konzept[5] dasjenige Konzept annimmt, aus dem alle jetzigen ausgegangen sind. Das ist das Konzept, das sich in Gottes Offenbarung zeigt und in seiner Grundlage nicht nur mystagogisch (den Weg in die Mystik anzeigend) sondern in sich selbst mystisch (im Mysterium lebend) ist. Somit schöpft es tatsächlich seine Lebenskraft aus einer persönlichen und gemeinschaftlichen Beziehung zu Gott.[6]

---

4 Vgl. Paul Michael Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute, Ostfildern 2002, 9.

5 Vgl. Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart, Berlin, Köln 2001, 376-433.

6 Vgl. Baumgartner, K.; Scheuchenpflug, P., Lexikon der Pastoral, Band 2, Freiburg 2002, 1173-1179.

Karl Heinz Ladenhauf

Identität stiften

1

Meine praktische Seelsorgsarbeit ergibt sich wesentlich aus den Orten meines privaten und beruflichen Lebens. Vorrangig ist dabei die universitäre Lehrtätigkeit für TheologInnen, PsychologInnen und MedizinerInnen zu nennen. Diese Lehrtätigkeit ermöglicht es mir fast immer, thematische Schwerpunkte (Pastoraltheologie und -psychologie; Ethik in der Psychotherapie und Medizin, Palliativpflege) sowie inhaltliche und methodisch-didaktische Konzepte so zu wählen, dass die Studierenden innerhalb klarer Grenzen (eine Lehrveranstaltung ist keine Selbsterfahrungsgruppe) mit ihrer Persönlichkeit, Biographie und Sozialisation, ihren Einstellungen und Haltungen beteiligt und herausgefordert sind. Das in der Lehrveranstaltung aufgebaute Vertrauen zieht fallweise persönliche Gespräche nach sich, die ich durchaus als seelsorgliche Gespräche bezeichne. Das Spektrum reicht dabei von akuten Studienschwierigkeiten, Familien- und Beziehungskrisen, Schwierigkeiten der Berufsorientierung und -entscheidung bis hin zu schwerwiegenden psychischen Krisen und Störungen, wie sie glücklicherweise selten, aber doch in der Abschlussphase des Studiums anzutreffen sind.

Eine persönliche Auseinandersetzung mit kirchlichen bzw. religiös-spirituellen und theologischen Fragen erlebe ich häufig bei Studierenden der Psychologie und Medizin. Lehrveranstaltungen erweisen sich manchmal als „pastorale Orte", in denen sich „Seelsorge" ereignet.[1]

Wenn ich Seelsorge u.a. als das Angebot eines Resonanzraumes zur persönlichen Auseinandersetzung mit relevanten Lebenserfahrungen „unter den Augen Gottes" (H. Stenger) im Kontext des Volkes Gottes (i.S. der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums) verstehe, so sehe ich diese Lehrveranstaltungen durchaus als Orte der Seelsorge an, weil sie als identitätsstiftende Orte erfahren werden können.

---

[1] Besonders gute Erfahrungen mache ich mit Lehrveranstaltungen zu religionspsychologischen Themen (z.B. „Religion und Krankheitsbewältigung"), an denen interessanterweise mehrheitlich Studierende der Psychologie teilnehmen. Ein Teil der PsychologInnen nimmt daran teil, weil sie auf dem Hintergrund einer religiösen Sozialisation die Auseinandersetzung mit Fragen suchen, die im Studium der Psychologie völlig ausgespart bleiben, andere interessieren sich für „spirituelle" Fragen, weil sie in ihrem bisherigen Leben kaum damit in Berührung kamen.

Als „Seelsorge mit SeelsorgerInnen" deute ich das Geschehen in einer Supervisionsgruppe mit KrankenhausseelsorgerInnen, die ich seit Jahrzehnten leite. Hier werden stützende und konfrontierende Erfahrungen ermöglicht. Da gerade KrankenhausseelsorgerInnen vielfach unter der mangelnden strukturellen und institutionellen Stützung ihrer Arbeit durch Kirche und Krankenhaus leiden, wird diese Gruppe zu einem wichtigen Ort der Auseinandersetzung um das Seelsorgeverständnis, der sozialen Unterstützung und der Solidarität.

Auch in meinem privaten Umfeld werde ich von Einzelpersonen und Familien gebeten, sie in Not- und Krisensituationen zu unterstützen. Oft ist es nicht klar und auch nicht zu klären, ob ich als Theologe oder Psychotherapeut angesprochen werde. Diese „nachgehende" Seelsorge vollzieht sich gewissermaßen im „semiprofessionellen" Bereich, deren Spezifikum in der jenseits der Ökonomisierungstendenzen aller Lebensbereiche „eingeräumten Zeit"[2] liegt.

2

Ich gehe in der Reflexion der zentralen Elemente meines Seelsorgeverständnisses wie in der Einladung gewünscht von meiner Biographie aus.

Mein Theologie-Studium hatte mir wenig Kompetenz zur Seelsorge vermittelt, auch das Psychologie-Studium war um 1970 von der Lebensrealität der Menschen noch weit entfernt. So interessierte ich mich für die Psychotherapie, die ab 1970 einen ungeheuren Boom erlebte. Die dort gemachten Erfahrungen stellten für mich gemeinsam mit der beginnenden KSA-Bewegung tatsächlich eine „Fremdprophetie" (H. Steinkamp) dar. Die Entwicklung einer „therapeutischen" (i.S. des biblischen „therapeuo") Seelsorge, deren theologische Grundlegung damals fragmentarisch blieb, stand im Zentrum dieser Phase. Parallel zur Psychotherapie-Entwicklung zentrierte sich die Praxis der Seelsorge in Einzel- und Gruppengesprächen auf das Individuum. Die Orientierung an der individuellen Biographie stand im Vordergrund. Angeregt durch die kritische Reflexion gesellschaftlicher Entwicklungen durch Soziologie und auch innerhalb der Psychotherapie[3] sowie durch die Entwicklung einer Diakonie-Theologie[4] erweiterte sich dieses Seelsorgeverständnis zunehmend zu einem sozial-diakonischen Verständnis[5], das die systemisch-strukturellen

2 Reuter, Ingo, Seelsorge als eingeräumte Zeit. Zum pastoraltheologischen Spezifikum seelsorgerlichen Handelns in einer zeitökonomisierten Gesellschaft, in: Praktische Theologie 36(2001)279-288.

3 Vgl. unter vielen Publikationen Petzold, Hilarion, Metapraxis: Die „Ursachen hinter den Ursachen" oder das „doppelte Warum", in: Hermer, M. (Hrsg.), Die Gesellschaft der Patienten, Tübingen 1995, 143-172; Keupp, Heiner, Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft. Gemeindepsychologische Perspektiven, München 1994.

4 Vgl. u.a. Fuchs, Ottmar, Heilen und befreien, Düsseldorf 1990.

5 Vgl. Ladenhauf, Karl Heinz, „Ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben" (Mt 11,29). Subjektfördernde und kontextbezogene Seelsorge als gesellschaftliche und pastoraltheologische Herausforderung, in: Windisch, Hubert (Hrsg.), Seelsorge neu gestalten,

Dimensionen auch explizit einbezog. Allerdings ist mir wichtig, nüchtern zu realisieren, dass Seelsorge nicht immer alle Interventionsebenen[6] umfassen kann und nur *eine* Dimension der Pastoral i.S. von GS darstellt. Rainer Bucher[7] hat jüngst zu Recht darauf hingewiesen, dass der Begriff „Seelsorge" aus seiner Geschichte einige belastende Konnotationen mit sich führt und nicht einfach mit dem Pastoral-Begriff des II. Vatikanums identifiziert werden kann.

3

Die seit 1976 von mir konzipierten und durchgeführten pastoralpsychologischen Aus- und Fortbildungsprojekte bemühen sich um eine sozialdiakonisch begründete Seelsorge- und Beratungskompetenz, die dazu befähigt, sich qualifiziert und verlässlich um die „unter die Räuber gefallenen" zu kümmern, aber auch die Sensibilität und das Wissen um entfremdete, entfremdende und krankmachende gesellschaftlich-strukturelle Zusammenhänge fördert. Pastoralpsychologische Bildungsarbeit verstehe ich aber auch als „Diakonie nach innen", als Dienst an den Seelsorgerinnen und Seelsorgern selbst, die ein Recht auf (kirchliche) Orte haben, an denen sie auch dann Annahme und Solidarität erfahren, wenn sie selbst zu den „Bedrängten aller Art" (GS 1) zählen. Dies schließt u.a. auch die kritische Auseinandersetzung mit fragwürdigen seelsorglichen Rollenansprüchen (Authentizitätszwang, überfordernde Personalisierung etc.) ein.

Wesentlich ist uns der „Luxus" eines Fortbildungskurses, der einen kontinuierlichen Prozess in einer Gruppe über drei Jahre ermöglicht und damit gewährleistet, dass es nicht nur bei der Verbesserung der Funktionsfähigkeit der Teilnehmenden bleibt.

4

Das gesamte Feld der Seelsorge und Pastoralpsychologie braucht mehr empirische Forschung. Nicht zuletzt geht es dabei um eine fundierte Qualitätssicherung und -entwicklung der Seelsorge. Angesichts der massiven Veränderungen der religiösen und spirituellen Praxis ist eine Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Forschungsergebnissen unabdingbar. Zur Entwicklung und Förderung der m. E. immer umfassender geforderten „Religionskompetenz" der Seelsorgerinnen und Seelsorger

---

Graz 1995, 35-58; Ders., „...dem Menschen als solchem dienen, nicht bloß den Katholiken". Pastoralpsychologie als Diakonie, in: Weber, F.; Böhm, T.; Findl-Ludescher, A.; Findl, H., Im Glauben Mensch werden (FS für Hermann Stenger), Münster 2000, 199-206.

6 Vgl. das Konzept der „Integrativen Intervention" Hilarion Petzolds, das die Bereiche der Prophylaxe, der Erhaltung, der Restitution, der Entwicklung, der Daseinsbewältigung und der (politischen) Repräsentation umfasst (Überblick in: Ladenhauf, Karl Heinz, Integrative Therapie und Gestalttherapie in der Seelsorge, Paderborn 1988,107).

7 Vgl. Bucher, Rainer, Kosmos -Kirche - Körper. Anmerkungen zum Konzept einer „Heilenden Pastoral", in: Concilium 38(2002)186-196, 192f.

sollte stärker als bisher mit der (empirischen) Religionspsychologie kooperiert werden. Erste Ansätze dazu bestehen bereits. Dies bedeutet eine Ausweitung oder vielleicht sogar eine Neuorientierung in der Gestaltung der Interdisziplinarität mit den Humanwissenschaften[8]. Stärker als bisher aufzugreifen wären auch Forschungen zur Bedeutung und Wirkung sozialer Netzwerke und sozialer Unterstützung.

Publikationen zur Seelsorge wirken nicht selten idealistisch, allgemein und praxisfern. Wir sollten mehr wissen über die vor Ort vollzogene Praxis. Die oben angedeutete kritische Auseinandersetzung mit dem Seelsorgeverständnis auf der Basis des Pastoral-Verständnisses des II. Vatikanums kann den dafür notwendigen diakonisch-theologischen Horizont erschließen.

8 Vgl. Morgenthaler, Christoph, Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie?, in: WzM 54(2002) 287-300.

Stephanie Lehr-Rosenberg

Dem Unbekannten trauen!

Fremdheit als Kategorie zeitgemäßer Seelsorge

1

Mein eigenes Verständnis von Seelsorge ist insbesondere durch die Auseinandersetzung mit einer mir fremden Kultur geprägt. Von 1983-1987 untersuchte ich in Nordostkongo, Diözese Bunia, die Katechumenatspraxis der Weißen Väter.[1] Die Wahl dieses Themas ergab sich aus persönlichen Kontakten mit Einheimischen, die über die Missstände in diesem System klagten. Daher entschloss ich mich, in meiner Arbeit die Perspektive der Betroffenen zur Geltung zu bringen. Ziel der Arbeit war es, herauszufinden, wie sich die Institution des Katechumenates auf die Identität der Betroffenen ausgewirkt hat. Inwiefern hat das Christentum durch das Medium einer bestimmten Katechumenatsform, die in der Phase der Kolonialisierung in Ostkongo (1864-1960) eingeführt wurde, zum Aufbau oder zur Desintegration der Identität der Befragten beigetragen bzw. wieweit hat es sich als heilsam und wieweit als zerstörerisch erwiesen? Und weiterhin: Wie sind die Betroffenen mit Konflikten umgegangen und welche Bewältigungsstrategien haben sie eingesetzt? Diese Fragestellung stand unter der im II. Vatikanum herausgestellten „Option für die Armen", die in diesem Falle nicht nur die durch ungerechte, gesellschaftliche Strukturen materiell Leidenden meint, sondern auch diejenigen, deren kulturelle Identität durch koloniale Überfremdung zerstört wurde. Ein ideologiekritisches Verständnis von Evangelisierung, wie es in der Enzyklika Pauls VI.. „Evangelii nuntiandi" (1975) grundgelegt und u.a. von dem Fundamentaltheologen E. Klinger herausgearbeitet wurde,[2] war für diese Untersuchung in allen ihren Phasen leitend.

Zur Beantwortung dieser Fragen wurden, neben historisch-kritischen Methoden für die Erhebung der historischen und kulturellen Rahmenbedingungen die Methoden zur Erhebung und Analyse narrativer Interviews, wie sie die qualitative Sozialforschung entwickelt hat, angewandt, nachdem ihre Prämissen auf ihre Kompatibilität mit den theologischen Prämissen überprüft wurden.[3]

---

1 Lehr, Stephanie, „Wir leiden für den Taufschein!" Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire, Frankfurt a. M. 1993.

2 Klinger, Elmar, Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu Puebla, in: ThGl 71 (1981) 184-207.

3 Der subjektorientierte, qualitative Forschungsansatz, in dem die Perspektive des Einzelnen in seiner Beziehung zu seinen Interaktionspartnern und seiner Umwelt ernstgenommen wird und in dem sich die Forschenden im Umgang mit den Probanden den Prinzi-

Es würde zu weit führen, die Ergebnisse dieser Untersuchung hier im einzelnen aufzuführen. Abgekürzt sei jedoch Folgendes gesagt: Die Katechumenatspraxis in Ostkongo/Bunia erwies sich als repressiv-autoritär, die christliche Lehre wurde mit Methoden der Einschüchterung und Indoktrination verbreitet. Arbeiten, die die Katechumenen zum Aufbau der Missionsstationen verrichten mussten, wurden von diesen als „Fronarbeit" empfunden. Die traditionelle afrikanische Religion, die zugleich Ausdruck der alltäglichen Familiengemeinschaft war, wurde so abgewertet, dass der Einzelne, der sich als Teil dieser Gemeinschaft verstand, in einen Loyalitätskonflikt zwischen alten und neuen Autoritäten geriet. Überdies radikalisierten sich einzelne traditionelle Werte, wie der Gehorsam gegenüber den Oberen, weil sie sich mit einem autoritär verstandenen Christentum trafen. Dies geschah in dem Maße, dass ausgleichende Werte, wie z.B. die Mitbestimmung des Einzelnen in der Gruppe im Rahmen des Palavers, auf der Strecke blieben. Seelische Beschädigungen im Leben des einzelnen Kongolesen und seiner Gruppe sowie die gegenwärtigen sozio-politischen Konflikte in Bunia – seit einigen Jahren herrscht dort ein Bürgerkrieg, der vor Massakern an verschiedenen Bevölkerungsgruppen, insbesondere an den Bahema, nicht halt macht - müssen auch auf dem Hintergrund dieses systematisch entfremdenden Eingriffs der Missionare und Kolonisatoren in das traditionelle afrikanische Wertesystem interpretiert werden.

Die Ergebnisse der Arbeit führten mir vor Augen, welche Verantwortung Seelsorger und Seelsorgerinnen haben und was sie anrichten können. Deshalb ist mir ein Seelsorgekonzept wichtig, das die Würde des einzelnen Subjekts in seinem kulturellen Kontext und seine grundsätzliche Fremdheit respektiert.

2

Im Anschluss an GS (II. Vatikanum) hat der Pastoraltheologe Stefan Knobloch eine Kriteriologie der Seelsorge entworfen[4], deren Grundoption für mich auf dem Hintergrund der oben genannten Erfahrungen ein besonderes Gewicht bekommt.

Als solche gilt: Der Mensch ist ein bleibendes „Geheimnis" und jeder Mensch ist Ebenbild Gottes, unabhängig von Rasse, Hautfarbe, Ge-

---

pien der Offenheit und der Kommunikation unterwerfen, verträgt sich mit dem neueren Evangelisierungskonzept, in dem die Subjekte der Evangelisierung in ihrem kulturellen Kontext ernst genommen und als Orte der Offenbarung Gottes wahrgenommen werden. Das narrative Interview dient dabei als Instrument zur Erhebung subjektiver Erlebnisverarbeitung. Vgl. Lehr 1993, a.a.O., 191-203. Zur Relevanz einer subjektorientierten Biographieforschung für die Praktische Theologie siehe Klein, Stephanie, Theologie und empirische Biographieforschung, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

4 Vgl. Knobloch, Stefan, Seelsorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. II, (Hrsgg v. H. Haslinger et al.), Mainz 2000, 35-46, hier 38-41.

schlecht und Religion. Die Universalität des Heilswillens bezieht sich auf alle Menschen (vgl. GS 22), jeder Mensch kann in seiner verborgensten Mitte die Stimme Gottes hören (vgl. GS 16) und kommt von da aus, so folgert Knobloch, als „seelsorglicher Zeuge" der wirksamen Anwesenheit Gottes in Frage.[5] Zu ergänzen ist diese Grundoption um die jesuanische Option der Solidarität mit den Armen, d.h. mit denen, die die jeweils schwächsten Glieder eines Systems sind und unter Entfremdung und Gewalt leiden.

Dies hat für mein Seelsorgeverständnis folgende Konsequenzen:

- Seelsorge darf kein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Seelsorger und „Klient" aufbauen, sondern soll ein interaktives Geschehen zwischen Subjekten auf der Basis von Gleichheit (im Sinne von Gleichwertigkeit) und reziproker Begegnung sein.[6] Dies gilt sowohl für die professionelle als auch nicht-professionelle Seelsorge. D.h. Seelsorge darf nicht dazu instrumentalisiert werden, den Anderen für eine bestimmte Sichtweise zu vereinnahmen, (z.B. um ein neues Kirchenmitglied zu rekrutieren), sondern muss die seelsorgliche Kompetenz des Anderen entdecken und mit der eigenen ins Gespräch bringen. Dies ist gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und Religionen gefordert, aber auch im Umgang mit Andersdenkenden und mit den scheinbar Vertrauten des eigenen Kultur- und Kirchenkreises.
- Priester und Laien in der kirchlichen Praxis sollten sich deshalb in eine Spiritualität der „Gastfreundschaft" einüben, insbesondere für den Umgang mit Andersdenkenden, Fernstehenden und Menschen anderer Kulturen und Religionen.[7]
- Eine Seelsorge, die mit der prinzipiellen Fremdheit des Anderen[8] rechnet, eine Beziehung zu diesem aufbaut und darin dessen Geheimnis auf der Spur[9] bleibt, hat in Krisensituationen keine vorschnellen Antworten parat und rechnet mit dem Eigenpotential des Gegenübers.[10] Das erfordert die Ausbildung der Fähigkeit des Zuhörens, der Empa-

---

5 Vgl. ebd. 38f.

6 Vgl. ebd. 37.

7 Vgl. Zerfaß, Rolf, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br .- Basel - Wien 1985.

8 Die Kategorie der „prinzipiellen Unbekanntheit" stammt aus der Ethnologie und ist eine Kategorie des Verstehens und der Einstellung des Forschers im Feld. Vgl. König, René, Soziologie und Ethnologie, in: Müller , E.W. et al. (Hg.), Ethnologie als Sozialwissenschaft. Sonderheft 26 der KZfSS, Opladen 1984, 17-35.

9 Vgl. dazu den philosophischen Ansatz von Emmanuel Lévinas, z.B. in: Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983, bes. 209-235.

10 Dementsprechend habe ich in der oben genannten Untersuchung im afrikanischen Kontext in der Auswertung der Interviews besonderes Augenmerk auf die Strategien gelegt, mit denen die Probanden die Identitätskonflikte versucht haben zu bewältigen, insbesondere dort, wo sie sich ein Stück Freiheit bewahrt haben. Vgl. Lehr (1993) a.a.O. Übertragen auf das seelsorgliche Gespräch im Falle einer Konfliktberatung gilt hier das Prinzip der „Hilfe zur Selbsthilfe", wie es schon in der 60er Jahren u.a. von Ruth Bang herausgearbeitet wurde. Für die Rezeption dieses Prinzips in der Seelsorge vgl. Scharfenberg, Joachim, Seelsorge als Gespräch, Göttingen, 4. Aufl. 1987, 58-61.

thie und des Aushaltens von Unsicherheiten sowie die Entwicklung einer Sprache, die Ambivalenzen nicht ausblendet.

- In einem solchen, von Subjekten getragenen Seelsorgekonzept setzen sich die Interaktionspartner gegenseitig frei und ermächtigen sich zur gottgewollten Freiheit ihres Lebens.[11] Wie diese Freiheit im konkreten Fall für den Einzelnen aussieht, darf nicht vorab festgelegt werden, sondern muss in der Interaktion entdeckt werden. Um ein Beispiel aus dem afrikanischen Kontext zu nehmen. Die europäischen Missionare verboten den Afrikanern die Ausübung der Ahnenehrung mit der Begründung, dass sie durch den Glauben an die Wirksamkeit der Toten im Leben vielfachen Ängsten ausgesetzt und also unfrei seien. Eine differenzierte Betrachtung der Ahnenehrung zeigt auf, dass der heilsame und lebensbejahende Aspekt deren Grundlage und die schädigende Wirkung der „bösen Geister" nur ein Teilaspekt ist.[12]
- Daraus ergibt sich, dass Seelsorge sowohl nach der Kultur des Seelsorgers/der Seelsorgerin, als auch nach der des Gegenübers fragen muss. Dies schließt die Wahrnehmung überindividueller Kontexte (d.h. fremder Kulturen, unterschiedlicher gesellschaftlicher Milieus, sozialer Lebenswelten und Subkulturen auch innerhalb der eigenen Kultur) ein, in welche die individuellen Lebensgeschichten auf spezifische Weise verflochten sind.
- Bei der Wahrnehmung unterschiedlicher kultureller Kontexte muss außerdem die Frage nach den Machtverhältnissen gestellt werden, um sensibel zu werden für Formen kultureller Dominanz in der seelsorglichen Begegnung.[13]
- Christliche Seelsorge kann die Lebensgeschichten der Menschen mit den Glaubensgeschichten der biblischen und christlichen Tradition ins Gespräch bringen. Ziel der Seelsorge darf aber nicht die Missionierung sein. Vielmehr kann die Möglichkeit eröffnet werden, die Befreiungserfahrungen der Menschen, aber auch ihre Leidensgeschichten im Lichte der Glaubensgeschichten der Tradition zu deuten. Ebenso gewinnen die Glaubensgeschichten der Tradition aus der Perspektive der heutigen Lebenserfahrung der Menschen bisher unentdeckte Facetten.

3

Der Blick auf das Fremde und seine Relevanz für die Theologie durchzieht sowohl meine weiteren wissenschaftlichen Arbeiten als auch meine Seminare mit Studierenden.

---

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. z.B. Bujo, Bénézet, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, der die Befreiungsdimension in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft aufzeigt, ohne deren Gefährdungen zu verschweigen.

13 Vgl. den erhellenden Beitrag von Poling, James N., Wahrnehmung kultureller Differenz und die Machtfrage. Drei Stufen kultureller Analyse, in: Federschmidt K. et al. (Hrsg.), Handbuch Interkulturelle Seelsorge, Neukirchen-Vluyn, 2002, 63-78.

So befasste ich mich in meiner Habilitationsschrift mit dem Thema: Umgang mit Heimat und Fremde in ausgewählten Gedichten Hilde Domins.[14] Die Gedichte werden als Modelle aufgewiesen, wie Menschen mit Erfahrungen von Heimatlosigkeit und Entfremdung umgehen können. Diese werden auf der einen Seite durch Kriege, Vertreibungen, Verfolgung, wirtschaftliche Instabilität und Naturkatastrophen ausgelöst. Auf der anderen Seite gibt es vor allem in der westlichen Welt eine „geistige Heimatlosigkeit", welche sich in der biographischen Unsicherheit äußert, in die der Einzelne durch die Herausforderungen der radikalisierten Moderne gestoßen wird. Das Individuum steht unter einem Leistungsdruck, seine Biographie eigenständig zu verantworten, so dass es nicht selten überfordert ist, krisenanfälliger wird und in fundamentalistischen und fremdenfeindlichen Bewegungen Auswege sucht. Der Freiheitszuwachs erweist sich so als ambivalent. Die mehrdeutige und paradoxe Sprache der Lyrik, die sowohl Schmerz und Trauer als auch Sehnsucht und Hoffnung zum Ausdruck bringt, kann in der Seelsorge zum Medium werden, die eigenen Erfahrungen zu benennen, Aporien auszuhalten und von da aus Lebensmut zu gewinnen, statt in regressive Heimatideale zu flüchten.

In Seminaren zum Fremden – aus philosophischer, sozialwissenschaftlicher, psychologischer und theologischer Sicht – wird diese Perspektive weiter verfolgt.

4

Für die seelsorgliche Praxis müssten interkulturelle Konzepte erarbeitet werden, die auch den interreligiösen Dialog einschließen. Dazu bietet das im Jahr 2002 von Karl Federschmidt und anderen herausgegebene „Handbuch Interkulturelle Seelsorge" (Neukirchen-Vluyn) interessante Beiträge. Das ausführliche Literaturverzeichnis zeigt, dass es auf diesem Gebiet schon wichtige Projekte und Forschungsarbeiten gibt. Für die Zukunft ist allerdings zu wünschen, dass die Beschäftigung mit interkulturellen Aspekten der Seelsorge und die Auseinandersetzung mit Fremdem und Eigenem kein Randgebiet bleibt, sondern angesichts der multikulturellen Gesellschaftslage ins Zentrum des Interesses der Pastoraltheologie gestellt wird.

---

14 Lehr-Rosenberg, Stephanie, „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug." – Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins, Würzburg 2003.

Gudrun Lohkemper-Sobiech

Seelsorge in der Schule

1

Vor 24 Jahren habe ich ein Lehramtsstudium begonnen, weil ich Inhalte vermitteln wollte, die ich selbst für wichtig hielt. Inzwischen habe ich stärker den selbständigen Lerner im Blick, stehe gegenwärtig als Hochschullehrerin vor der Frage, wie die künftige Lehrerausbildung angesichts der gegenwärtigen Studienreformen aussehen soll und sehe mich durch meine praktischen Erfahrungen immer stärker herausgefordert, über Notwendigkeit, Chancen und Grenzen von Seelsorge in Schule nachzudenken.

Die positiven Erfahrungen, die ich als ehemalige Berufsschulpädagogin mit dem Ansatz von Handlungsorientierung gemacht habe, bestärken mich gerade angesichts der Ergebnisse der Pisa-Studie darin, folgende pädagogische Zielrichtung auch hochschuldidaktisch weiter konzeptionell auszubauen: Ermutigung der am Lehr-Lernprozess Beteiligten durch eine fachlich fundierte Persönlichkeitsbildung, die auf den anstrengenden wie lustvollen Erwerb von Schlüsselqualifikationen hin angelegt und auf evaluierbare Handlungskompetenz hin ausgerichtet ist.

Im Hinblick auf die Konkretisierung in der Praxis steht dahinter ein Lehr-Lernverständnis, das *Sorge* dafür trägt, dass verstärkt die *Seele* der an diesem Prozess Beteiligten mit in den Blick gerät.

Franz von Assisi folgend: „Es ist nicht einfach einfach zu leben" möchte ich deshalb Menschen darin bestärken, gesund, lebensfroh, belastbar und energievoll *sein zu wollen*.

2

Subjektwerdung – ein entscheidendes Ziel (berufsbezogener) religiöser Bildung

Die mit der Umstellung auf BA/MA-Studiengänge einhergehende Forderung nach stärkerer Berufsbezogenheit korrespondiert mit dem Bemühen der deutschen Wirtschaft, im Kontext der europäischen Berufsbildungspolitik beschäftigungs- und wettbewerbsfähig zu sein, aber sie korrespondiert auch mit einer zukunftsorientierten Schulpolitik, die die Identitätsfindung und die Ermöglichung neuer sozialer Erfahrungen zur Leitlinie erhoben hat. Das Lernen soll weit über die Wissensvermittlung hinausge-

hen. Die Lehrer sind aufgefordert Lernsituationen zu schaffen, die Fachlichkeit und überfachliches Lernen, individuelle und soziale Erfahrungen, Praxisbezug und die Einbeziehung in das gesellschaftliche Umfeld miteinander verknüpfen.

Anders als z.B. Jörg-Dieter Wächter (Schulpädagoge in Karlsruhe) und Gerd Neuhaus (Fundamentaltheologe an der Universität Bochum)[1] höre ich solche Aussagen als Herausforderung für Religionslehrer, Lernsituationen anzubieten, die auch die Sinne der Schüler schärfen und die Wahrnehmung bzw. das Erleben von Gefühlen stärker fokussieren – kognitive Lernziele müssen dabei nicht in den Hintergrund treten. Im Unterricht wie in Schulentwicklungsfragen kann eine solche Position konkretisiert werden, wenn Lehrer ernsthaft immer wieder überprüfen und beurteilen können:

- Wachsen unsere Schüler in einem menschlichen Klima und unter günstigen Bedingungen auf?
- Erfahren sie die nötige Zuwendung, Annahme, Akzeptanz und Förderung?
- Haben Lehrer wie Schüler grundsätzlich Freude an dem, was sie tun, und sind sie deshalb bereit, ihre ganze Energie in die zu bewältigenden Aufgaben zu stecken?
- Haben sie die Möglichkeit in die Gesellschaft hineinzuwachsen, gehört und beteiligt zu werden und einen (beruflichen) Weg anzustreben, der ihren Neigungen und Möglichkeiten entgegenkommt?

In modernen Prozessen der Produktion, der verwaltenden Organisation und des Konsums wird die Forderung nach Schlüsselqualifikationen (Verantwortungsbereitschaft, Gewissenhaftigkeit, Selbständigkeit, Entscheidungs- und Teamfähigkeit u.a.) aus unterschiedlichen Motiven immer lauter. Ich plädiere dafür, im Religionsunterricht auf der Grundlage ganzheitlicher Verfahren den Raum für kognitive wie emotionale Lernprozesse anzubieten, die insbesondere Identitätsbildungsprozesse und den Erwerb von Beziehungsfähigkeit zum Ziel haben. In einem Religionsunterricht, der zu einem konkreten Ort beziehungsstiftender Kommunikation wird, sollen junge Menschen sich Kompetenzen aneignen können, die sie befähigen selber gut für ihre Seelen zu sorgen. Eine solche Form von Handlungskompetenz wird in der Praxis dadurch erworben, dass die Schülerinnen und Schüler es als ihr Ziel entdecken, aus einer begründeten Wertorientierung heraus besser hören und sehen lernen zu wollen.

---

1 Beide plädieren für eine Rehabilitierung kognitiver Lernziele; der christliche Wahrheitsanspruch dürfe nicht auf der Ebene des religiösen Erlebens und Empfindens angesiedelt sein, sondern müsse auf dem Forum der für jedermann zugänglichen Vernunft diskutiert werden. Vgl. dazu Nordhofen, E; Schimmöller, K; Sternberg, Th. (Hrsg.), Religionsunterricht macht Schule stark. Qualität entwickeln in Schule und Religionsunterricht, Münster 2001.

3

Verstärkung vorhandener Ressourcen

In neueren Seelsorgekonzepten wird ein Perspektivenwechsel spürbar, der sich darin konkretisiert, dass kritisch untersucht wird, inwiefern die Erwartung, der Seelsorger möge vor allem den Menschen zugewandt sein, sie verstehen und trösten, er/sie möge die Schwachen schützen und Unzulänglichkeiten einen Schutzraum geben, nicht die Gefahr birgt, sich einseitig und unreflektiert an den menschlichen Defiziten zu orientieren und den Status quo zu verfestigen. Neuere (vor allem feministische) Seelsorgekonzepte achten daher im Sinne von „empowerment" insbesondere auf die Ressourcen der Klienten. Sie helfen bei der Suche nach den Kraftquellen, die im eigenen Leben bisher genutzt wurden und solchen, die noch genutzt werden können. Ein solches Seelsorgeverständnis impliziert auch biographische Arbeit. Hier wird gemeinsam ein Weg beschritten, der eigenes Wahrnehmen ebenso wie kreatives Verarbeiten ermöglicht, damit ein Prozess in Gang kommen kann.[2]

Bibliodrama im Religionsunterricht – ein erfahrungsstiftendes, heilsames Angebot im Selbstfindungsprozess

In meiner eigenen Praxis habe ich sehr gute Erfahrungen mit bibliodramatisch angeleiteten Lernprozessen gemacht; Lernprozesse, in denen eine Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz erworben werden kann, die es ermöglicht wieder eine Tür zu öffnen, die heilsame Wirkung religiöser Inhalte ins Erleben zu bringen. D.h. über die kleinschrittige Erarbeitung der Relativität von Wirklichkeitswahrnehmungen, über die kleinschrittige Erarbeitung kommunikativ destruktiver Bewertungsmuster kann in einem handlungsorientiert verorteten Lehr-Lernprozess die Erkenntnis der Notwendigkeit plausibel werden, die eigene innere Haltung zum Lerngegenstand zu machen. Mit der eigenen inneren Haltung meine ich z.B. jene Liebesfähigkeit, die als Schlüsselqualifikation gelingenden Lebens heute dringender denn je detailliert durchbuchstabiert werden muss. Sie sollte insofern zum Lerngegenstand werden, als es nicht genügt zu *wissen*[3], dass (sich und andere) lieben zu können nur dann als Freiheit erlebt wird, wenn wirklich gelernt (verinnerlicht) worden ist, was es heißt loszulassen, Brüche und Grenzerfahrungen zuzulassen, schenken und verzichten zu können; dass Entschiedenheit die Verinnerlichung einer auf Gelassenheit beruhenden Frustrationstoleranz impliziert, die es in unserer postmodernen Gesellschaft ganz kleinschrittig einzu*üben* gilt, und die sich nach und nach aber als befreiende Heilserfahrung erweisen kann.

Langfristiges Ziel bibliodramatischer Arbeit ist es, biblische Texte so zu bearbeiten, dass bisherige Einstellungen, Verarbeitungsmuster, Haltun-

---

2 Vgl. Schulz, W, „So habe ich das noch nie gesehen..." Bibliodrama als Möglichkeit für Seelsorge, in: Naurath, E.; Pohl-Patalong, U. (Hrsg.); Bibliodrama. Theorie-Praxis-Reflexion, Stuttgart 2002,109-115,109.

3 Vgl. Fromm, Erich, Haben oder Sein. Die sittliche Grundlage einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

gen, Beziehungsansätze und Sichtweisen mit Blick auf konkrete (auch berufliche) Lebenssituationen in Bewegung kommen. Verunsicherungen, Ängste und Abwehr sind dabei genauso intendiert wie Kontakte zu starken positiven Gefühlen, um Selbstannahme, Klarheit über den eigenen Standpunkt, Gespür für Grenzen, Stabilisierung und Reifung im Hinblick auf Alltags- und Lebenssituationen zu gewinnen. Langfristiges Ziel religionspädagogischer Arbeit sollte es sein, Schülerinnen und Schülern fremde biblische Lernräume anzubieten, in denen die Entwicklung einer eigenen inneren Haltung in einem ganzheitlichen Übungsfeld als lustvolle und anstrengende, als notwendige, aber heilsame Erfahrung erlebt werden kann.

Die Herausforderung eines bibliodramatisch angelegten Religionsunterrichts besteht darin, die vertraute Ebene kognitiv-analytischer Lernverfahren und Deutungssysteme zu verlassen und sich auf einen erfahrungsbezogenen Lernprozess einzulassen. Dieser Prozess wird mit Hilfe kreativer, körperbezogener Techniken gestützt. Da Ganzheitlichkeit nicht „auf Knopfdruck" abgerufen werden kann, ist es Aufgabe von Leitung, mit Impulsen und Hilfestellungen den Prozess zu initiieren und voranzubringen, die Teilnehmer mit ihren Widerständen zu sehen, ernst zu nehmen und zu akzeptieren und dabei Anreizstrukturen für die individuell Lernenden anzubieten. Die Schüler entwickeln dabei ihre je eigene Zielperspektive und verarbeiten die Impulse als lernende Subjekte dann weitgehend eigenverantwortlich weiter, indem sie eigene Erfahrungen zum Gegenstand begründeter Reflexion machen.

Unsere Gesellschaft schätzt die Logik außerordentlich hoch ein, während sie die Weisheit, die aus den Gefühlen kommt, abwertet. Lange hat auch die wissenschaftliche Forschung der linken Gehirnhälfte große Bedeutung beigemessen, während sie die rechte weitgehend ignoriert hat. Entstanden ist ein Ungleichgewicht, das nicht nur die Seele krank macht.

Ich habe inzwischen gelernt: Wenn Menschen nicht fühlen können, was wahr ist, dann heißt das, dass sie ihre Weisheit nicht nutzen können.

Ich habe inzwischen gelernt, dass Menschen ihre Kraft und Weisheit solange nicht ausschöpfen können, bis sie erkennen, das jene Eigenschaften wie Weichheit, Zärtlichkeit, Intuition, unser Einfühlungsvermögen, unsere Wahrnehmungsfähigkeit, unsere Neugierde, Spontaneität und Verspieltheit genauso wichtig sind wie unsere äußeren, messbaren Leistungen - für unser persönliches Heil sind sie lebenswichtig.

Die Situation im Religionsunterricht scheint sich langsam zu verändern. Nicht mehr die kritische Ablehnung religiösen Fragen/Themen/ Erfahrungen gegenüber bestimmt vor allem die Dynamik des Religionsunterrichts, sondern zunehmend führt die eigene biographische Leerstelle im Hinblick auf (ausdrücklich) gelebte Religiosität dazu, dass Schüler vor Ort die Erfahrung machen wollen: Hier bin ich in meinem Dasein und Sosein ange-

nommen und wertgeschätzt, meine Probleme und Fragen haben hier Platz und, bitte, biete du (ReligionslehrerIn) mir aus deiner eigenen Religiosität heraus ein Deutungsangebot an, an dem ich mich orientieren, mit dem ich experimentieren, mit dem ich mich auseinandersetzen kann.

Daraus habe ich das Fazit gezogen: Der Religionsunterricht wird immer mehr zu einem Ort konkreter Seelsorge, wenn religiöse Sprachkompetenz sich in wachsender Beziehungsfähigkeit artikuliert.
Beziehung zu mir selbst, zu anderen, zum biblischen Text *leben heißt:*

- *wahrnehmen können*
- *entscheiden müssen*
- *verändern wollen*

aus einer authentischen Haltung heraus, die es zu erwerben und rational-wertorientiert zu überprüfen gilt.

Bernd Lutz

„Menschen gehen vor"
Überlegungen zum Seelsorgeverständnis

1

Ist das Seelsorge? – Begegnungen

Seit etlichen Jahren treffen sich Heiligabend ab 22.00 Uhr in der Nähe von Köln junge Erwachsene rund um ein Lagerfeuer an einem See. Einige von ihnen wohnen inzwischen nicht mehr in der Gegend, kommen aber zu Weihnachten zu ihren Eltern und dann selbstverständlich auch zum See, denn dort treffen sie ihre alten Freundinnen und Freunde. Das ist sicher. Von ihnen geht mit einer Ausnahme niemand in die Kirche – auch nicht Heiligabend. Ich gehöre zu diesem Kreis, weil ich einige von ihnen vor Jahren beim Volleyball trainiert habe. Zum Lagerfeuertreff komme ich zwar immer erst nach der Christmette. Aber das muss sein, denn sonst treffe ich das ganze Jahr über keinen von ihnen.

In diesem Jahr allerdings war ich drauf und dran nicht hinzugehen, denn es hatte Ärger rund um die Christmette gegeben, sodass ich einfach nicht in der Stimmung war. Schließlich bin ich doch zum See gefahren. Alles läuft wie immer. Man erzählt sich, was im zu Ende gehenden Jahr passiert ist und welche Perspektiven es für das neue Jahr gibt. Immer wieder sitzt oder steht man in anderen Gruppierungen zusammen. Schließlich komme ich zu einem der „Gründerväter" des Weihnachtstreffens. Der legt gleich los: „Ich bin überhaupt nur hier, weil ich wusste, dass du kommst. Ich brauche einen zum Reden." Einiges ist bei ihm im zurückliegenden Jahr durcheinander gelaufen. Da er allerdings dem Glühwein schon ziemlich zugesprochen hat, wird das an diesem Abend nicht viel mit dem Reden. Außerdem ist es schon kurz vor drei. Wir verabreden uns für die Zeit nach seinem Urlaub zum Gespräch.

War das nun „Seelsorge" oder nicht, frage ich mich, nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Diskussionen beim PastoraltheologInnen-Symposion in Augsburg.[1] Ich denke: Ja, das ist Seelsorge. Denn wir haben zwar nicht viel gesprochen, doch es ging um diesen Menschen. Er hatte das Bedürfnis, mit jemandem zu reden, und das haben wir getan, soweit dies möglich war. Und wir haben eine Fortsetzung vereinbart, die er nun wahrnehmen kann oder auch nicht.

---

[1] Für vielfältige Anregungen durch Gespräche während des Symposions bin ich den Kolleginnen und Kollegen dankbar.

Wäre es auch Seelsorge gewesen, wenn ich nicht Priester wäre? Ja. - Waren aber auch die anderen Gespräche, die ich an diesem Heiligen Abend und die Jahre zuvor geführt habe, „Seelsorge"? Einige wenige vielleicht. Doch das Gros nicht. Denn nur ganz selten war das konkrete Gespräch in dieser Konstellation wichtig. Nicht, dass die „normalen" Gespräche am Lagerfeuer uns gleichgültig wären. Sonst kämen wir nicht jedes Jahr zusammen. Doch die Gespräche hätten auch thematisch ganz anders verlaufen können, ohne dass uns etwas gefehlt hätte.

2

Abgrenzungen zur Klärung

Dahinter steht ein durchaus strittiges Seelsorgeverständnis, wie nicht zuletzt auf dem pastoraltheologischen Symposion deutlich wurde. Deshalb möchte ich dem im Folgenden nachgehen und einen Beitrag zur kriteriologischen Klärung und Profilierung christlicher Seelsorge zur Diskussion stellen.[2] Diese scheinen mir aus drei Gründen wichtig: (1) damit Seelsorge im personzentrierten Sinn nicht zum „Randereignis" theologischer Theorie und kirchlicher Praxis wird – wie dies I. Baumgartner kritisch angemerkt hat.[3] (2) damit „Seelsorge" als zentrales christliches Anliegen nach innen und außen profiliert werden kann. Denn zurecht machte W. Hübinger auf dem Symposion darauf aufmerksam, dass mittlerweile auch „TherapeutInnen" außerhalb der Kirche für sich den Begriff „Seelsorge" reklamieren und Kirche sich davon absetzen können muss, indem sie das Spezifikum ihres Verständnisses benennt. Da sich die Konkurrenz auf eine „heilende" oder auch „heilsame" Praxis bezieht,[4] müssen schließlich (3) Kriterien benannt werden, die eine Unterscheidung und in der Folge auch eine Evaluation des jeweiligen Handelns ermöglichen.

Zwar wird mit guten Argumenten für ein weitgefasstes Seelsorgeverständnis plädiert und die betreffenden Theologinnen und Theologen können sich u.a. auf eine solide katholische Tradition in ihrem Sinne berufen. Weil ich jedoch auch eine begriffliche Klarheit für wichtig halte, be-

---

2 Dies wäre dann bezogen auf die unterschiedlichen Seelsorgekonzeptionen (dazu vgl. insbes. Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001.) anzuwenden und auf seine Stimmigkeit zu überprüfen, was hier jedoch nicht geleistet werden kann.

3 Isidor Baumgartner sieht dies u.a. gegeben, weil „Gemeinde" lange Zeit einseitig das theologische Denken dominierte (Baumgartner, I., Pastoralpsychologie. Eine Einführung in die Praxis der heilenden Seelsorge, Düsseldorf 1990, 255 - vgl. 248-279.).

4 W. Reuter macht zu Recht darauf aufmerksam, dass unter der Perspektive einer „heilsamen Seelsorge" die zu einer christlichen Anthropologie gehörende Würdigung der bleibenden Fragmentarität der Person eher gewahrt wird, als in Konzepten einer an idealistischen Ganzheitsvorstellungen orientierten „heilend-therapeutischen Seelsorge"; in diesem Kontext kann dann auch das Spezifikum christlicher Seelsorge eingebracht werden, die sich gerade nicht auf Therapie zurückziehen oder reduzieren lassen sollte (Reuter, W., Der heilsame Blick aufs Fragment. Pastoralästhetische Reflexion aus der Perspektive der Psychoanalyse, in: Fürst, Walter (Hrsg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 265-277. – Demnächst ausführlicher in seiner Dissertation).

zeichne ich dies als „Pastoral" und grenze davon „Seelsorge" ab, die ihren Fokus beim Einzelnen oder einer Gruppe von Personen mit überschaubarer Beziehungskonstellation hat. In diesem Sinne kann Senioren- oder Familienpastoral Seelsorge beinhalten und von der Möglichkeit her muss sie dies auch. Doch die Pastoral geht nicht in Seelsorge auf bzw. geht darüber hinaus.[5] Umgekehrt braucht Seelsorge ein pastorales Umfeld, das seelsorgliche Begegnungen ermöglicht.

Eine solche Personzentrierung der Seelsorge muss nicht – quasi automatisch - zu einer individualistischen Engführung geraten, obwohl diese Gefahr besteht, wie nicht nur die Geschichte belegt. Als umfassende (weder ausschließlich diesseitsorientierte noch rein spirituelle oder jenseitsfixierte) Sorge um und mit dem Menschen ist selbstverständlich die systemische und interkulturelle Perspektive unverzichtbar. Richtig ist auch, dass alles kirchliche Handeln eine seelsorgliche Dimension hat, weil es immer um den Menschen geht (oder zumindest gehen sollte). Doch: Die seelsorgliche Dimension ist in den einzelnen kirchlichen Vollzügen unterschiedlich ausgeprägt. Weil aber Gott sich in besonderer Weise für das Heil der Menschen engagiert („für uns Menschen und zu unserem Heil ist er Mensch geworden"), ist gemeinsam mit dem Lobpreis Gottes die Seelsorge Zentrum christlich-kirchlichen Handelns. Um dies nicht zu verwischen, bevorzuge ich ein enges Seelsorgeverständnis im Sinne der Personzentrierung. Das hat dann freilich Konsequenzen, die sich m.E. wie folgt beschreiben lassen:

3

„Menschen gehen vor"

Die Feststellung „Menschen gehen vor" ist aus meiner Sicht der Grundsatz aller Pastoral, die einer menschenfreundlichen Seelsorge dienen will. Sicher gibt es ein berechtigtes Interesse, sich abzugrenzen und Freiräume für konzentriertes Arbeiten zu schaffen. Doch dieser notwendige Schutz darf nicht zum Alibi für Ungestörtheit werden. Diese Versuchung wächst unter strukturellem Druck (personelle Engpässe, anstehende Prüfungen etc.). Deshalb gehört zum Grundsatz „Menschen gehen vor":

Nähe

Wenn es christlich-kirchlichem Handeln im Allgemeinen und Seelsorge im Besonderen um das Heil des Menschen geht, dann setzt dies Nähe zu eben diesen Menschen voraus. Diese aber muss in „nach-volkskirchlicher" Zeit bewusst gesucht werden, weil auch und vor allem die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Kirche speziell bei kirchendistanzierten Menschen immer weniger darauf hoffen können, dass

---

5 Dementsprechend wäre durchgängig z.B. von Militär-, Jugend- oder Behindertenpastoral zu sprechen und diese hätten sich jeweils zu fragen, ob sie Raum schaffen für Seelsorge oder ob sie sich stattdessen z.B. in distanzerhaltenden (Groß-) Veranstaltungen erschöpfen.

ihnen qua Amt jenes Vertrauen entgegengebracht wird, das für Seelsorge notwendig ist. Die eingangs beschriebene Begegnung mag verdeutlichen, dass explizite Seelsorge eine Etappe auf einem Weg eines längeren Miteinanders sein kann und vermutlich immer mehr werden wird. Zumindest werden Hauptamtliche in dieser Weise erfahrbar gewesen sein müssen, damit Menschen sich ihnen (möglicherweise auf Empfehlung anderer) zuwenden. Das setzt freilich entsprechende Strukturen voraus. Priester, die nicht ansprechbar sind (weil sie z.B. zum nächsten Sonntagsgottesdienst eilen müssen), werden kaum als Seelsorger wahr- und erst recht nicht angenommen werden können. Deshalb hat eine Seelsorgekonzeption nicht nur in Bezug auf die beteiligten Personen, sondern auch hinsichtlich der kirchlichen Strukturen „kontext-sensibel"[6] zu sein. Seelsorge erfordert Präsenz, Treue und Verlässlichkeit.

Interesse

Hinzukommen muss freilich auch ein Interesse am anderen,[7] denn die bloße Präsenz reicht nicht aus, da seelsorgliche Situationen so vielfältig sind wie die Menschen.[8] Das gilt insbesondere in Zeiten, da Biographien immer individueller gebildet werden. Wer kein Interesse am anderen hat (an dessen Erfahrungen und seiner aktuellen Lebenssituation), kann nicht seelsorglich mit ihr oder ihm handeln.

Solches Interesse schließt selbstverständlich den Respekt vor dem oder der anderen ebenso ein, wie es eine besondere Aufmerksamkeit für die gerade in Beratungssituationen unvermeidbar gegebenen Gefälle der Definitions- und Handlungsmacht erfordert. In solcher Situation dürfen weder Gott noch Mensch instrumentalisiert werden. Gott aber wird instrumentalisiert, wenn in seinem Namen - ungeachtet der spezifischen Lebenssituation – dem oder der anderen die vorgefasste Meinung des Seelsorgers übergestülpt werden soll. Und der Mensch wird instrumentalisiert, wenn die seelsorgliche Begegnung z.B. zu katechetischen Zwecken ausgenutzt wird, denn auch Katechese und Seelsorge haben einen je eigenen Focus. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass insbesondere heute auch katechetische Prozesse biographieorientiert angelegt sein müssen.[9]

Christlich-spirituelle Erfahrung

Das bedeutet nicht, dass in der Seelsorge die Inhalte christlichen Glaubens ausgeblendet oder gar verschwiegen werden müssten – im Gegenteil. Nicht umsonst war im Vorangegangen immer wieder von dem Inte-

---

6 Siehe den Beitrag von Ulrich Feeser-Lichterfeld in diesem Band.

7 Karl Heinz Scmitt hat das Interesse Gottes am Menschen zur Grundlage seiner Konzeption einer „erfolgreichen Katechese" gemacht (K.-H. Schmitt, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis, München 2000, 58-77.). Ein solcherart begründetes Interesse ist erst recht für eine Seelsorge im hier verstandenen Sinne unverzichtbar.

8 So zurecht Leo Karrer in seinem Beitrag zu diesem Band.

9 vgl. B. Lutz, Art. Gemeindekatechese, in: Mette, N.; Rickers, F. (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn (2001) Sp. 675-682.

resse Gottes als dem Motiv, das das seelsorgliche Handeln trägt und inspiriert, die Rede. Außerdem: Wenn es um das Heil des Menschen geht, darf es weder eine Jenseitsfixierung noch einen Heilsindifferentismus geben.[10] Wie aber der Glaube als Spezifikum christlicher Seelsorge ins „Spiel" gebracht wird, hängt wiederum von der konkreten Situation ab. Dann jeweils situations- und persongerecht den Glauben einspielen zu können, erfordert nicht zuletzt eine hohe Vertrautheit und Erfahrenheit des Seelsorgers oder der Seelsorgerin mit den Inhalten und vielleicht mehr noch mit der „stimmigen Inszenierung" (Liturgie) christlicher Symbole (inklusive einer situations- und glaubensadäquaten Kreativität).

Solcher Glaubensbezug muss freilich nicht immer ausdrücklich geschehen, sondern kann einfach durch die Person oder das „Setting" gegeben sein.[11] Auch muss nicht alles in der konkreten Begegnung geschehen, was für den Seelsorgeprozess relevant und wichtig ist. So wie die seelsorgliche Begegnung eingebettet sein kann in einen längeren pastoralen Prozess, so können auch katechetische und diakonische Aktionen, Feste und liturgische Feiern[12] der Gemeinde bewusst in den seelsorglichen Prozess einbezogen werden. Das macht sie noch nicht zur Seelsorge für alle Beteiligten – und muss es auch nicht. Für den Betreffenden jedoch werden sie zum Teil seiner seelsorglichen Begleitung.

4 Abgestufte Professionalität

Mit den voranstehenden Überlegungen sind erhebliche Anforderungen an die seelsorglich Tätigen formuliert. Diese Qualifikationen gelten zwar für die gesamte Seelsorge, sind allerdings gegenüber Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen zu differenzieren. Anders auch als in der alltäglichen Seelsorge, die Christinnen und Christen in ihrem unmittelbaren Umfeld und mit ihrer Lebenserfahrung leisten,[13] muss ehrenamtliche und hauptamtliche Seelsorge – wiederum abgestuft nach der Aufgabe und dem Umfang der Aufgabe - professionell und konzeptionell geleistet werden.[14] Dazu zählt neben der entsprechenden Aus- und Weiterbildung

---

10 Heilssorge darf weder der Heilsangst noch dem Heilsindifferentismus erliegen, denn es ist „nicht gleich-gültig, welchen Mächten Menschen Macht über sich geben bzw. welchen Mächten Menschen ungewollt unterworfen sind" (Emeis, Dieter; Grundriss der Gemeinde- und Sakramentenkatechese, hrsgg. v. Deutscher Katecheten-Verein, München 2001, 35.).

11 Keinesfalls aber darf mit „Mogelpackungen" gearbeitet werden, die es verbieten, überhaupt einen Bezug zum Glauben herzustellen (z.B. wenn ein Arzt zwar gerne an den Krankenhaus-Seelsorger verweist, weil er selbst nicht die Zeit hat, sich mit dem Patienten ausführlich zu unterhalten, den Patienten aber bewusst im Glauben lässt, es handele sich um einen Therapeuten).

12 Z.B. die „normale" (sonntägliche) Eucharistie oder eine Beichte bei einem anderen Seelsorger.

13 Zur Würdigung der „Alltagsseelsorge" vgl. insbes. den Beitrag von Stefanie Klein in diesem Band.

14 Dem haben sich dann freilich kritisch auch die Theologie und alle für die Ausbildung Verantwortlichen zu stellen, denn es muss nachdenklich stimmen, wenn Michael Albus feststellt: „Aufs Ganze gesehen hat die herkömmliche Seel-Sorge das Monopol auf Le-

auch die Bereitschaft und die Fähigkeit[15] die eigene Arbeit, sowie sich selbst kritisch zu hinterfragen bzw. hinterfragen zu lassen. Eine reine Amtszuständigkeit reicht jedenfalls zur Seelsorge nicht aus.[16] Umgekehrt allerdings müssen nicht alle in der Seelsorge Tätigen eine therapeutische Ausbildung gemacht haben, um seelsorgefähig zu sein, zumal Seelsorge sich nicht auf Krisenintervention und -begleitung beschränkt. Hier sollte nicht unter dem Signum der Ausbildungsqualifikation ein Alleinvertretungsanspruch für Seelsorge erhoben werden, der dem Weiheamt, das sich nur auf die Weihe beruft, abgesprochen wird. Sinnvoller erscheint mir, die Seelsorge als Zentrum aller Pastoral dadurch zu stärken, dass Christinnen und Christen entsprechend ihren Aufgaben in der Kirche qualifiziert werden und dass dabei insbesondere die spirituelle Dimension nicht vernachlässigt wird, denn die Zugewandtheit zum konkreten Menschen – motiviert und inspiriert durch das Engagement Gottes für jeden einzelnen - macht das Spezifikum der christlichen Seelsorge aus, die dann entsprechend abgestufter Profession (nicht zu verwechseln mit Verantwortlichkeit, denn auch der „einfache" Christ ist für seinen Nachbarn qua Nachbarschaft zuständig) qualifiziert zu leisten ist.

---

benshilfe verloren. Das liegt nicht nur an der Unfähigkeit, am Unwillen und an der Arroganz und Faulheit mancher Seelsorgerinnen und Seelsorger, sondern schlicht und ergreifend auch an mangelnden Ausbildungskonzepten" (M. Albus, Glaubwürdigkeit ist und bleibt das stärkste Argument, in: LS 52 (2001) 138-141, 139.).

15 Auch im Sinne von „Möglichkeit", nämlich die angebotenen persönlichen und methodischen Hilfen z.B. einer Supervision überhaupt wahrnehmen zu können.

16 Zur Unterscheidung und Zuordnung von Fähigkeits- und Zuständigkeitskompetenz: vgl. H. Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: Ders. (Hg.) Eignung für die Berufe der Kirche. Klärungen – Beratung – Begleitung, Freiburg 1988, 31-133.

Franco Luzzato

Seelsorge in der so genannten „Postmoderne"

1

Die europäische Gesellschaft ist im 20. Jahrhundert einem raschen Wandel von stabilen und instabilen Phasen unterworfen. Krisenphasen, die beiden totalitären Ideologien „Stalinismus" und „Nationalsozialismus", technischer Fortschritt und eine zunehmende wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung einerseits sowie die „Erfindung des Kindes" durch die Reformpädagogen, die Emanzipation der Frau und die vielfältigen Bildungs- und Informationsmöglichkeiten andererseits prägen die letzten hundert Jahre. Der Einzelmensch ist angesichts der Erosion traditioneller gesellschaftlicher Strukturen mehr und mehr selbst gefordert, die Komplexität der verschiedenen Weltsichten zu bewältigen. Etwa bis Mitte des 20. Jahrhunderts hatten im deutschsprachigen europäischen Raum die verschiedenen gesellschaftlichen Milieus diese Funktion übernommen. Mit dem Verschwinden der weltanschaulich orientierten Parteipresse und der Boulevardisierung der Printmedien wurde aber vermehrt der Einzelmensch gefordert. Dieser Imperativ, sich ständig selbst neu zu definieren und seine Identität möglichst optimal zu konstruieren, ist anstrengend und überfordert das Individuum oft. Damit einher geht die sozial konstruierte Vorstellung von unendlich vielen Möglichkeiten einerseits und dem vermeintlichen Zwang zur permanenten Selbstdefinition andererseits. Vor diesem gesellschaftspolitischen Hintergrund ist die gesellschaftliche und individuelle Dimension der Seelsorge ein siamesischer Zwilling.

2

Die gesellschaftliche Relevanz der Seelsorge

Alle Göttlichkeit des Menschen ist immer geschichtlich vermittelt. Deshalb existiert für den Menschen Gott nur durch und in der Welt mit all ihren Kulturen und Strukturen. In einer solchen gesellschaftlichen Perspektive ist die zunehmende Instrumentalisierung der Lebenswelt und die abnehmende Bereitschaft zur gesamtgesellschaftlichen Solidarität als eine besondere Herausforderung für gesellschaftspolitisches Engagement in der Seelsorge zu konstatieren. Eine Seelsorge, die Raum schaffen will für das Wirken von Gottes heilendem Geist, ist meines Erachtens stets in die sozialen Strukturen von Raum und Zeit eingebettet. Seelsorge verhält sich deshalb niemals gesellschaftlich neutral. Sie ist im Vorhinein von politi-

scher Relevanz und wirkt entweder gesellschaftsverändernd oder gesellschaftsstabilisierend. Eine gesellschaftsreflektierende Seelsorge gibt sich also nicht mit der Defizitperspektive zufrieden, sondern sie hinterfragt die scheinbare Normalität der Alltagswelt auf ihre strukturellen und kulturellen Brüche und Ungerechtigkeiten hin.

Die genaue Wahrnehmung der sozialen Situation ist für die Leib- und Seelsorge wichtig. Wahrnehmung verstehe ich in diesem Zusammenhang als Wahrhaftigkeit, die der Komplexität des Erlebens und des Lebenswissens Raum und Gewissheit verschafft. Ein solcher Prozess des Wahrnehmens geschieht vor dem Hintergrund, dass den einzelnen Menschen die je eigene Subjektivität vor Gott und den Menschen zugemutet wird. Diese „Zumutung" beinhaltet konkret das Ringen um eine gemeinsame kommunikative Verständigung, was das passive Beseelsorgen oder das erfolgsorientierte Handeln in der Seelsorge ausschließt. Vielmehr soll die Wahrnehmung zur Subjektwerdung beitragen.

Dies erfordert auf der Ebene der Ausbildung das Bereitstellen der Instrumente für die Reflexion der eigenen Praxis und deren Veränderung unter der Perspektive der gesellschaftlich beabsichtigten und nichtbeabsichtigten Folgen. Das gesellschaftspolitische Engagement der Seelsorgerin und des Seelsorgers vollzieht sich idealtypisch stets über die Wahrnehmung bzw. die Nicht-Wahrnehmung einer konkreten Situation. In besonderer Weise sind angehende Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihren analytischen und intuitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten zu bilden und zu bestärken. Dabei kommt der Förderung der kommunikativen Kompetenz für die Explikation der eigenen Intuitionen und der solidarischen Parteilichkeit für „Menschen am Rande" eine zentrale Rolle zu. Kritisch anzufragen ist allerdings, wie dieses hohe Anforderungsprofil an Seelsorgerinnen und Seelsorger, die neben theologischen Kenntnissen und Praxisbezug noch kommunikative und sozialwissenschaftliche Kompetenzen mitbringen sollten, praktisch eingelöst werden kann.

3

Die bisherigen Überlegungen fragen nach entsprechenden empirischen Daten und subjektiv-biographisch erlebten Erfahrungen zu den skizzierten gesellschaftlichen Gegebenheiten. Wenn es so ist, dass sich Gott für uns Menschen nur in der konkreten Welt zeigt, müssen wir mit unseren wissenschaftlichen und individuellen Möglichkeiten die Gegebenheiten dieser Welt wahrnehmen und vor der Botschaft Jesu Christi beurteilen. Die Konsequenzen daraus sind unter anderem:

- eine diskursive Bestimmung der Identität der Christinnen und Christen
- curriculare Änderungen in der seelsorgerlichen Ausbildung
- eine personal abgestimmte Begleitung der einzelnen Seelsorger und Seelsorgerinnen

Thomas Meurer

Seelsorge als Aufgabe der Religionspädagogik?

Ein älterer Religionslehrer der Schule, an der ich selber gegenwärtig parallel zu meiner universitären Arbeit Religionsunterricht erteile, sagte kürzlich zu mir: „Der Religionsunterricht ist der einzige Ort, an dem unsere Schüler noch Kirche erleben." – Mir lag der Widerspruch sofort auf der Zunge, dass dies doch nicht Aufgabe des Religionsunterrichts sei, dass Religionsunterricht doch nicht mit dem Erleben von Kirche gleichzusetzen sei, dass er vielmehr sogar zu einer Mündigkeit gegenüber der Kirche zu erziehen habe, etc. Doch dieser Satz hat mir sehr zu denken gegeben und beschäftigt mich auch im Blick auf das Thema „Seelsorge der Zukunft" und im Blick darauf, wie sich bei diesem Thema Konzepte und Praxis, Idee und Wirklichkeit hart aneinander reiben.

1

Vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die ich mit heutigen Schülerinnen und Schülern mache, vertrete ich den Standpunkt, dass die Religionspädagogik in ihren Konzepten viel zu wenig den seelsorglichen Spielraum wahrnimmt und ernst nimmt, der sich im Religionsunterricht als Begegnungsgeschehen eröffnet. Ich meine damit nicht, dass sich dort eine „Seele" und ihr jeweiliger „Sorger" bzw. ihre „Sorgerin" begegnen, wobei letztere gegenüber den jeweiligen „armen Schülerseelen" etwas zu leisten hätten, was diesen zu einem zeitlichen und ewigen Heil gereichen müsste. Ich meine damit auch nicht den vom Religionsunterricht zuweilen deutlich abgekoppelten Bereich der „Schulseelsorge". Der Religionsunterricht ist vielmehr ein Lern-Zeit-Raum, in dem die Begegnung der Seelen (oder: des jeweiligen Selbst, der innerpsychischen Wirklichkeiten, etc.) im Blick auf ein bestimmtes Thema möglich sind. John Dewey sprach 1916 im Blick auf den Zusammenhang von Ästhetik und Didaktik von „denkender Erfahrung"; auf den Religionsunterricht hin bezogen würde ich von der Notwendigkeit einer „seelischen Erfahrung" sprechen wollen. Von anderen seelsorglichen Handlungsfeldern wie etwa der Arbeit in Beratungsstellen und der Gemeindepastoral unterscheidet sich der Religionsunterricht für mich dabei darin, dass er in der Auseinandersetzung mit einem bestimmten Lerngegenstand nicht nur die kognitiven Fähigkeiten schult, sondern die emotional-seelischen Kompetenzen erweitert. Die Heranführung an und die Eröffnung von Lernchancen hinsichtlich bestimmter Fragen und Themen des Glaubens wird somit selber zu einem seelsorglichen Handeln. Dabei ist es mir wichtig zu betonen,

dass auch der Lehrende Lernender bleibt, dass auch er Adressat des Seelsorgsgeschehens ist, dass sich im Religionsunterricht ereignet. Durch die gemeinsam von Schülern und Lehrern angegangenen Themen verändert auch die Lehrerin, der Lehrer seine Perspektive, lernt von seinen Schülern und verändert somit das Spektrum seiner Innenwelt.

2

Als zentrale Elemente dieses hier angedeuteten Seelsorgeverständnisses im Handlungsfeld des Religionsunterrichts möchte ich folgende Punkte nennen:

Seelsorge bedeutet Perspektivenerweiterung. Statt stehen zu bleiben bei dem, was ich kenne und was mir plausibel erscheint, öffnet Seelsorge den Blick, entschränkt die Grenzen, löst die Verhärtungen im Fühlen und Denken.

Seelsorge ist darum mehr als „religiöse Wellness". Sie konfrontiert mit Themen, Menschen und nicht zuletzt mit dem eigenen Selbst. Insofern bedeutet Seelsorge immer auch Irritation.

Seelsorge ist keine Versorgungsleistung. Sie geschieht im wechselseitigen Aufeinanderhören und Voneinanderlernen, sie geschieht im gemeinsamen Erkunden der Themen, die nicht allein mit dem Kopf zu bedenken, zu entscheiden und zu lösen sind.

Seelsorge bedeutet darum auch Freigabe. Sie hält das Gegenüber nicht in einer Abhängigkeit zwischen Versorger und Versorgtem, sie will vielmehr anleiten zu einer Selbstversorgung der Seele, zu Eigenstand und Individuation.

3

Gerade angesichts Erfahrungen mit der Lebenswelt heutiger Schülerinnen und Schüler ist mir wichtig geworden, meinen Religionsunterricht (und das würde ich auch für meine universitäre Arbeit in Anspruch nehmen wollen) so zu gestalten, dass er geprägt ist von der Sorge um den Aufbau seelischer Eigenständigkeit und Kompetenz. Konkret bedeutet das, dass ich den Widerspruch gegenüber den Auffassungen und Ansprüchen der Tradition und auch gegenüber meiner eigenen Position als Lehrer bewusst fördere. Darüber hinaus bedeutet das konkret auch, dass ich den korrelationsdidaktischen Transferpunkt so wähle, dass weniger die Anknüpfung an die Lebenswelt als vielmehr die Irritation dieser Lebenswelt, die Konfrontation mit dem fremden Text, der fremden Sichtweise, der fremden Auffassung im Vordergrund steht. Weiter bedeutet das konkret für mich die absolute Priorität, die den Adressaten meiner „Seelsorge" und ihren Erfahrungen zukommt. Letztere kann ich nur dort au-

thentisch in den Vordergrund rücken, wo ich mich nicht als Leistenden, „Helden" oder „Messias" verstehe, sondern bereit bin, von denen zu lernen, die ich „belehre", auch von denen meine Seele „umsorgen" zu lassen, für die ich „Seelsorger" bin. – Für meine persönliche Arbeit sind mir dabei die Axiome und Variablen der personzentrierten Arbeit nach Carl Rogers aber auch die Postulate der Themenzentrierten Interaktion in den letzten Jahren immer wichtiger geworden. Im Blick auf die innerpsychische Dynamik, die das Begegnungsgeschehen des Religionsunterrichts immer begleitet, ist mir der tiefenpsychologische Ansatz C. G. Jungs (gerade in der Arbeit mit biblischen Texten) und hinsichtlich der oft fehlenden Leibhaftigkeit der Erfahrung sind mir gestalttherapeutische Elemente (die freilich im Religionsunterricht nur reduziert einsetzbar sind) bedeutsam geworden.

4

Wenn Seelsorge, wie ich meine, Aufgabe und integraler Bestandteil der Religionspädagogik ist, dann ergeben sich m.E. daraus folgende Forschungs- und Projektdefizite:

Wenn ich recht sehe, müsste die Religionspädagogik (immer wieder neu) darüber reflektieren, ob die von ihr konstruierten Konzepte und Ideen der Seelenwirklichkeit heutiger Schülerinnen und Schüler noch gerecht werden, inwieweit sie zu Selbstständigkeit, Positionierungsfähigkeit und wirklicher „Seelenbildung" beitragen.

Eine weitere Frage, die – obwohl schon vielfach diskutiert – neu zu stellen wäre, scheint mir die nach dem Zusammenhang zwischen Seelsorge und Heilung (man könnte auch sagen: zwischen Heilssorge und Therapie, zwischen Heilwerden und Individuation) zu sein. Anders gesagt: Wenn Seelsorger von der „Fülle des Lebens" reden, meinen sie zumeist etwas anderes als das, was heutige Schülerinnen und Schüler meinen. Deren Meinung aber käme vielen psychologischen Vorstellungen weitaus näher. Was also ist das „Mehr", das christliche Seelsorge anzubieten hat?

Ein dritter Aspekt scheint mir das Defizit zu sein, dass im Blick auf religionsdidaktische Konzepte erkennbar wird, die zwar sehr stark auf korrelationsdidaktisch orientierte Themenvermittlung abzielen, kaum aber den (zunächst interessensfreien) Begegnungsaspekt in den Vordergrund stellen, der den Resonanz- und Motivationsraum „Seele" zu schulen versteht.

„Der Religionsunterricht ist der einzige Ort, an dem unsere Schüler noch Kirche erleben.", hat mein älterer Kollege gesagt. Was, wenn dieser Satz doch stimmt? Dann ginge in der Tat eine zentrale Funktion christlicher Gemeinden - ein Handlungsfeld der Pastoraltheologie mithin - auf den schwierigen und umstrittenen Handlungsort „Schule" über. Wäre das für den Religionsunterricht an der (staatlichen) Schule noch ein weiterer,

neuer Aufgabenbereich, den er auch noch zu bewältigen hat? Oder gehört Seelsorge so untrennbar zum Religionsunterricht wie Liturgie in das Gemeindeleben? Sicherlich lässt sich sagen: Will Seelsorge überhaupt noch eine Zukunft haben, wird sie dort anfangen müssen, wo Religion Menschen (und sei es aus gesetzlicher Verpflichtung) noch erreicht - in der Schule!

Hadwig Müller

Was hat Pastoraltheologie mit einer positiven Wahrnehmungsfähigkeit zu tun?

1

Spurensuche

Auf der Suche nach einer neuen Arbeit als Theologin und Pastoralreferentin war ich im Sommer 1982 in gutem Kontakt mit Theresia Hauser, die für die bayerischen Diözesen die Frauenseelsorge aufgebaut hatte und in den Ruhestand gehen wollte. Während einer gemeinsamen bibeltheologischen Tagung für Frauen fragte sie mich, was mir das Wichtigste an meiner Arbeit mit den Frauen sein würde, und ich antwortete, auch aus dem Erleben der Tagung heraus, dass für mich das Staunen über die Begabungen der Frauen das Wichtigste sei, Begabungen, die sie selber oft nicht wahr haben wollten. Ich würde gern alles dafür tun, dass die Frauen selber ihre Begabungen entdeckten und sich daran freuten. Wie mir Theresia Hauser später sagte, gab meine Antwort für sie den Ausschlag, mich als ihre Nachfolgerin zu wünschen, und sie war enttäuscht, als ich dann nach Brasilien ging. War das, was ich da als Wichtigstes angegeben hatte, „Seelsorge"? Ich weiß es nicht.

Bei unzähligen Besuchen und Treffen, aus denen in Brasilien ein großer Teil meiner pastoralen Arbeit bestand, tat ich immer und immer wieder vor allem dies: Frauen ermutigen, an ihre eigenen Fähigkeiten zu glauben. Fähigkeit, sich zu empören – aber auch Fähigkeit zu kritischer Analyse; Fähigkeit zuzuhören – aber auch Fähigkeit zu sprechen und vor anderen das Wort zu ergreifen; Fähigkeit, sich einer Gemeinschaft unterzuordnen – aber auch Fähigkeit, eine Versammlung zu leiten und gemeinsames Handeln aufzubauen; Fähigkeit, überkommenen Regeln treu zu sein – aber auch Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen. Ich stieß an viele Hindernisse, hatte keineswegs nur Erfolg damit, aber ich ließ nicht ab. War das „Seelsorge"? Ich weiß es nicht.

Weder in der Region von São Miguel Paulista, damals Diözese São Paulo, noch in der Diözese Crateús, im Nordosten Brasiliens, tat ich diese Arbeit allein. In São Paulo lernte ich von den klugen Ordensfrauen, mit denen ich zusammenarbeitete, wie unerlässlich wichtig und inhaltsreich das Organisieren war: mit den von einer bestimmten Notsituation in ähnlicher Weise Betroffenen eben diese Situation erheben, die erwünschte Veränderung der Situation beschreiben, Ziele eines gemeinsamen Handelns definieren, gemeinsam Schritte überlegen, einen ersten Schritt planen

und genau vorbereiten, durchführen, auswerten, feiern, ein gemeinsames Gedächtnis kultivieren, einen nächsten Schritt in Angriff nehmen... War das „Seelsorge"? Ich weiß es nicht.

In der Diözese Crateús, im kargen, vernachlässigten Nordosten Brasiliens, baute ich mit einigen jungen Frauen Erwachsenenschulen auf. Uns war gemeinsam, dass wir keine Regel gelten lassen wollten, die wir nicht an unserer eigenen Erfahrung überprüft hatten, und dass wir, da wir uns schon einmal auf etwas Neues eingelassen hatten, keine Idee, so verrückt sie auch war, nicht wenigstens ausprobieren wollten. Daraus entstand bald eine eigene kleine „Charta", in der z.B. der Wert des Nicht-Wissens, des Fragens, der Fehler, des Gesprächs fürs Lernen festgehalten wurde. War das „Seelsorge"? Ich weiß es nicht.

2

Akzente

- Überraschung: „Das habe *ich* gesagt? Das ist ja richtig interessant!"
- Staunen: „Ich habe vor anderen gesagt, was mir wichtig war. Ich hatte etwas zu sagen! Und die anderen fanden es nicht uninteressant!"
- Entdeckung: „Ich kann von anderen etwas lernen, kann mich auf sie verlassen, zusammen schaffen wir es sogar, einem Minister zu sagen, was wir wollen. Er musste uns anhören. Er hat uns geantwortet. Wir haben einen ersten Schritt getan – und wir können einen nächsten tun. Wir können etwas bewirken!"
- Erleichterung: „Ich darf Fehler machen – wir alle können daraus lernen!"

Diese befreiende Erfahrung eines ungeahnten „Mehr", eines Gegebenseins von Möglichkeiten, dem man noch ganz ungläubig gegenüber steht, war für mich immer so etwas wie der Zielpunkt in meiner Praxis als Theologin und Pastoralreferentin. Genauer gesagt: Jedes Mal, wenn ich Zeugin dieses Aufatmens, dieser Überraschung, dieses ungläubigen Staunens wurde, wusste ich, dass ich *dafür* gearbeitet hatte und dass sich mein Festhalten am scheinbar Unmöglichen gelohnt hatte. Aber ich hätte mir diese Erfahrung vorher nicht zum Ziel gesetzt. Sie ließ sich erhoffen, aber sie blieb immer ein Geschenk.

Diese Erfahrung eines ungläubigen Staunens und Lachens, weil man sich der Fülle eines Geschenks bewusst wird, ist für mich zentrales Element eines Seelsorgeverständnisses. Seelsorge aus dem Glauben an eine verborgene Fülle – eher als aus der Sorge um einen Mangel. Seelsorge aus einer positiven Ungläubigkeit heraus: aus der Ungläubigkeit, dass eine sich als unfähig, als ohnmächtig oder gar gescheitert empfindende menschliche Wirklichkeit nicht alles ist. Seelsorge aus hartnäckiger, oft

auch ungeduldiger, aber unnachgiebiger Ungläubigkeit heraus oder aus einem nicht gesuchten und oft völlig unbegründeten Glauben an Möglichkeiten, die sich unendlich lang und gut verbergen können, aber irgendwann doch einmal verraten. Für mein Seelsorgeverständnis ist „Glaube" ungläubiges Staunen. In den biblischen Texten gehört dieses Staunen zu den Berichten von den Begegnungen mit dem Auferstandenen. Mit nichts weniger hat Seelsorge für mich zu tun.

3

Umorientierungen

Pastoralplanung geht meistens vom Mangel aus. „Seit mindestens hundert Jahren gibt es in der römisch-katholischen Kirche im deutschen Sprachraum die Rede vom Priestermangel und etwa ebenso lang plagt die Menschen in der Kirche der Eindruck, ihre Anstrengungen wären zu wenig, ihre Bemühungen nicht genügend, ihre Programme nicht gut genug, ihre Ideen nicht ausreichend, ihre Überzeugungskraft zu schwach, ihr Glaube nicht anziehend, ihr christliches Leben nicht ansprechend genug, um die moderne Gesellschaft nachhaltig und flächendeckend zu evangelisieren. Gewiss stehen wir unter dem Anspruch Christi, das Evangelium allen Völkern zu verkünden, aber die allzu oft beobachtbare Fixierung auf den Mangel – nicht nur an Priestern, sondern an lebendigen Gemeinden, an KirchgängerInnen, an überzeugten ChristInnen – inklusive der gegenseitigen Beschuldigungen, was oder wer wohl schuld sei an den Mängeln, nimmt und bindet so viel Kraft und lenkt den Blick immer wieder auf kirchliche Interna zurück, anstatt ihn offenherzig nach außen zu richten."[1]

Wenn ich heute eingeladen bin, an Gesprächen in Diözesen teilzunehmen, in denen nach Perspektiven und Inspiration, und nach Mut machenden neuen Erfahrungen gesucht wird, habe ich immer deutlicher den Eindruck, dass in diesen Diözesen und ihren verschiedenen Gremien Menschen beieinander sind, die allein mit der Ehrlichkeit ihres Suchens und Fragens, mit der Bescheidenheit, mit der sie ihre eigenen Versuche beschreiben, aber auch mit der Zuversicht, die sie manchmal gegen besseres Wissen ausstrahlen, eine Kirche bezeugen, die - unter einer Oberfläche des Klagens, des Mangels und der Zwänge - voller Lachen, voller Fülle und Gnade ist.

Forschung ist der Weg, um tiefer in eine Wirklichkeit einzudringen. Von einer bekannten Oberfläche lässt sie sich nicht täuschen. In der Tiefe können Geheimnisse verborgen sein, die sie noch nicht kennt. In Kirche und Pastoraltheologie fehlt es, meine ich, an einem solchen positiven Nicht-Wissen. Unter der Oberfläche einer langweiligen oder kleinlichen und wenig anziehenden Kirche gibt es einen verborgenen Schatz in der

---

[1] Prüller-Jagenteufel; Veronika, Verschwenderische Fülle, in: Müller, Hadwig (Hrsg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002, 267ff.

Gestalt einer großen Vielzahl von Zeuginnen und Zeugen. Es fehlt an einer Forschung, die sich von der Individualisierung und Pluralisierung dieser Zeugnisse herausfordern lässt und die ahnt, dass in den Geschichten einzelner eine „Maßlosigkeit" an Glauben, Liebe und Hoffnung verborgen ist, belebendes Wasser für eine in Strukturdiskussionen verdurstende Kirche. Verfeinerung der Wahrnehmung ist gefragt. Wahrnehmung gelebter Hoffnung.

Es ist nicht schwer, es verlangt vielleicht nur einen gewissen Mut, Menschen zu fragen, aus welchen Quellen sie leben und kämpfen, aus welcher Hoffnung heraus sie immer wieder von neuem ihrem Alltag einen Sinn geben und Kräfte der Geduld und Liebe verschwenden. Diese Frage muss aus echtem Interesse heraus gestellt werden, aus dem unbeirrbaren Staunen darüber, wie viel Glaube, Liebe und Hoffnung tatsächlich von Mitmenschen aufgebracht wird.

Als ich vor einigen Jahren dem Seelsorgeteam einer deutschen Diözese diesen Vorschlag machte, es mit der Frage nach dem von den dortigen Menschen gelebten Glauben zu versuchen, verstummte das Gespräch. Als ich vor kurzem einem Seelsorgeteam in einer anderen deutschen Diözese davon erzählte, war die Antwort: „Wir haben Angst davor die Menschen zu fragen; wir wissen nicht, wohin das führt." Wissen wir, wohin eine pastoraltheologische Forschung führt, die sich von einer methodischen Sensibilität, von einer Theorie der Wahrnehmung leiten lässt, die Antennen für Fülle und Verschwendung mitbringt?

Doris Nauer

Seelsorge der Zukunft – Zukunft der Seelsorge?

1

Auf dem Hintergrund meiner Erfahrungen als Notfall- und Klinikseelsorgerin verbinde ich mit dem Begriff „Seelsorge" ein im *Auftrag* der katholischen Kirche durchgeführtes *professionelles* Handeln, das eine fundierte *theologische Ausbildung*, spezifische *Zusatzqualifikationen* und ein klar konturiertes *Kompetenz- und Rollenprofil* voraussetzt. Mir ist durchaus klar, dass ich mit einer Fokussierung auf professionelle Seelsorge den christlichen Seelsorgebegriff einenge, denn sowohl aus der Sicht der Heiligen Schrift als auch aus der des II. Vatikanischen Konzils haben alle Gläubigen Anteil am Hirtenamt Jesu Christi, weshalb wir alle dazu aufgerufen und auch berufen sind, einander Seelsorger und Seelsorgerin zu sein bzw. uns gegenseitig zu behirten.

Im Folgenden konzentriere ich mich aber dennoch auf professionelle SeelsorgerInnen, weil diese m.E. als VertreterInnen eines spezifischen Berufsstandes ausdrücklich dazu verpflichtet sind, ihr Seelsorgeverständnis, und damit das ihrer gesamten Tätigkeit zu Grunde liegende Seelsorgekonzept, anderen Menschen gegenüber in einfacher Sprache verständlich zu machen. Wenn christliche Seelsorge künftig überhaupt noch eine Rolle in unserer Gesellschaft (oder z.B. in Krankenhäusern) spielen soll, dann sind es SeelsorgerInnen nicht nur den (kranken) AdressatInnen ihrer Seelsorge, sondern gerade auch den VertreterInnen anderer Berufsgruppen sowie ihren Dienstvorgesetzten und allen sonstigen Gesellschaftsmitgliedern schuldig, darüber Auskunft zu geben, aufgrund welchen Gottes- und Menschenbildes sie welche inhaltlichen Zielvorstellungen verfolgen und durch welche Alltagspraxis bzw. Methodenwahl sie diese zu erreichen suchen. Erst, wenn eine derartige Transparenz gegeben ist, lässt sich das, was Seelsorge ist und künftig sein soll, bzw. das, wofür SeelsorgerInnen inhaltlich stehen, so im gesellschaftlichen Diskurs verhandeln, dass deren Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit auch im Vergleich zu anderen Berufsgruppen (z.B. PsychologInnen, SozialarbeiterInnen) überhaupt eingesehen werden kann! Gelingt dies nicht, dann wird sich christliche Seelsorge künftig aus öffentlichen Räumen in pfarrgemeindliche Strukturen zurückziehen müssen bzw. selbst in diesen Rückzugsorten ihre Glaubwürdigkeit verlieren, weil auch hier ChristInnen entsprechende Transparenz einfordern werden.

Meine Praxiserfahrung hat mir den Eindruck vermittelt, dass professionelle Seelsorge zumeist ein von der Person „SeelsorgerIn" initiierter Versuch ist, mit einem Menschen, der sich in einer *Not- oder Problemlage* befindet, so *Kontakt* aufzunehmen, dass sich oftmals bereits durch die *Begegnung als solche* Linderung bzw. Hilfe anbahnt. Aus diesem Grund begreife ich Seelsorge als ein zunächst voll und ganz auf ein *Individuum* ausgerichtetes *zwischenmenschliches Geschehen*. Das, was christliche Seelsorge jedoch radikal davon unterscheidbar macht, was grundsätzlich an Hilfestellung zwischen Menschen möglich ist, liegt meiner Erfahrung nach darin, dass *Gott selbst* entweder implizit oder explizit thematisiert im Seelsorgeprozess präsent ist und deshalb von allen Beteiligten auf sehr reale Art und Weise erfahren werden kann. Seelsorge im Namen eines Gottes, der einen jeden Menschen ohne Vorbedingungen und Vorleistungen nicht nur in Not und Leid begleitet und tröstet, sondern auch Befreiung aus dieser Situation verheißt, steht dann aber immer auch vor der Aufgabe, um dieses einen Menschen willen die auf ihn zentrierte *intrapsychische* Blickrichtung immer wieder zugunsten einer *inter-personellen, sozialen, strukturellen, ökonomischen* sowie *gesellschafts- und kirchenpolitischen* Blickerweiterung zu überschreiten. Gemessen an dieser Anforderung erlebe ich selbst Seelsorge als ein *höchst dynamisches*, im Endeffekt weder *manipulierbares* noch *voraus planbares*, teilweise sogar *riskantes* Geschehen zwischen zwei zumeist einander relativ *fremden Personen*, wobei die jeweilige Problemstellung den Radius dafür absteckt, wie *zeitintensiv* sich die Beziehung gestalten wird bzw. inwieweit auch *andere Personen und Kontexte* in den Seelsorgeprozess mit einzubeziehen sind.

2

Mein persönlicher Zugang zur Seelsorge sollte den Weg dafür bahnen, die Frage nach der Zukunft der Seelsorge davon abhängig zu machen, inwieweit es den praktischen TheologInnen gemeinsam mit den SeelsorgerInnen gelingt, ein *pluralitätsfähiges Seelsorgeverständnis* zu konzipieren, das nicht nur den SeelsorgerInnen selbst einen größeren alltagspraktischen Experimentier-Raum eröffnet, sondern auch allen dafür aufgeschlossenen ZeitgenossInnen plausibel gemacht werden kann. Ein derartiges Verständnis von Seelsorge, das ich als *Multiperspektivische Seelsorge* umschreibe, ist dadurch gekennzeichnet, dass aufgrund der vorfindbaren *Poly-Kontextualität menschlicher Existenz* Seelsorge unterschiedlichste *inhaltliche Zielperspektiven* aufweisen darf und muss, wobei mir folgende Elemente als zentral erscheinen:

Richtet sich der Blick auf den *Körper-Seele-Kontext* zielt Seelsorge sowohl auf akute als auch auf präventive Krisen- und Konfliktthilfe ab, wobei „Heilung" und „Heil" weder überbewertet, noch gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Im Blick auf den *gesellschaftlichen und sozialen Kontext* dagegen steht die Alltags-, Lebens-, Erlebnis- und Solidarisierungshilfe als Fokus seelsorglicher Zielsetzung im Mittelpunkt. Eine inhaltli-

che Konturierung von Seelsorge als materieller Selbst-, Befreiungs- und Überlebenshilfe verdankt sich hauptsächlich dem *politisch-ökonomischen Kontext.* Unter Beachtung des *ökologischen Kontextes* kann Seelsorge zudem auch die Form persönlicher sowie kollektiver Umkehr- und Beheimatungshilfe annehmen. Im Blick auf den *multikulturellen und multireligiösen Kontext* zielt christliche Seelsorge schließlich immer auch auf (mystagogische) Glaubenshilfe ab, wobei das Bekehrungs- und Missionsziel m.E. einer äußerst sensiblen, d.h. gottes- und menschenfreundlichen Interpretation bedarf!

Alle genannten Zielsetzungen besitzen gleiche Priorität, wenn Seelsorge tatsächlich als Sorge um den ganzen Menschen, als Sorge um ein Leben in Fülle (Joh. 10.10) ausgewiesen werden soll! In der Alltagspraxis jedoch muss nicht jeder/jede SeelsorgerIn alle Zielsetzungen gleichzeitig und mit gleicher Intensität verfolgen. Derartige Versuche würden lediglich das Gefühl persönlicher sowie professioneller Überforderung auslösen! Entscheidend ist vielmehr, dass Seelsorge erst dann wirklich christlich und zukunftsfähig wird, wenn sie im Wissen um diesen Gesamthorizont ausgeübt wird. Das jeweils aktuelle Ziel und die damit einhergehende alltagspraktische Schwerpunktsetzung wird sich an der konkreten Situation, an der Bedürftigkeit des Gegenüber, an strukturellen Vorgaben sowie an den eigenen Kompetenzen und Charismen auszurichten haben.

3

Da ich gegenwärtig nicht hauptamtlich seelsorglich tätig bin, sondern die Freiheit zugestanden bekommen habe, an der Universität lehren und forschen zu dürfen, sehe ich es als eine meiner Hauptaufgaben an, Studierende für das Tätigkeitsfeld „Seelsorge" zu begeistern und ihnen eine fundierte poimenische Ausbildung zu garantieren. Letzteres aber schließt m.E. aus, mein eigenes Seelsorgeverständnis als ausschließlich gültig und allgemeinverbindlich anzupreisen zu wollen! Vielmehr gilt es, unter Offenlegung meiner Position, TheologiestudentInnen mit der komplexen inhaltlichen Vielfalt und Heterogenität existierender Seelsorgekonzepte so vertraut zu machen, dass sie auf der Basis entsprechenden Wissens kompetent für sich entscheiden bzw. eigene Konzeptkombinationen erproben können. Mein Ausbildungsziel ist dann erreicht, wenn ich deutlich machen kann, dass trotz aller Schwierigkeiten und Besonderheiten, die der Beruf „SeelsorgerIn" mit sich bringt, dieser zugleich einen außergewöhnlich großen Freiraum eröffnet, weil neben (oftmals überhaupt nicht vorhandenen) Stellen- und Arbeitsplatzbeschreibungen jede/jeder selbst für sich definieren kann, was er/sie unter Seelsorge verstehen will. Da sich das eigene Seelsorgeverständnis im Laufe des (Berufs)Lebens verändern kann, vielleicht sogar muss, liegt mir außerdem daran zu vermitteln, dass jede Konzept-Entscheidung immer nur vorläufig sein kann, und dass die Mitglieder eines Seelsorgeteams auch dann hervorragend miteinander arbeiten können, wenn sie dies auf der Basis unterschiedlicher Konzepte tun, so-

lange sich ein jeder über sein eigenes Konzept im Klaren ist, dieses sprachlich fassen und öffentlich zur Disposition stellen kann. Gelingt dies, dann besteht sogar die Möglichkeit, dass gerade Konzept-Unterschiede dazu führen, die Charismen und Fähigkeiten der Teammitglieder effizienter zu nutzen.

4

Erhöhte Wahrnehmungsbereitschaft und differenzierte Konzept-Analysen

Die Praktische Theologie darf gegenwärtig nicht der Gefahr erliegen, die ‚Zeichen der Zeit' innerhalb der Seelsorgelehre und Seelsorgepraxis zu verpassen! Aus diesem Grund gilt es, nicht nur die immer unübersichtlicher werdende Seelsorgeliteratur kontinuierlich zur Kenntnis zu nehmen und diese auf ihre konzeptionelle Potentialität hin konstruktiv-kritisch zu befragen, sondern auch konkrete Entwicklungen in der Seelsorgepraxis vor Ort sensibel wahrzunehmen und zu beurteilen, um deren gesamtkirchliche Bedeutung abschätzen zu können. Gegenwärtig stehen wir m.E. in beiden Konfessionen vor der Aufgabe, Entwicklungen wie diejenige, dass das charismatische und biblisch-therapeutische Seelsorgeverständnis für SeelsorgerInnen an Attraktivität gewinnt, praktisch-theologisch fundiert zu analysieren!

Grundlagenforschung

Nach meinem Kenntnisstand steht die Ausarbeitung einer umfassenden theologischen Begründung dafür an, dass sowohl die biblische als auch die psychologische und soziologische Perspektive christlicher Seelsorge als gleich-wertig und gleich-wichtig einzustufen sind. Erst dann wird die Voraussetzung dafür geschaffen sein, dass die ProtagonistInnen unterschiedlicher Seelsorgekonzepte ihr jeweiliges Verständnis von Seelsorge nicht gegeneinander ausspielen, sondern das Wagnis eingehen, nach kombinatorischen Synthesen zu suchen. Diese jedoch müssten gerade dadurch gekennzeichnet sein, dass die jeweiligen Eigenarten eines jeden Konzeptes nicht zugunsten eines vereinheitlichenden Konsenses eliminiert werden. Gelänge dies, dann wäre sowohl Uta Pohl-Patalong zuzustimmen, dass es Seelsorge künftig nur noch im Plural geben wird,[1] und folgende Mahnung Henning Luthers würde endgültig der Vergangenheit angehören: *„Der Streit um die Seelsorge gleicht nicht selten einem Nebenkriegsschauplatz, auf dem der nicht ausgetragene Kampf um das rechte ‚Theologieverständnis' geführt wird bzw. neue Kämpfe entfacht werden. Vielfach geht es dabei gar nicht um ein verbessertes, sensibleres Verständnis für das, was Seelsorge eigentlich ist oder sein sollte, sondern um die Verteidigung bestimmter theologischer Positionen."*[2]

---

1 Vgl. Pohl-Patalong, Uta, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Stuttgart, 1996, 272.

2 Luther, Henning: Religion und Alltag, Stuttgart., 1992, 224.

Interdisziplinäre Kooperation

Das, was unter Seelsorge künftig verstanden werden soll, wird sich dann, wenn der multiperspektivische Ansatz zum Zuge kommt, nicht allein aus theologischen Theorien heraus umfassend definieren lassen. Eine adäquate Berücksichtigung vor allem der psychologischen und soziologischen Perspektive wird es erforderlich machen, entsprechende Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften auf der Basis eines konstruktiv-kritischen Dialogs nicht nur elementar in die Konzeption von Seelsorge zu integrieren, sondern auch im Seelsorgealltag praktisch und methodisch fruchtbar werden zu lassen. Um dies leisten zu können, müsste die Praktische Theologie ihren Fokus verstärkt auf die Pastoralpsychologie, Pastoralsoziologie und Pastoralmedizin lenken sowie deren Status als Sub-Disziplinen bzw. als praktisch-theologische Partner-Wissenschaften aufwerten und ausbauen.

Interkulturelle Vernetzung

Auf dem Sektor „Seelsorgelehre" wird sich auch die Praktische Theologie in Deutschland m.E. verstärkt darum bemühen müssen, über Symposien und Forschungsprojekte interkulturell und damit international vernetzt zu arbeiten. Soll z.B. die dringend anstehende Frage geklärt werden, ob das *Heilungs-Ziel, (sozial)politische Interventionen, Besessenheitsvorstellungen* und *exorzistische Praktiken* zu den unaufgebbaren Basisaxiomen künftiger Seelsorge gehören oder nicht, so kann dies m.E. nur unter Einbeziehung „grenzüberschreitender" Erfahrungen und Erkenntnisse geschehen.

Praktische Pilotprojekte

Soll SeelsorgerInnen tatsächlich der Freiraum für entsprechende Seelsorgekonzept-Kombinationen mit entsprechender Handlungsfreiheit vor Ort eröffnet werden, dann steht die Praktische Theologie vor der Herausforderung, gemeinsam mit den praktischen ExpertInnen und deren Dienstvorgesetzten entsprechende Pilot-Projekte zu initiieren und wissenschaftlich zu begleiten. Durch derartige Projekte wird es im Praxis-Theorie-Praxis-Zirkel möglich sein, Multiperspektivische Seelsorge sowohl im Kontext der Gemeinde- als auch der Kategorialseelsorge auf praktische Möglichkeiten und Grenzen hin durchzubuchstabieren. Das Ergebnis wiederum ist Theologiestudierenden ebenso wie anderen SeelsorgerInnen so zur Verfügung zu stellen, dass deren eigene kombinatorische Konzept-Kreativität nicht ausgebremst, sondern angeregt wird!

Seelsorge-Qualitätsmanagement (SQM)

Mein Plädoyer für SQM zielt nicht darauf ab, Seelsorge kirchenamtlich effizienter überprüfen und damit den Freiraum von SeelsorgerInnen beschneiden zu können! Ich sehe darin vielmehr ein Instrument zur Selbst-Überprüfung: Inwieweit hält sich ein Seelsorger an das eigene Konzept und die inhärenten inhaltlichen Kriterien? Inwiefern gelingt es ihm/ihr dieses Konzept nach außen transparent machen zu können? In Kooperation mit SeelsorgerInnen, deren Arbeitsgemeinschaften und kirchlichen An-

stellungsträger käme der Praktischen Theologie somit künftig die Aufgabe zu, entsprechende SQM-Kriterien auszuarbeiten und QM-Prozesse beratend zu begleiten.

Psychohygiene-Strategien

Im Kontext von SQM wird sich die Praktischen Theologie künftig der Aufgabe stellen müssen, nicht nur die jeweils spezifischen individuellen, strukturellen, gesellschaftspolitischen und auch historischen Belastungsfaktoren seelsorglicher Tätigkeitsfelder gemeinsam mit den SeelsorgerInnen herauszuarbeiten, sondern auch der, entsprechende Coping-Strategien zu entwickeln. Über eine enge Kooperation vor allem mit Instituten für pastorale Fort- und Weiterbildung könnten die gewonnenen Einsichten wiederum SeelsorgerInnen vor Ort als konkrete Hilfestellung zur Verfügung gestellt werden.

Herbert Poensgen

Empty Cross

- Auch seelsorglich ist der Erfahrung standzuhalten, dass Theologie in ihrem bisherigen Wissen und Denken verschuldet ist und zum Ort der Heimsuchung Gottes geworden ist. „Wollen wir Theologen bleiben, Theologen vor dem wirklichen Gott, dann ist der Fraglichkeit des theologischen Unterfangens unter den uns historisch konkret gegebenen Zeichen unserer Zeit standzuhalten..."[1] Seelsorgliche Theologie tritt kontextuell in die Auseinandersetzung des Geschehens um Auschwitz als das Gericht über die Art und Weise, wie Christentum an seiner eigenen Herausforderung gescheitert ist.

- *„Der Schrei"*, 1893 von Edvard Munch gemalt, galt als das expressionistische Bild schlechthin. Munch gelang mit diesem Bild, das Psychische in die äußere Welt zu übertragen und den Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Er ist künstlerisch in die Psychoanalyse eingedrungen und hat das, was sich in der Psychoanalytischen Theorie anbahnte, Bild werden lassen. Das ist ein Verdienst seines künstlerischen Lebenswerkes. Deshalb verwundert nicht, dass mir *„Der Schrei"* - wie kaum ein anderes Bild - in vielen Studentenbuden und bis heute in Wohnungen von Therapeuten und Seelsorgern begegnet(e). Er beschreibt das Ethos des seelsorglichen Theologen, die Herausforderung, der er sich stellen soll. Einem anderen, kaum bekannten Bild von Munch gehört meine momentane Aufmerksamkeit. „Empty Cross" (1900) zeigt das leere Kreuz. Dieses Bild benennt - in die heutige seelsorgliche Theologie übertragen - das Kernproblem. Versteht sich seelsorgliche Theologie noch im Horizont der Kreuzestheologie? Ist das Kreuz in seelsorglichen Theorieansätzen leer? In der Auseinandersetzung mit beiden Bildern liegt der Schlüssel zu einer seelsorglichen Theorie und Praxis. Was sich vielfach in Theorie und Praxis seelsorglicher Prozesse abspielt, begründet den Verdacht einer „Empty Cross"-Theologie. Eine Figur Graham Greens sagt: „Das Suchen nach dem Leiden und die Erinnerung an das Leiden sind die einzigen uns verfügbaren Mittel, um die menschliche Lebensbedingung in ihrer Ganzheit zu erkennen." Vernachlässigen Praktische Theologie und seelsorgliche Praxis das Skandalon des Kreuzes, bleibt am Ende oft nur eine Frage: Wie machen wir Ideologien effizienter?

- Leben ist Fragment. In Ansätzen der seelsorglichen Theologie erweist sich meist Gegenläufiges. Die Konstruktion eines „ganzheitlich" orien-

---

[1] Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie, München 1988, 77.

tierten, „gesunden" menschlichen Lebensentwurfes ist ein Konstrukt esoterischer Wohlstandsgesellschaften, das dem theologischen Befund nicht standzuhalten scheint, jedenfalls nicht als zu konstruierendes. Gnade und Erlösung (nicht Selbsterlösung) bleiben die Eckpunkte einer christlichen Theologie. Diese Begriffe sind optional und deshalb inhaltlich zu füllen.

- Im Kontext der soziologischen Theorie Erving Goffmans könnte man seelsorgliches Bemühen als jenen Prozess beschreiben, der darauf ausgerichtet ist, Zugang zur *backstage* des Menschen zu erreichen und diese mit der *frontstage* zu versöhnen, zumindest ein Bewusstsein zu schaffen für die Beziehung von *backstage* und *frontstage*. Ich erlebe, dass kirchliches und theologisches Handeln vielfach mit der *Kontrolle* von Vorder- und Hinterbühne derart beschäftigt sind, dass die eigene Glaubwürdigkeit auf der Strecke bleibt. Der extreme Aufbau von Fassaden, schafft das, was K. Gabriel für die Gruppe der Organisationsrollenchristen beschrieben hat: Er schadet der Glaubwürdigkeit des kirchlichen und theologischen Handelns. Inszeniertes und Mc-Donaldisiertes Leben sind kein Produkt der hedonistischen Freizeitkultur allein, sondern Bestandteil theologischer und kirchlicher Inszenierungen in der Gegenwart. Erinnert sei deshalb an die Herausforderung der Evangelisierung. Nur eine sich selbst in den individuellen und kollektiven Prozessen evangelisiernde Theologie und Kirche kann den Anspruch der Evangelisierung der Welt wirklich und praktisch vertreten. Viel zu viel Energie wird momentan in den Fassadenbau gesteckt und seelsorgliche Strategien sind dabei oft ebenso behilflich wie Strategien der Organisationsberatung.

- ‚das geplaerr von unsereinem senkt nie den wasserstand' (N.C. Kaser). Auch seelsorgliche Theologie hat sich der Herausforderung zu stellen, wie sie in gesellschaftlichen und politischen Kontexten die Welt verändern kann - im Sinne einer Botschaft des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die immer noch überwiegend betriebene Reduktion der seelsorglichen Kompetenz auf den individuellen Bereich und die weitgehende Entpolitisierung – vor allem angesichts der neoliberalen Umgestaltung der Gesellschaft - leistet der strukturfunktionalistischen Theorie von Theologie und Kirche Vorschub. Wo liegt der politische Impetus der Theologie? Ich kann ihn momentan in unserem gesellschaftlichen Kontext wenig erkennen. Wir sind vielleicht zu viel mit uns selbst beschäftigt, auch mit den eigenen Karrieren, um den Herausforderungen des ökonomischen, sozialen und politischen Lebens zu begegnen. Die Zeit ist reif für eine „Reich Gottes -Verträglichkeitsprüfung" (Urs Eigenmann).

- Die von Theologen und Praktikern in den letzten 30 Jahren erworbene hohe individualseelsorgliche Kompetenz ist wenig in der Lage, zu öffentlich inszenierten Prozessen ihren Beitrag zu leisten. Man konstruiert öffentliche Prozesse nach dem Modell der Individualseelsorge. Das

kann nicht funktionieren. Ausbildungsdefizite lassen sich in der Inszenierungskompetenz der SeelsorgerInnen erkennen. Hier liegt die Aufgabe der Hochschulen und der kirchlichen Aus- und Fortbildungsinstitute - neben den individuellen Seelsorgeansätzen - kollektive seelsorgliche Prozesse zu reflektieren und konkret in ein theologisches Curriculum umzusetzen. Die Mediengesellschaft braucht nicht mehr allein den Individualseelsorger, der sich in die pastorale Idylle einer Antimoderne flüchtet. Angesichts der Herausforderung der Gesellschaft orientieren sich die Kirchen und ihre pastoralen Rollenträger fatalerweise mehr und mehr an den Maximen der Eventpastoral und beten das Dogma der Aufmerksamkeitsökonomie nach. Auf der anderen Seite erlebe ich viele unterritualisierte Theologen.

Die Thesen wurden während eines Arbeitseinsatzes auf dem Wiesfleckhof in Ultimo (I) formuliert. Dies begründet die thetische Form.

Martin Pott

„anders gleich sein"
Seelsorge-Lernen im Feld der Sozialpsychiatrie

1

Frau K. ruft die Kontaktstelle der „Ambulanten Psychiatrieseelsorge" an. Sie bittet um einen Hausbesuch, da sie aufgrund einer Zwangserkrankung seit zwei Jahren ihre Wohnung nicht mehr verlassen hat. Ich treffe eine Frau Anfang dreißig an, die bei ihrer Mutter lebt. Als Jugendliche hat sie erstmals mit starken Angstschüben zu tun gehabt. Jetzt haben Zwangsgedanken und -handlungen die Funktion das beklemmende Angstgefühl quasi „in Schach zu halten". Frau K. ist sehr religiös. Gott spielt in ihren Zwängen eine wichtige Rolle: „Wenn ich nicht jeden Tag 600 Kniebeugen mache, wird Gott meine Mutter nur noch zwei Jahre leben lassen." Zwei Gesprächsfäden bestimmen den seelsorglichen Begleitungsprozess: zum einen Reden über Gott und Gottesbilder, über die befreiende Botschaft Jesu, oft anhand konkreter Bibelverse; zum anderen das Anschauen der Biographie von Frau K., ihrer familiären Verstrickungen. Die Perikope von der Syrophönizierin (Mk 7, 24ff) eröffnet Frau K. eine neue Sicht auf ihre höchst ambivalente Mutterbeziehung. An bestimmten Punkten des Prozesses beten wir gemeinsam. Das erste Anlegen eines Schmuckstücks, das Frau K. wegen eines daran gekoppelten Zwangs nie tragen „durfte", gestalten wir als Ritus, der zum Ausdruck bringt, dass Gott dem Menschen die Fülle des Lebens zugedacht hat. Frau K. hatte parallel dazu eine Verhaltenstherapie begonnen. Bestärkt durch Seelsorger und Therapeut entwickelt Frau K. eine morgendliche Meditationsform, in der sie das göttliche Licht als Kraft gegen die Zwänge in sich aufnimmt. Nach einem dreiviertel Jahr der Begleitung verlässt Frau K. erstmals wieder ihre Wohnung. Ich unterstütze sie bei der Suche nach einer Fachklinik, in der die transpersonale Dimension integraler Bestandteil der psychotherapeutischen Arbeit ist; hier will sich Frau K. intensiver mit ihrer zu Grunde liegenden Angstproblematik auseinandersetzen.

2

Mein Verständnis von Seelsorge ist während einer 20jährigen Tätigkeit als Pastoralreferent gewachsen. Seit sechs Jahren ist die „Ambulante Psychiatrieseelsorge" mein Praxiskontext. Das Folgende ist daher auf dem Hintergrund von Kategorialseelsorge und mit Blick auf die Anforde-

rung einer allgemein notwendigen „Kategorialisierung" der Pastoral hin formuliert.

Kontexte

Psychiatrieseelsorge spielt sich in einem spezifischen Bedingungsgefüge ab. *Gesellschaftlich* kämpfen Erkrankte und Angehörige auch nach 25 Jahren Psychiatrie-Reform mit massiven Vorurteilen. *Psychiatrie-intern* bewegt sich die Seelsorge im Spannungsfeld der Professionen von Medizin, Psychotherapie, Sozialarbeit und Pflege. *Kirchlich* steht Psychiatrieseelsorge zwar in der anerkannten Tradition der Sorge um Kranke, hat aber gleichzeitig Anteil an der marginalen Bedeutung der Zielgruppe.

Zentrale Elemente

Bestimmende anthropologische Ausgangspunkte meines Seelsorgeverständnisses sind die Achtung der Personwürde und der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Schwer psychisch erkrankte Menschen sind wie alle von Gott Berufene und Begabte. Niemand ist ausschließlich und ohne Unterbrechungen krank. Insofern gehört Psychiatrieseelsorge nicht zum Spektrum der Behandler, sondern versteht sich als professionelles Angebot der *Begleitung*. Sie ist keine Therapie im medizinisch-psychotherapeutischen Verständnis, will aber dennoch heilsam im Sinne von *Versöhnung* sein. Stärker als die Heilung hat sie den *diakonischen* Auftrag, einen Beitrag zum gesamtmenschlichen „Heil-Werden" zu leisten (vgl. die Unterscheidung bei G.R. Heyer: „Seelen-Heilkunde" und „Seelenheil-Kunde"). Begleitende, versöhnende, diakonische Seelsorge - mit diesen Attributen möchte ich mein seelsorgliches Vorgehen umschreiben. Was heißt das konkret?

Begleitend

Begleitung setzt eine Begegnung und Beziehungsaufnahme voraus. Es kommt zur Verabredung, eine Wegstrecke gemeinsam zu gehen. Auch wenn die Beziehung Seelsorger - zu Begleitende/r ein „Gefälle" aufweist, darf dies nicht dazu führen, dass ich als Seelsorger den Weg vorgebe und immer einen Schritt voraus bin. Die Frage Jesu „Was willst du, das ich dir tun soll?" verweist alle Seelsorge auf einen bemündigenden und koevolutiven Stil seelsorglicher Begleitung! Gerade im Umgang mit chronifizierten oder schwer depressiven Menschen, wo von Bewegung und Eigeninitiative manchmal kaum etwas zu spüren ist, ist es umso wichtiger, den „Ball immer wieder zurückzuspielen" (Klaus Dörner), wirklich bei einer „Seelsorge mit ..." zu bleiben und nicht der Versuchung einer „Seelsorge an ..." zu erliegen. Ganz praktisch heißt das aber auch für eine „ambulante" Seelsorge, dass sie im wahrsten Sinne des Wortes eine ausgeprägte „Geh-Struktur" entwickeln muss und viele „Auswärtsspiele" - bei Hausbesuchen, in Wohnheimen, in Sozialpsychiatrischen Zentren etc. - bestreitet.

Versöhnend

Mit sich selbst, mit anderen und mit Gott versöhnt leben zu lernen, ist eine der größten Lebensaufgaben für jeden Menschen. Wie viel schwieriger ist dies angesichts von Erkrankung oder Behinderung als massiven Erfahrungen der Begrenztheit und Brüchigkeit der eigenen Existenz! Unter „versöhnender Seelsorge" verstehe ich eine gemeinsame Suchbewegung von Seelsorger und Gegenüber im Terrain des Lebens „zwischen Geschenk und Fragment". Zwischen der Trauer über das, was nicht möglich ist und der Freude über schöne Alltagserfahrungen, gilt es das Leben als ganzes zu deuten. Als Seelsorger kann ich die Perspektive des Glaubens als Deutungshilfe ansprechen. Ob sie Gewicht erhält, hängt nicht nur von mir ab. Biblische Szenen und Gestalten können im Seelsorgeprozess zur (Gegen-)Identifikation anregen und Identitätsbildung stützen. Über das Gespräch hinaus sind vor allem Riten, sensibel und dialogisch praktiziert, dazu geeignet, Erfahrungsräume zu eröffnen, dass da einer ist, der Kraft in der Kraftlosigkeit und Hoffnung in aller Hoffnungslosigkeit schenken will. Gemeinsames Beten und Klagen, Segnungsgesten, ein Beichtgespräch oder gottesdienstliches Feiern in der Gruppe können zu Formen erlebter, erfahrener Versöhnung werden.

Diakonisch

Pastorale Arbeit mit Psychiatrieerfahrenen stellt auch eine Herausforderung für die Pfarrgemeinden als soziale Gebilde auf dem intermediären Niveau dar. Daraus ergibt sich neben der Anforderung einer qualitätsvollen Individual- und Gruppen-Seelsorge mit dieser spezifischen Zielgruppe zusätzlich die Aufgabe ihrer Einbettung in eine Sozialpastoral des Lebensraums. Psychiatrieseelsorge als kategorialer pastoraler Dienst muss diese Funktion, „Brücke zur Gemeinde" ('Gemeinde' kommunal wie kirchlich verstanden) zu sein, ernst nehmen; darin zeigt sich ihre diakonische Qualität. „Soziale Netzwerkarbeit" mit dem Ziel der Beheimatung Betroffener in Wohnquartier und Pfarrgemeinde wird damit ebenso zum Bestandteil von Psychiatrieseelsorge wie Öffentlichkeitsarbeit und die Mitarbeit in den „Psychosozialen Arbeitsgemeinschaften" der Kommunen und Kreise. Letzteres bindet sie in den Verbund gemeindepsychiatrischer Sorge ein und ermöglicht im Bedarfsfall die „anwaltschaftliche" Unterstützung der Interessen psychisch Erkrankter gegenüber Verwaltung und Politik.

3

Die Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse unserer Gesellschaft erfordern zwingend eine generelle „Kategorialisierung" der Seelsorge, auch in den Pfarrgemeinden. Die Ansprüche an Seelsorge wachsen. Seelsorge muss situativer und differenzierter werden. Nur wenn sie sich in höherem Maße interdisziplinär ausprägt, kann sie den neuen Qualitätsanforderungen entsprechen. Was hier für die Psychiatrieseelsorge beschrieben wurde, gilt in je eigener Weise für alle Seelsorgebereiche: Kommunikabilitäts- und Kooperationskompetenz gegenüber Human-

und Sozialwissenschaften, aber auch z.B. gegenüber dem Dienstleistungssektor der Betriebswirtschaftslehre, werden zu Voraussetzungen dafür, in der Seelsorge die geforderten Qualitätsmerkmale von personaler Zuwendung, Reziprozität, Situationsangemessenheit, sozialer Integrationskraft, Transpersonalität u.a. erbringen zu können.

Am wichtigsten jedoch für eine zukunftsfähige Seelsorge wird das radikale „Ernst-nehmen" der Perspektiven der Betroffenen sein! In der Wendung „hearing to speech" hat die amerikanische Theologin Nelle Morton diesen Ernstfall der Kontextualisierungsfähigkeit auf den Punkt gebracht[1]. SeelsorgerInnen müssen ein zum Sprechen (der Betroffenen) befähigendes Hören erlernen. Dies erfordert die Bereitschaft, sich subjektiven und damit oft fremden Lebenswelten auszusetzen („ambulante" = „herumwandernde" Seelsorge). Mit Unvorhergesehenem ist zu rechnen. Geduldig ist der gleichrangige Umgang miteinander einzuüben. Nie dürfen dabei SeelsorgerInnen allerdings dem „Wahn" erliegen, das fundamentale Datum der uns im Anspruch des Anderen begegnenden Fremdheit einfachhin überspringen zu können. Dann würde Ermächtigung zu instrumentalisierender Bemächtigung.

In meiner eigenen Fortbildungspraxis für SeelsorgerInnen zum Themenkomplex „Begegnung mit psychisch erkrankten Menschen" versuche ich dem dadurch anfanghaft Rechnung zu tragen, dass wir solche Veranstaltungen immer im 4er-Team leiten: vertreten sind die ExpertInnenperspektiven eines Betroffenen, einer Angehörigen, eines Psychiaters und einer Seelsorgerin. Ich habe diese auch anstrengende Form des Miteinanders erst lernen müssen, möchte sie aber heute nicht mehr missen.

Was folgt daraus für Ausbildung und Einsatz von Seelsorgepersonal? Zu erlernen und in die Praxis einzubringen sind als Kompetenzen vor allem: von den Biographien (Individualbezug) und Lebenskontexten (Sozialbezug) der Menschen (auch seiner selbst) ausgehen; die Betroffenen als ExpertInnen ihres Lebens ernst nehmen; Verbindung von personaler Begleitung in Sinnsuche und sozialpastoraler Netzwerkarbeit; Theologie kommunikativ „verflüssigen" und damit interdisziplinär anschlussfähig halten; Nutzung der Synergien zwischen kategorialer und territorialer Seelsorge (Funktion: Betroffenen „Brücken bauen").

4

Abschließend möchte ich zwei Punkte benennen, die m.E. von der Seelsorge verstärkt beachtet und experimentell in neuen Praxisformen erprobt werden sollten: erstens der plural-kreative Umgang mit der seelsorglichen Ressource des Ritus; zweitens das Zu- und Miteinander von

---

[1] Vgl. Klein, Stephanie, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech), in: Pthl 17 (1997) 283-297.

kategorialen und territorialen Seelsorgeformen auf dem Hintergrund der Bildung größerer „Seelsorgeräume".

Zum ersten: Psychisch erkrankte Menschen sind aufgrund ihrer erhöhten Verletzlichkeit sehr sensibel. Viele haben die Gabe, Stimmungen, Raumatmosphären, die Sprache von Zeichen und Symbolhandlungen unmittelbar zu erleben. Ich lerne aus der Begegnung mit diesem Personenkreis (und der Frauenseelsorge), wie wichtig es für uns alle im Kontext von Seelsorge ist, *Erfahrungsräume des Rituellen* zu eröffnen - Räume, in denen wir zu uns selbst kommen können, Räume, die Gott mit seiner Gegenwart füllen kann. Hier sollten Musik und Tanz, Gerüche und Stille, Berührung und symbolhaftes Handeln ihren Ort haben.

Zum zweiten: Weil Seelsorge die Leib-Seele-Einheit der Person, ihre soziale Verwobenheit und ihre Gottverwiesenheit gleichermaßen umfasst, müssen die konkreten kirchlichen Sozialformen seelsorglicher Präsenz im Dienst an den Menschen zusammenarbeiten. Weder kommt die kategoriale, auf bestimmte Zielgruppen bezogene Spezialseelsorge (noch die verbandliche Caritas) ohne die pfarrgemeindliche Seelsorge aus - denn vor allem diese hat Zugang zu den sozialen Ressourcen der örtlichen Lebenswelt eines Menschen - noch kann die Pfarrgemeinde auf die Unterstützung spezifischer seelsorglicher Dienste und kirchlicher Verbände verzichten, die ihre eher generalisierte Pastoral wirkungsvoll ergänzen. Wenn in den Diözesen bei der Neukonstituierung pastoraler Räume die gegenseitige Abstimmung kategorialer und territorialer seelsorglicher Zugänge und auch (caritas-)verbandlicher Dienste mit Sorgfalt vorgenommen wird, liegt in solcher „Ergänzungsgemeinschaft" (Ulrich Bach) eine große Chance für die Menschendienlichkeit der Seelsorge.

Wolfgang Reuter

„Heilsame Seelsorge"

Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge (nicht nur) mit psychisch Kranken

1

Idee und Fragestellung

Als Klinikseelsorger frage ich auf dem Hintergrund meiner beruflichen Identität als Theologe, Seelsorger und Psychoanalytiker nach einem eigenständigen Konzept für seelsorgliches Handeln mit psychisch kranken Menschen, das sich vom heilkundlichen Handeln der Ärzte und Therapeuten inhaltlich unterscheidet und ein praktisch-theologisch reflektiertes Profil von Seelsorge herausstellt.

Meine Fragestellung und die daraus resultierende praktisch-theologische Reflexion ergeben sich aus der täglichen Begegnung mit psychisch Kranken und deren Angehörigen, aus der Zusammenarbeit mit Ärzten und Therapeuten sowie aus der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Seelsorgekonzepten und den inhaltlichen Konzepten von Psychiatrie und Psychoanalyse.

2

Mein Ansatz

Ich vertrete einen interdisziplinär ausgerichteten, praktisch-theologischen Ansatz *„heilsamer Seelsorge"*, den ich im Praxisfeld der Seelsorge mit psychisch Kranken entwickelt habe, der jedoch nach meinem Dafürhalten auch für die seelsorgliche Praxis im Allgemeinen relevant ist. Mit diesem Ansatz beschreibe ich ein Seelsorgekonzept, das ich gegenüber „helfend", „heilend" oder „therapeutisch" definierten Seelsorgekonzepten, wie auch gegenüber einer therapeutisch verstandenen Theologie deutlich abgrenzt[1].

„Heilsame Seelsorge" rechnet mit dem Leiden als einer Grund- und Kontrasterfahrung des Menschen[2]. Sie wendet sich den Menschen jedoch

---

1 Siehe Baumgartner, Isidor, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen; Ders., Heilende Seelsorge; Ders., Priester; Biser, Eugen, Theologie; Gmelch, Michael, Du selbst bist die Botschaft; Hänle, Hänle, Heilende Verkündigung; Stollberg, Dietrich, Therapeutische Seelsorge; Müller, Wunibald, Heilende Seelsorge.

2 Siehe *Edward Schillebeeckx*, Menschen, S. 27ff.

jenseits der Kategorien „gesund" oder „krank" zu und verzichtet auf eine Terminologie, durch die Ganzheits- und Heilungserwartungen gefördert werden und die die Menschen durch Pathologisierung in die Rolle von Patienten bringt.

Die These

„Heilsame Seelsorge" hält auf dem Hintergrund ihrer immanenten Anthropologie und Theologie einen unverwechselbaren Beitrag für die Begleitung Leidender bereit. Hierdurch unterscheidet sie sich inhaltlich und formal von ärztlich-therapeutischem Handeln wie auch von Entwürfen helfend-heilender oder therapeutischer Seelsorge und von weiteren Seelsorgekonzepten „mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz" (Nauer).

Der psychoanalytisch orientierte Ansatz *„heilsame Seelsorge"* zeigt auf der Grundlage des interdisziplinären Dialogs die der Theologie und Psychoanalyse gemeinsame Option für die Leidenden auf, derzufolge diese selbst als Subjekt ihrer Lebensgeschichte gelten. „Leidensfähigkeit statt Leidvermeidung", die „Kompetenz der Leidenden" und der „heilsame Blick aufs Fragment" sind - neben weiteren Konvergenzpunkten - als wichtigste Charakteristika dieses Ansatzes anzusehen. Genau hierdurch unterscheidet er sich inhaltlich von Konzepten heilender oder therapeutischer Seelsorge ebenso wie auch von den Heilungsangeboten heilkundlich orientierter Psychoanalyse und der klassischen Psychiatrie.

Als zentrales Element dieses Seelsorgeverständnisses verstehe ich den interdisziplinären Dialog von Theologie und Psychoanalyse über die Frage nach dem Leid und den Umgang mit den Leidenden. Auf der Grundlage ihrer jeweiligen Anthropologie teilen Theologie und die Psychoanalyse Sigmund Freuds die Option für das leidende Subjekt. Aus dieser Grundoption entwickle ich 10 Konvergenzpunkte, die den psychoanalytisch orientierten Ansatz von Seelsorge als *„heilsam"* charakterisieren:

- Beziehung wagen und Leben deuten
- Leidensfähigkeit statt Leidvermeidung
- Konflikt und Konfliktfähigkeit
- Die Klage und das Klagen – leidbefähigende Sprache
- Die Kraft der Erinnerung und die Deutung von Erfahrung - anamnestische Kompetenz
- Der heilsame Blick aufs Fragment – eine ästhetische Perspektive
- Die „Kompetenz der Leidenden" – der neue Blick auf das leidende Subjekt
- Symbol und Ritual
- Das Verdrängte und vom gesellschaftlichen Konsens ausgeschlossene Lebensentwürfe
- Paradoxie und Utopie

3

Relevanz für Aus- und Fortbildung

Grundlagen meines Ansatzes werden auf dem Wege der Neukonzeptionierung der Zusatzqualifikation für Seelsorger in der Arbeit mit psychisch Kranken in die Fortbildung einfließen. Seitens der Geschäftsstelle Behindertenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz bin ich als Ausbildungsleiter für diese Zusatzqualifikation angefragt.

4

Als praktisch-theologischer Beitrag eröffnet der Ansatz *„heilsamer Seelsorge"* den *interdisziplinären Dialog* zwischen der Theologie und der Psychoanalyse Sigmund Freuds insofern neu, als er die Frage nach dem Umgang mit dem Leiden und dem Leidenden auf der Grundlage konvergierender Optionen[3] thematisiert.

Werden die konvergierenden Optionen als Strukturprinzip praktisch-theologischer Reflexion verstanden und ernst genommen, so stehen eine Reihe weiterer Themen, die sowohl die Psychoanalyse als auch die Theologie in ganz ähnlicher Weise beschäftigen, zur Bearbeitung an. Hier sehe ich die Fragen nach dem Umgang mit der Schuld oder gerade angesichts zunehmender Gewalt und globaler Bedrohung auch die nach dem Umgang mit dem Bösen, wie auch die Thematik von Macht und Ohnmacht in pastoraler Praxis und kirchlichem Handeln als vordringlich an.

Ein psychoanalytisch und praktisch-theologisch durchdachter Beitrag wie der Ansatz *„heilsamer Seelsorge"* wird sich auf der Grundlage dauerhafter Konzept- und Theoriereflexion an der von Walter Fürst immer wieder angemahnten und zuletzt neu auf den Weg gebrachten Thematik einer *Pastoralästhetik* aktiv beteiligen.

Zuletzt sei darauf verwiesen, dass ich den psychoanalytisch orientierten Ansatz *„heilsamer Seelsorge"* als Beitrag zur *pastoralpsychologischen Theorieentwicklung* verstehe. Eine Weiterentwicklung der pastoralpsychologischen Theoriediskussion hat Andreas Wittrahm mit seinem Entwurf einer „dialektisch-interdisziplinär ausgerichteten Pastoralpsychologie" angeregt. Er postuliert die Erweiterung bestehender pastoralpsychologischer Konzepte um die entwicklungspsychologische Perspektive und weist auf die notwendige „Berücksichtigung des soziokulturellen Kontextes" durch pastoralpsychologische Forschung und Theoriebildung hin. In Bezug auf die bestehenden pastoralpsychologischen Konzepte bleibt er, auch wenn er sich kritisch gegen ihre Verabsolutierung stellt, den helfend-heilenden und therapeutisch orientierten Entwürfen von Pastoral-

---

3 Dies hier im Unterschied zum „Ancilla-Modell" oder dem Modell der „Fremdprophetie".

psychologie verbunden[4]. Eine psychoanalytisch orientierte Fortschreibung der Pastoralpsychologie unter Verzicht auf ganzheitliche, helfend-heilende und therapeutische Theorieelemente ist mit dem Ansatz *„heilsamer Seelsorge"* angeregt und zur Diskussion gestellt.

4 Wittrahm, Andreas, Seelsorge, S. 332.

Alois Schifferle

Seelsorge der Zukunft

1

In der praktischen Seelsorge geht es im Ansatz darum, dass jeder christliche Glaube trotz seiner fundamentalen Verwiesenheit auf Kirche und Solidarität an seiner Wurzel ein persönlicher Glaube ist, der Glaube an den in das Leben Gottes aufgenommenen Jesus von Nazareth, in dem sich die Liebe und Lebensabsicht Gottes für die Menschen geoffenbart hat, der Glaube, der zur individuellen Nachfolge aufruft. Glauben soll nicht auf seine kognitive Dimension hin reduziert, sondern mittels Erfahrungen gleichsam als Prozess erschlossen werden.

Dieses Ziel verfolgt die „biographische Pastoral", die innerhalb der Praktischen Theologie seit einigen Jahren verstärkt diskutiert wird. In der biographischen Pastoraltheologie wird versucht, christlichen Gestalten mit ihren Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichten nachzuspüren, mit denen man sich möglicherweise auf gewissen Strecken des eigenen Lebensweges konkret zu identifizieren oder von ihnen zu distanzieren versucht. Dabei sind die Impulse der modernen Biographieforschung aufgegriffen worden mit ihren erzählanalytischen und linguistischen Ansätzen sowie mit ihren methodischen Mischformen.

2

Es sind kritische Lebensereignisse, die in Psychologie und Theologie oft als Auslöser gelten für den bewussten Lebensentwurf und dadurch bis dahin geltende Lebensmuster stärker oder schwächer beeinflussen. Das gewohnte Lebensmuster erfährt einen Einschnitt, eine Irritation. Im normalen Lebenslauf finden sich normative Krisen im Rahmen der gewöhnlichen Entwicklung des menschlichen Lebenslaufes. Die Einschnitte innerhalb des Wachstumsprozesses durch biologische Reifung, psychische Entwicklung oder auch durch soziokulturelle Vorgaben verursachen Unsicherheiten im Lebensentwurf bei Wendepunkten wie Geburt, Heirat, Umzug, beruflichen Veränderungen etc. Sie unterliegen vielfach der eigenen Planbarkeit oder zumindest der Voraussicht.

Hiervon unterscheiden sich aber unvorhergesehene Momente wie Krankheit, Todesnachricht eines Mitmenschen, der mir nahe steht, unerwartete Arbeitslosigkeit, gescheiterte Beziehungen. Solche nicht planbaren Konzentrationen im Leben sind einschneidend, belastend und stellen

Vorstellungen und Lebenshoffnungen des Menschen nach einem geglückten und sinnvollen Leben oft in Frage. Gewohntes muss fallen gelassen werden; der Druck der Ereignisse zwingt, sich neu zu orientieren, wobei die Betroffenen höchst unterschiedlich reagieren. Die persönliche Lebenssituation, das Vorhandensein von Lösungsvorschlägen, Faktoren der grundsätzlichen Lebenseinstellung wie die Heftigkeit des Ereignisses sind mitbestimmend.

Die Lösung kritischer Lebenssituationen erfolgt dann durch die Transformation als unentwegte Anpassung an die sich verändernden Lebensbedingungen, wie sie uns die zeitgenössische Gesellschaft ständig abverlangt. Eine hohe Mobilität wird heute von uns gefordert, um so eine größtmögliche Kontinuität in der subjektiven Lebensvorstellung der Individuen zu gewährleisten. Veränderungen der Lebensbedingungen sind heute an der Tagesordnung und fragen nach Sinn und deren Bewältigung. In diesem Strom des ständigen „Neu-Ausrichtens", des ständigen „Neu-Orientierens" erscheint die Relativierung des eigenen Standpunktes oder mir vertrauter Personen (Vorbilder) als eine Art Schutzfunktion des jeweiligen Lebenskonzepts gerade deshalb, weil die Pluralität von möglichen Lebensentwürfen - verbunden mit dem unentwegten Wandel von Wertvorstellungen - dem Menschen heute hohe Flexibilität auf veränderte Umstände hin zumutet. Als bewältigt kann ein Lebensereignis jedoch erst gelten, wenn es dem Betroffenen gelungen ist, das gestörte Verhältnis zu seiner Umwelt und zu sich selbst zu restrukturieren.

3

Im Gegensatz zur weltlichen Caritas wurzelt die christliche Seelsorge in Spiritualität. Es gibt jedoch keine feste Definition oder klar abgegrenzte Inhalte von Spiritualität. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Suche nach dem in allen Dimensionen menschlichen Seins aus dem Geist Jesu Christi lebenden „Spirituellen". Es geht also um die Frage nach der Verwirklichung des christlichen Glaubens unter den konkreten zeitgenössischen Lebensbedingungen. Dies heißt im Sinne des II. Vatikanischen Konzils ein „Hinhören" auf den „Ruf Gottes", auf seine „Zeichen" in der konkreten Zeit, die es zu entdecken gilt in den geschichtlichen Ereignissen wie auch in der Berufung und Wahrnehmung außerordentlicher Vorbilder (Leitbilder).

Hier gilt, was die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" in Artikel 11 über mögliche Antworten des Gottesvolkes und die Führung durch den Geist Gottes schreibt. „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind." Zur Unterscheidung der Zeichen Gottes in dieser unserer Zeit bedarf es des Vertrauens auf Gottes Geist, der Gabe

der Unterscheidung gegenüber allen zeitlichen Aufbrüchen (Esoterik etc.) sowie der gelebten Hoffnung auf die Führung durch den Geist Gottes selbst.

Wichtig ist es, ein unverstelltes Bild von Kirche zu zeichnen: Kirche nicht allzu sehr als Ordnungsmacht, sondern vielmehr dargestellt als Volk Gottes und Gemeinschaft der Glaubenden. Denn die christliche Botschaft ist Kunde von der Erlösung, vom Heil - Heil im umfassenden Sinne von Seele und Geist und Leib mit einbezogen - sodass, spirituell betrachtet, „Seelsorge" im Sinne von „Heilsseelsorge" zu verstehen ist. Dabei besteht die spirituelle Aufgabe darin zu zeigen, dass das gesamte Verhalten des Menschen ein Mitsein bedeutet und dieses „Mitsein" eine heilsbedeutsame Dimension enthält. Es beinhaltet die Pflicht zur oft leidvollen und leidenschaftlichen Weltgestaltung als Christ, in dem „Gott wächst", je positiver sich der Mensch einsetzt. Es ist hier eine Dialektik von „Actio" und „Contemplatio", also von „Actio" und „Mystik" (J. B. Metz), gefordert, eine schöpfungsbejahende Weltverantwortung und humane Spiritualität.

Zum Kernstück einer zeitgenössischen Glaubensanalyse gehört somit die Reflexion über das Verhältnis von spiritueller Orientierung einerseits und gesellschaftlichem Auftrag andererseits. Das Gebot der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche wird dann nicht gegenstandslos, wenn es gelingt, seitens der Kirche Lebenshilfen für die Orientierung der Menschen zu geben, die spirituell geerdet sind und sich im gesellschaftlichen Engagement auswirken.

4

Pastorale Theologie als Praktische Theologie bietet sich als Reflexion der Zwischenräume an, in dem alle Trägerinnen und Träger eines religiösen Bewusstseins, kirchlich gebunden oder nicht, als Subjekte von gläubigem Handeln wahrgenommen werden können. Praktische Theologie fragt somit stets nach dem Ort der Theologie. „Die Wirklichkeitsbehauptung Gottes ist enthalten in der kommunikativen Praxis und bleibt an sie gebunden. Das Reden von Gott leitet sich dann aus dieser Dimension des Handelns her und weist in dieses Handeln zurück." (Helmut Peukert) Der fundamentale Stellenwert der Praktischen Theologie liegt folglich in der Erhebung der empirisch vorfindlichen Wirklichkeit, in der Erstellung von konkreten Analysen zur Situation und in der Erarbeitung von Handlungsimpulsen für zukünftige Praxis. Das ist praktisch-theologische Theoriebildung.

Ihr Interesse ist erstens daraufhin ausgerichtet, die vorfindbare Wirklichkeit empirisch zu erschließen, um die theologische Rede von der Wirklichkeit, vom Glauben, von der Erfahrung Gottes und dem Leben und Handeln der Gläubigen und der Menschen allgemein wissenschaftlich zu

begründen. Und zweitens: Der Praktischen Theologie ist es aufgetragen, auf der Grundlage der Reflexionen der anderen theologischen Disziplinen sowie im Dialog mit anderen Humanwissenschaften, Handlungstheorien für konkrete Impulse zur Unterstützung der Praxis der Gläubigen zu entwickeln. Mit anderen Worten: Praktische Theologie muss die Bedingungen nennen, unter denen neue Handlungsimpulse zur veränderten Praxis führen können, das Theorie-Praxis-Verhältnis sozusagen dynamisch, prozesshaft begriffen wird und dadurch der Glaube in unterschiedlicher gesellschaftlicher Realität je neu verstanden, gelebt und gedeutet werden muss und sich dadurch Tradition und Glaubensverständnis verändern, erneuern und vertiefen können.

Hier liegen die Aufgaben einer werkgeschichtlich-biographischen Pastoraltheologie. Von der Gegenwart, die wir etwas hilflos als „Postmoderne" bezeichnen, wird behauptet, dass sie nicht so sehr an den großen Summen und den großen Geschichten interessiert sei, sondern stärker am Fragmentarischen und an den Einzelgeschichten, nicht so sehr an sieghafter Historie, sondern am brüchigen Einzelschicksal.

Biographische Pastoral und -theologie will nicht Hagiographien im Sinne von erbaulichen Standardbiographien schreiben, die als spirituelle Nachahmungsmodelle herhalten sollen, die das je konkret erlebte und erlittene Dasein verklären und historische Realitäten enteignen und damit entwerten. Werkgeschichtliche Pastoraltheologie versucht, vom Ansatz her auch die so genannten „krummen Wege" aufzuzeigen, auf denen Menschen den Mut zur eigenen Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte wagten und darin zum Beispiel gelebter Christlichkeit und gelebter Kirchlichkeit anderer verhelfen kann - nahe am Leben. Lebensgetreue Biographie ist damit konkret eine Demontage aller Idealisierungen und in diesem Sinn indiskreter Vereinnahmung, weil sie ein Lebensbild entwerfen will, das den Lebenslauf eines Menschen im Verhältnis von Leben und Werk wie eventuell dessen Wirkungsgeschichte deuten und in seiner Be-Deutung aufdecken möchte.

Für die praktisch-theologische Forschung einer werkgeschichtlich orientierten biographischen Pastoraltheologie gilt, dass diese bei der konkreten Erfahrung von Frauen und Männern ansetzt, die Kontexte des gelebten Lebens und Glaubens benennt und erschließt und hinsichtlich des Theorieansatzes dann auch den Zeitrahmen der Aussagen absteckt, in denen konkrete Aussagen geäußert wurden, und wir uns vergewissern, welche zeitgeschichtliche Bedeutung und Reichweite sie hatten oder noch haben. Zudem müssen die Differenzen, die über Gemeinsamkeiten oder Nachahmungseffekte - hinsichtlich der Lebensentwürfe - ersichtlich werden, genannt werden. In der Erschließung der sozialen Realitäten bleibt die werkgeschichtliche Biographieforschung auf die Kooperation mit den Sozialwissenschaften angewiesen, um etwa Aussagecharakter und Reichweite von Annäherungsmodellen gelebten Daseins zu entwerfen beziehungsweise zu festigen.

Udo Schmälzle

Seelsorge – Leben mit Ambivalenzen

1–2

Über 30 Jahre bin ich als Seelsorger in der Pastoral tätig. Man sollte meinen, dass jemand in diesen Jahren seine berufliche Identität gefunden hat. Ich suche sie immer noch! Dieses Suchen hat mich nicht unglücklich gemacht. Ich bereue keinen Tag dieser Jahre. In der Vorbereitung auf das Symposion wurde mir jedoch klar, was letztlich diesen ständigen Suchprozess auslöst. Es sind ganz bestimmte Ambivalenzen, die meine Arbeit in der Seelsorge begleiten. Es gibt immer wieder Situationen und Kontexte, in denen mich die Angst befällt, „Seele" zu töten, abgelöst von solchen, in denen zu spüren ist, dass etwas von der „Seele" wieder erwacht und Flügel bekommt. Der Umgang und die Bewältigung von solchen Ambivalenzen gehören fundamental zu der Identität, die ich als Seelsorger gefunden habe. Dabei geht es immer wieder um die Fragen: Was ist eigentlich die Seele? Was zerstört sie und was bringt Leben in die Seele? Zu dieser Interaktionsstruktur gehören Menschen, denen ich begegne, meine Person, aber auch die Kirche. In ihrem Auftrag gehe ich auf Menschen zu oder die Menschen kommen auf mich zu und suchen manchmal in mir etwas von der Kirche, was ich nicht repräsentieren kann. Faktum ist, dass es in der Kirche eine Sorge um Seelen gegeben hat und immer noch gibt, die nicht merkt, dass eigentlich Seele zerstört wird und umgekehrt immer wieder Menschen zu erleben sind, die gar nicht den Anspruch erheben, Seelsorger oder Seelsorgerinnen zu sein und trotzdem „Seele" schaffen.

Zu der Angst, mit gut gemeinter „Seelsorge" Seele zu zerstören, kommen Ambivalenzen der Rollenproblematik. Neben der Theologie hat mein Studium der Psychologie und Soziologie die pastorale Arbeit geprägt. In vielen kniffligen Beratungssituationen haben mich mein psychologisches Wissen und meine Erfahrungen mit ganz bestimmten Interventionsformen gerettet. Wie oft musste ich mir ehrlich die Frage stellen: Was hat deine Arbeit eigentlich noch mit Theologie zu tun? Wäre es nicht ehrlicher und besser, auf den gesamten kirchlichen „Seelenkontext" zu verzichten und nur mit den Mitteln einer humanen Psychologie zu arbeiten? Es gibt außerhalb der Kirche in Beratung, Therapie und Sozialarbeit einen Umgang von Menschen mit Menschen, der zwar nicht mit den Intentionen eines kirchlichen Amtes „geweiht" ist, jedoch faktisch ein „redemptives Milieu" (Stenger) schafft und Prozesse auslöst, die religionsproduktiv sind und den „Geist" mobilisieren, den die Bibel verheißt.

Viele die sich in Therapie und Beratung mit der Seele beschäftigen, werden sich von solchen infamen Unterstellungen eines Theologen distanzieren. Nach Giegerich verdankt sich „die Existenz der heutigen Psychologie u.a. auch dem tötenden Tun der Inquisitoren"[1]. Süffisant beruft er sich auf den Satz in der Bibel: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" und zieht daraus den Schluss, dass die Kirche mit ihrer menschenvergessenden Gewaltgeschichte ihren eigenen Erlöser vernichtet und getötet hat. „Die Tötung der Hexen war nicht einfach ein Tun am gleichgültigen Anderen draußen, sie war, indem sie dies auch war, zugleich ein Tun am eigenen höchsten Wert, am Selbst, an der Seele."[2] Für Giegerich gibt es kein Zurück hinter dieses Geschehen. „Gott ist tot, und wir haben ihn getötet" lautet seine Formel. Gott wird nicht mehr angehimmelt. Die Psychologie muss die Seele neu definieren und den Blick „in eiskalte Leere" eines Universums aushalten, in dem der als „Gegenüber vorgestellte höchste Gott ganz verdampft ist"[3].

In der Auseinandersetzung mit solchen anthropologischen Leitbildern in Psychologie und Therapie haben mir wiederum meine Erfahrungen in der Seelsorge geholfen: Zum einen durfte ich immer wieder erleben, wie Menschen, für die sich der Gedanke an Gott noch nicht in Dampf aufgelöst hat, gerade in dem Gegenüber mit dem „Lebendigen" sich selbst akzeptieren und zu einem neuen Leben finden konnten. Zum anderen wäre ich selbst bestimmt aus vielen Gesprächen mit Menschen, denen ich ausgebrannt und wortlos gegenüber saß, geflohen, wenn ich nicht im Innersten mit einer dritten Kraft, nämlich dem „Geist", der in allen Menschen ausgegossen ist und doch mehr darstellt als aller Menschen Geist zusammen, hätte rechnen dürfen. In diesen - im wahrsten Sinn des Wortes – Augen-Blicken habe ich wohl am intensivsten erlebt und erfahren, was meine theologische Identität als Seelsorger ausmacht, die gerade dann zum Tragen kam, wenn nichts mehr machbar und planbar war. Diese eschatologische Identität möchte ich aber nicht wie einen theologischen Fingerabdruck als Abgrenzungspotential gegenüber nichttheologischen „Seelsorgern" in den Umlauf bringen.

3

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus diesen Beobachtungen für eine wissenschaftlich verantwortete Forschung und Lehre zur Seelsorge? Das Beispiel Giegerichs zeigt, dass für die Pastoraltheologie kein Weg daran vorbeiführt, sich mit der Begründungsproblematik humanwissenschaftlicher Anthropologien und Seelenlehren zu beschäftigen. Wir haben in den vergangenen Jahrhunderten erfahren, dass auch diese Anth-

1 Giegerich, Wolfgang, Tötungen. Über Gewalt aus der Seele, in: Pflüger, P. M. (Hrsg.), Gewalt – warum? Der Mensch: Zerstörer und Gestalter, Olten 1992, 221.

2 Ebd.

3 Ebd. 227.

ropologien die Menschheit nicht in den Frieden geführt haben, den Giegerich am Ende seines Beitrags postuliert. Auch sie konnten nicht verhindern, dass der Mensch erneut zum Opfer des Menschen wurde. Erst eine reflexive Moderne, die sich selbst hinter die Karten schaut, ihre Grundlagen reflektiert und sich dem eigenen Schatten stellt, beginnt zu begreifen, dass auch ihre Seelenlehre keine Heilslehre darstellt und gibt damit die stillgelegte Gottesfrage wieder frei. Es geht heute nicht darum, das religiöse Vakuum erneut theologisch zu besetzen, sondern im Dialog mit den Humanwissenschaften nach dem Konzil die Möglichkeiten, die im Menschen liegen, neu zu reflektieren und nach dem Wesen der menschlichen Seele zu fragen. Die Theologie muss sich mit dem historischen Szenario auseinandersetzen, das Giegerich und viele andere Stimmen in Philosophie und den Humanwissenschaften zu kirchlich zu verantwortenden Gewaltakten im Mittelalter entwerfen. In der Tat ist es so, dass mit den Hexen und Häretikern die christliche Leere von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit verbrannt wurde. Die Psychologie verdankt ihre Existenz im eigentlichen Sinn nicht den Hexenprozessen, sondern einer Kirche, welche die Beziehung zwischen Gott und Mensch – das Herzstück einer christlichen Seelenlehre – instrumentalisierte und mit ihrem totalitären Machtanspruch Gewaltexzesse im Mittelalter legitimierte. Die Ambivalenz des Religiösen in der Moderne, die Habermas angesprochen hat, speist sich aus diesen Erfahrungen. Gewalt, die von der Religion ausging, ist damit eine der Ursachen dafür, dass Gott in der Moderne nicht mehr gedacht, Religion unter Verdacht gestellt wurde und die Vordenker zum Projekt der Moderne ihre eigenen religiösen Wurzeln gekappt und den Tod Gottes angesagt haben. Sartre bezeichnet auf den letzten Seiten von „Das Sein und das Nichts" die Passion des Menschen „als die Umkehrung der Passion Christi, denn der Mensch geht als Mensch zugrunde, damit Gott geboren werde. Aber die Gottesidee ist widersprüchlich, und wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion."[4] Selbst in den Theorien von Giegerich und Sartre treffen wir damit auf eine religiöse Logik, eine Theo-logik, wenn sie sich auf die Frage nach dem Wesen und Ursprung der menschlichen Seele einlassen und nach Erklärungsmodellen für das Verhalten in Kult und Religion suchen.

4

Wichtiger als filigrane Analysen zur humanwissenschaftlichen und theologischen Struktur von Seelsorgekonzepten scheint mir die Arbeit an dieser Schnittstelle zwischen theologischen, philosophischen und psychologischen Denkmodellen zu sein. Von diesen Schnittstellen aus müssen wir nach einer alternativen und theologisch begründeten Seelenlehre fragen und daraus Konzepte erarbeiten. Dabei geht es weniger um eine Hermeneutik zur Rechtfertigung des Gottesgedankens, sondern zutiefst

---

4 Sartre, Jean Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 1993, 1052.

um die Frage nach einer fundamentalpastoral verantworteten Glaubenspraxis, die nicht entseelt, sondern beseelt und in der der Geist Gottes das entscheidende Wirkprinzip bleibt.

Sicher ist, dass den Vorstellungen, die eine Kultur und eine Religion zum Verständnis der Seele entwickeln, eine Stifterfunktion für das gesamte Denken, Handeln und die Konfliktlösungsmodelle entsprechender Gesellschaften zukommt. In diesem Sinn kann eine Seelenlehre zum Schicksal einer Kultur werden. Sie kann Subjektwerdung und Identitätsfindung vergiften, wenn der Mensch in dieser Gottesbeziehung zum Diktat für einen so genannten Willen Gottes gemacht wird. Eine theologische Seelenlehre kann viele Elemente des autopoietisch-konstruktivistischen Denkmodells, das ganz entscheidend Eingang in die Therapie gefunden hat, übernehmen. Ein zentrales Postulat in diesem Denkmodell besteht darin, dass die Logik der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und damit auch der „Seele" aus sich selbst erklärbar sein muss. Damit bleibt aber auch das „religionsproduktive" (Kaufmann) Potential im Menschen, die Sehnsucht nach Entgrenzung, Ekstase und Hingabe und das unausrottbare Bedürfnis nach Freiheit und Absolutheit trotz täglich erfahrener Fragilität erklärungsbedürftig. Eine theologische Seelenlehre radikalisiert sogar die Frage nach dieser, der menschlichen Seele innewohnenden Logik. Seelsorge hat Zukunft, wenn sie die Fähigkeit des Menschen, mit dem Absoluten, mit Gott in Beziehung zu treten, gerade dadurch aktualisiert, indem sie sich an den Orten und bei den Menschen einfindet, deren Gottverlassenheit zum Himmel schreit. Nur diese Seelsorge wird in Zukunft verhindern können, dass der Mensch weder zum Opfer Gottes noch zum Opfer des Menschen wird. Damit bleibt weder Gott noch der Mensch auf der Strecke.

Reinhard Schmidt-Rost

Auf der Suche nach Heil

1

Die evangelische Seelsorgelehre unterscheidet spezielle und generelle Seelsorge. Die spezielle Seelsorge wendet sich einzelnen in ihren besonderen Verhältnissen und Situationen zu, die generelle Seelsorge kümmert sich ebenfalls um den einzelnen, aber in einem allgemeinen Lebenszusammenhang.

Diese Doppelgestalt der Seelsorge fand sich sowohl in der Praxis eines Tübinger Hochschulpfarramtes wie in einem ländlichen und einem städtischen Gemeindepfarramt in Württemberg, als auch in der Studienberatung für Theologiestudierende, in der Begleitung der homiletischen Grundausbildung (Auf dem Weg zur eigenen Predigt) im Studium, in der Fortbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer und in der Verwaltung der Schloßkirche im Hauptgebäude der Bonner Universität (mit Predigten, Kasualien, Kunstprojekten, Aktionen: z. B. BONNER CREDO-Projekt) als Ort der Vermittlung von Gesellschaft (Stadt), Wissenschaft und Kirche (bzw. Christentum/Religion).

Diese Mischung der Aufgaben und Möglichkeiten führt – trotz klinisch-psychologischer Vorbildung – über ein individuelles, quasi therapeutisches Verständnis von Seelsorge *hinaus* zu einer Auffassung von Seelsorge als *Kommunikation des Evangeliums* auf vielen sozialen Feldern.

2

Seelsorge ist eine
(a) Grundhaltung (Sorge im Sinn von Fürsorge, Aufmerksamkeit, Intention), die sich
(b) an einer theologisch formulierten Grundaufgabe (Suche nach Heil) orientiert und
(c) sich in vielerlei Gestalt (Gespräch, Organisation, Aktion) verwirklicht.

a) Die Grundhaltung der Sorge ist vergleichbar mit der „unbedingten positiven Wertschätzung" aus der Gesprächspsychotherapie, sie hat allerdings eine inhaltlich geprägte Ausrichtung; denn:
b) Diese Grundhaltung dient der Suche nach Heil, wie es der christliche Glaube beschreibt (vgl. W. Härle, Dogmatik, 495ff.) und wie es in Spuren in der allgemeinen Lebenserfahrung stets vorhanden ist: Heil als

Erleuchtung und Erkenntnis („Weisheit"), Heil als Versöhnung und Rechtfertigung („Gerechtigkeit"), Heil als Wiedergeburt und Vergöttlichung („Heiligung"), Heil als Befreiung und Heilung („Erlösung"). Heil ist damit Durchbrechung der Macht der Sünde und Neukonstituierung der Person. Diese theologische Orientierung bindet alle einzelnen Aktivitäten und Aktionen der Seelsorge zusammen. Kirchliche Ziele (Stabilisierung der Kirche, Gemeindeaufbau) oder individuelle Interessen (Lebensgewissheit, Heilung) sind diesen zentralen Intentionen des Glaubens eingeordnet.

c) Die inhaltliche Konzentration verhindert nicht sondern ermöglicht im Gegenteil die Vielfalt der Gestalten von Seelsorge:
- Individuelle Seelsorge im Alltagsgespräch, Beratungskontakt (Krankenseelsorge, Telefon-Seelsorge u.v.a.m.), therapeutische Intervention, Internet-Chat.
- Generelle Seelsorge in Gottesdienst und Predigt, in der Sorge für einen sinnvollen Studienverlauf, in der Planung von Pfarrerfortbildung, in der Öffentlichkeitsarbeit in den Medien.

3

Ziel beider Gestalten von Seelsorge ist es, die Spuren des Heils im Leben lesen zu lernen, das Leben aus der Sicht des Glaubens zu deuten und zu verstehen:

a) Verbindung der verschiedenen theologischen Disziplinen, insbesondere der Systematischen und der Praktischen Theologie mit dem Ziel der Gestaltung einer Praxis der Sorge um Menschen, die sich an den Heilsvorstellungen des christlichen Glaubens orientiert (Stichworte: Versöhnung, Barmherzigkeit Gottes und der Menschen, Freiheit durch Freispruch)
b) Vermittlung von Grundkenntnissen in Praktischer Theologie, Religionspsychologie und christlicher Publizistik
c) Verbindung der verschiedenen pastoralen Ausbildungsphasen zur Bildung und Pflege einer theologischen Existenz und Kompetenz, die Spuren des Heils im Leben aufzuweisen vermögen

4

Die vordringliche Aufgabe müsste es auf Grund dieser Überlegungen sein, den inneren Zusammenhang christlicher Praxis, d. h. die Bewegung oder Intention des christlichen Glaubens als Liebe in Diakonie, christlicher Publizistik und Seelsorge als Weg zum Heil zu identifizieren, zu beschreiben und als Methode immer neu zeitgemäß zu entwerfen, dem Evangelium entsprechende Gestalten religiöser Praxis in der Mediengesellschaft zu beschreiben und zu entwickeln.

Hermann Steinkamp

Überlegungen zu meinem Seelsorge-Verständnis

1

Vor dem Hintergrund einer 30-jährigen Praxis verbinde ich mit Seelsorge vor allem das, was seit und mit Dietrich Stollbergs Buch „Seelsorge durch die Gruppe" (1971) genannt wird. Dieses zunächst von den Pionieren der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (Scharfenberg, Stollberg, Dahm, Stenger u.a.) entwickelte Konzept ist bis zur Gegenwart differenziert und fortgeschrieben worden und wird derzeit in vielen Bereichen der Seelsorge, insbesondere in deren kategorialen Formen (Krankenhausseelsorge, Telefonseelsorge, Supervision u.ä.) praktiziert.

2

Zentrale Elemente dieses Seelsorgeverständnisses sind

a) die theologische Grundannahme, dass die Gemeinde Subjekt der Seelsorge ist;
b) die Maxime, dass die Funktion der Amtsträger bzw. der professionellen Mitarbeiter darin besteht, die Gemeinde zur „Seelsorge aneinander" zu befähigen und zu ermächtigen;
c) Ziel der Seelsorge ist die „Selbstsorge als Praxis der Freiheit", d.h. die Begleitung des einzelnen auf dem Weg zum Subjektsein im Glauben und zu einer solidarischen Lebensform.

Die drei Elemente lassen sich an einem Praxisfeld veranschaulichen, in dem ich über 20 Jahre als Ausbilder und Supervisor von GruppenleiterInnen mitgearbeitet habe, der Telefonseelsorge (TS):

ad a) Zentraler „Ort" der Seelsorge in der Telefonseelsorge ist die (in der Regel alle 14 Tage tätige) Fortbildungs-Gruppe der MitarbeiterInnen und erst in zweiter Linie - und notwendig gebunden an diesen Kontext - die Beratungssituation am Telefon. Diese Einsicht hat sich erst im Laufe von etwa 50 Jahren Praxis der Telefonseelsorge entwickelt, ist also nicht von Anfang an aus einem „Konzept" erwachsen. Die gemeinsame Entdeckung bestand darin, dass MitarbeiterInnen, die sich zunächst mit einer „naiven" Helfermotivation für die ehrenamtliche Tätigkeit entschieden hatten, im Laufe der Fortbildung die „Fall-Gruppe" (oder auch Fortbil-

dungs- bzw. Supervisionsgruppe genannt) als einen Ort erlebten, wo sie selbst viel für ihr eigenes Leben, die Bewältigung ihres Alltags lernten (indem sie an den „Fällen" der Telefonberatung ihre eigenen Betroffenheiten, Übertragungen etc. entdeckten und im *sharing* dieser Erfahrungen in der Freude und Trauer, den Nöten und Ängsten der Anrufer auch ihre eigenen erkannten und einander in deren Erleben und Aushalten unterstützten. Dass in diesem Sinn Telefonseelsorge vor allem „Seelsorge aneinander" bedeutet, ist für deren Insider Grunderfahrung und -überzeugung.

Nicht zuletzt aufgrund dieser Erfahrungen haben in den letzten Jahren einzelne Telefonseelsorge- Mitarbeiterschaften (in der Regel 80-120 Personen), wenn sie die religiöse Dimension ihrer Arbeit und ihrer Betroffenheiten reflektieren, diese als „Gemeindehafte" identifiziert oder gar da und dort begonnen, sich als (Basis-)Gemeinde zu verstehen.

ad b) Die Aus- und Fortbildung der (nicht selten ehrenamtlichen) ModeratorInnen der erwähnten Fortbildungs- (bzw. „Fall"-)Gruppen zielt auf deren gruppendynamische und supervisorische (bzw. Beratungs-) Kompetenz, d.h. sie moderieren die gemeinsame Besprechung von Erfahrungen, die einzelne während ihrer Arbeit am Telefon machen. Dabei besteht eine wesentliche Funktion darin, die emotionalen Kräfte der Gruppe zu aktualisieren, d.h. Aufmerksamkeit, Einfühlungsvermögen, Empathie usw. aller Beteiligten wirksam werden zu lassen.

Dass die Telefonseelsorge-Mitarbeiter diese Praxis nicht durchgängig, oft auch gar nicht als „Seelsorge" identifizieren, ist ebenso selbstverständlich wie es praktisch-theologisch evident erscheint (selbst dann, wenn einzelne, z.B. nicht-religiöse Mitarbeiterinnen, ein solches Verständnis ausdrücklich ablehnen). Es handelt sich bei dieser Praxis m.E. um „Seelsorge durch die Gruppe" im strengen Sinn (im Unterschied zu Formen der „Seelsorge in der Gruppe", wie sie etwa in Konzepten der Gestalt-Seelsorge u.ä. verstanden wird.)

ad c) Die implizite Zielsetzung dieser Form der „Seelsorge aneinander" ist die Befähigung des einzelnen zur Selbstsorge, auch mit Blick auf die Beratung am Telefon, wo dies ebenfalls als Zielperspektive gilt. Dass die religiöse Dimension solcher existentiellen Lernprozesse in der Telefonseelsorge immer wieder einmal in den Blick gerät, resultiert nicht zuletzt aus der Tatsache, dass immer wieder Anrufer – indem sie bei Telefonseelsorgen und nicht bei sonstigen „Sorgentelefon"-Einrichtungen anrufen – auch nach solcher Orientierung suchen.

3

Seelsorge-Lernen in der Hochschule

In meiner Praxis als Hochschullehrer versuche ich, das skizzierte Seelsorgekonzept in bestimmten Lehr-/Lernveranstaltungen zu vermitteln, die wir seit Mitte der 70er Jahre am Münsteraner Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik entwickelt haben. Es handelt sich um Gruppendynamische Seminare, Selbsterfahrungsgruppen, Kommunikations-Trainings u.ä. Sie wurden über mehr als 10 Jahre in Zusammenarbeit mit Kollegen der Evangelisch-Theologischen Fakultät (K.W. Dahm, W. Marhold) jährlich in der Pfingstwoche veranstaltet, seit Mitte der 80er Jahre findet in jedem Semester jeweils in der Woche nach Pfingsten bzw. zum Ende des Wintersemesters ein solches Seminar statt. Da die Durchführung dieser Seminare eine spezifische gruppendynamische Ausbildung der Lehrenden erfordert, wurden über viele Jahre einzelne wissenschaftliche MitarbeiterInnen eigens dafür ausgebildet bzw. entsprechend qualifizierte Doktoranden als Lehrbeauftragte zur Mitarbeit gewonnen. In den letzten Jahren sind diese Seminare zunehmend in Kooperation mit dem Diözesanbildungswerk Münster und der Bildungsstätte Haus Ohrbeck (Georgsmarienhütte) veranstaltet worden, sodass gemischte Lerngruppen aus Studierenden, TeilnehmerInnen des Programms „Studium im Alter" und Praktikern aus verschiedenen Tätigkeitsfeldern entstanden, was in aller Regel intensive Lern- und Gruppenprozesse zur Folge hat.

Erfahrungs- und personbezogenes Lernen im Kontext „Hochschule"

In diesem Typus von Seminaren wird – im Unterschied zu den üblichen Seminarformen – nicht an Texten und von Theorien ausgehend gelernt, sondern Gegenstand des Lernens sind gemeinsame Erfahrungen der TeilnehmerInnen im „Hier und Jetzt" der Lerngruppe (z.B. zu elementaren Phänomenen wie „Macht", „Helfen", „Hierarchie", „Mann-Frau-Beziehungen").

Im Verlauf des Seminars werden diese Erfahrungen zunächst in Ansätzen auf ihre theologische und seelsorgerliche Relevanz hin reflektiert und anschließend in wissenschaftlichen Hausarbeiten theoretisch vertieft, d.h. mit entsprechenden praktisch-theologischen Theoremen (z.B. Koinonia) vermittelt bzw. in konkreten Diskursen (z.B. Autorität und Macht in der Kirche) verortet.

Im Zuge der Fortschreibung und Standardisierung des Prototyps „Gruppendynamisches Seminar" hat sich eine idealtypische Unterscheidung von zwei Grundformen herausgebildet: eine „Kompetenz-orientierten" und eine „Themen-orientierten" Variante.

Vermittlung von kommunikativer und sozialer Kompetenz

Ausgehend von einem breiten Konsens darüber, dass für pastorale Berufsrollen kommunikative und soziale Kompetenz unabdingbar sind, bieten wir zukünftigen Seelsorgern/Seelsorgerinnen und pastoralen MitarbeiterInnen solche Seminare an, in denen sie erste Schritte in Richtung des Erwerbs solcher Kompetenzen wie „Beratung" oder „Gruppenleitung" machen können, die beide für die oben skizzierte „Seelsorge durch die Gruppe" gleichermaßen als Basisqualifikationen anzusehen sind.

Lernziel dieser Lehrveranstaltungen kann nicht bereits das Erlernen solcher professioneller Kompetenzen sein, sondern die Erfahrung und Einsicht, wie unabdingbar dafür die „Arbeit an der eigenen Person" ist, d.h. „personale Kompetenz", die vor allem über Selbsterfahrung, Training von Selbst- und Fremdwahrnehmung, von Rollenübernahme und Rollendistanz u.ä. angeeignet wird. Ferner können die TeilnehmerInnen solcher Seminare erste Erfahrungen mit dem Konzept „Seelsorge durch die Gruppe" machen, insofern sie am eigenen Leibe, d.h. in der Realsituation der Selbsterfahrungsgruppe („beiläufig") Situationen erleben, die unmittelbar als seelsorglich relevant bzw. als Seelsorge im eigentlichen Sinn identifiziert werden.

„Thematisch" orientierte Selbsterfahrung

Eine Variante dieses erfahrungsbezogenen Seminars bezeichnen wir als „themen-orientiert". Die Bandbreite solcher Themen reicht von „Identität als TheologIn", „Wie Vertrauen entsteht" u.ä. über „Rivalität und Konkurrenz", „Macht und Ohnmacht" u.ä. bis zu Planspielen (z.B. Inter-Gruppen-Konflikte in Gemeinden") und Simulationen („Entstehung einer Basisgemeinde"; P. Freires „Kultur des Schweigens" u.ä.).

Im Unterschied zur Funktion und zur Weise der Bearbeitung eines Themas im Modell der „Themenzentrierten Interaktion" (TZI) – eine Methode, die wir übrigens als solche ebenfalls regelmäßig in speziellen Seminaren zu lernen anbieten – wird das Thema hierbei (zunächst) ausschließlich über Selbsterfahrung bzw. mit Hilfe gruppendynamischer Verfahren erkundet. „Wie Vertrauen entsteht" können die TeilnehmerInnen dabei „am eigenen Leib", d.h. am Prozess der konkreten Lerngruppe erfahren, und dabei gleichzeitig die Einsicht gewinnen, wie unabdingbar eine Atmosphäre des Vertrauens ist, damit Menschen über existentielle Fragen, über ihre persönlichen Glaubensmotive und -zweifel miteinander sprechen können.

In einem weiteren Lernschritt („Transfer") werden dann Möglichkeiten erkundet (z.B. in Rollenspielen), das Gelernte auf Situationen in der künftigen beruflichen Praxis als Lehrerin, Katechet, Trauerbegleiter usw. anzuwenden.

Rollenkonflikte zwischen Lehrer- und Seelsorger-Rolle

In meiner Rolle als Hochschullehrer erlebe ich diese Seminarform als ständige Gratwanderung zwischen der (Seelsorge-)Lehrer- und Seelsorgerrolle, ein Konflikt, der sich durch die Prüfer-Rolle nochmals verschärft. Indem ich mich in der Rolle des Gruppenbegleiters („Trainer") auf einzelne und die Gruppe empathisch einlasse, z.B. nicht-direktive Beratung praktiziere, TeilnehmerInnen anleite, Zuwendung untereinander zu üben (im doppelten Sinn) usw., gerate ich fast zwangsläufig auf den Grat.

Der Umgang mit diesem strukturell bedingten Rollenkonflikt stellt für mich eine der unabgegoltenen Herausforderungen dar.

In anderen Arbeitszusammenhängen (z.B. Fortbildung von Diakonen, Sozialarbeiterinnen u.ä. Berufsgruppen in den Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, der Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes, Fortbildung von Priestern und pastoralen Mitarbeitern), wo ich ähnliche Veranstaltungen durchführe, entsteht der genannte Rollenkonflikt (zwischen Lehrer- und Seelsorger-Rolle) in ähnlicher Weise, wenn auch reduziert um das Rollensegment „Prüfer". Dass in Kontexten solcher Fortbildungen immer wieder auch außerhalb der Lerngruppe Einzelgespräche anfallen, die unzweideutig seelsorgerlichen Charakter tragen, muss ich mir immer wieder bewusst machen, zumal wenn mich Zweifel plagen, ob die Kumulation der beiden Rollen nicht zwangsläufig in die Aporien der „Pastoralmacht" (sensu M. Foucault) führen.

Gerade hinsichtlich dieser Rollenkonflikte sehe ich erhebliche Forschungsdefizite.

Hermann Stenger

Andeutung pastoraltheologischer Themen von besonderem Gewicht

1

Meine seelsorgliche Praxis besteht gegenwärtig vor allem aus der Mitarbeit in einer oberbayrisch-volkskirchlichen Landgemeinde barocker Prägung (Dießen am Ammersee), aus der Beteiligung am Beratungsdienst für kirchliche Berufe (München) und aus der geistlichen Begleitung der im Werden begriffenen Management-Akademie der Stephanusgemeinschaft in Heiligkreuztal (bei Riedlingen/Donau).

Richtunggebend für mein pastorales Handeln sind einerseits die Prinzipien der Subjektwerdung und der Subsidiarität, ist anderseits die Leitidee der Unterscheidung des Christlichen (R. Guardini, A: Goergen), die sich am „biblischen Wirklichkeitsverständnis" (Fr. W. Marquardt, Th. Ruster) orientiert und offen ist für die Dimension „Mystik" im Sinn von Karl Rahner.

2–3

Thema: Gemeindeentwicklung

„Gemeindeentwicklung ist immer Evangelisierung" (B. Ernsperger, Aufbruch, 59-71). Evangelisierung ermöglicht nur dann Glauben, wenn sie inkulturiert ist (F. Weber), d.h. wenn sie die Situation der Menschen im Kontext ihrer Gesellschaft berücksichtigt. Zwei aktuelle Beispiele:

- Der Zugang zum biblischen Wirklichkeitsverständnis entsteht nur dann, wenn eine Brücke geschlagen wird zwischen der Kultur der Bibel und unserer Kultur mit ihrem andersgearteten Weltbild und ihrer Freiheitsgeschichte.
- Der Notstand der Sakramentenspendung kann nur verringert werden, wenn zeitgemäße Entlastungsrituale („Sakramentalien") erdacht und erprobt werden, die den Weg zu den Sakramenten offen halten: eine Kindersegnung vor einer eventuellen späteren Taufe; eine Initiation des Erwachsenwerdens statt einer vorschnellen Firmung usw.

Inkulturierte Evangelisierung erzeugt ein „empathisch-redemptives Milieu'" (H. Wahl, H. M. Stenger); ideologische Zumutungen unterbleiben. So kann ein vertrauensvoller Glaube gedeihen.

Thema: Personalentwicklung

Kirchliche Personalentwicklungsfragen beschäftigen mich seit meinem Zweitstudium der Psychologie vor 50 Jahren. Ich nenne drei Desiderate von besonderer Aktualität:

- Eine humanwissenschaftlich und geistlich fundierte Eignungsberatung muss eine ausnahmslose Zugangsbedingung für alle kirchlichen Berufe sein.
- Niemand, der in der Kirche eine führende und leitende Funktion übernimmt, darf diese ohne professionelle Vorbereitung ausüben.
- Alle, die pastoral tätig sein wollen, sind verpflichtet, sich gründlich mit der Gottesfrage, wie sie heute gestellt wird, auseinander zu setzen. Ein Vorbild dafür ist die Debatte, die vor zwei Jahren in „Christ der Gegenwart", ausgelöst durch Willigis Jäger, geführt wurde.

Thema: Organisationsentwicklung

Seit ich vor bald 20 Jahren in Innsbruck die Neuorganisation des bischöflichen Ordinariats mit angestoßen habe, gehört Organisationsentwicklung zu meinen pastoralen Themen. Ich nenne drei Aspekte, die der Beachtung wert sind:

- zu bedenken ist, dass ein Ordinariat mit seinen administrativen Einrichtungen von vielen als repräsentatives Symbol für Kirche wahrgenommen wird. Organisatorische Innovationen tragen zum Ansehen der Kirche bei. Strukturänderungen werden allerdings erst dann voll wirksam, wenn parallel zu ihnen die Kommunikationskultur weiter entwickelt wird.
- Gemeindeentwicklung ist auf Strukturbildung angewiesen. Kirchengemeinden und Seelsorgeeinheiten sind relativ geschlossene Systeme und zugleich Teile eines übergreifenden Systems, nämlich der Diözese. Das kann sowohl positive als auch negative Auswirkungen haben, die bei der Gestaltung der Systeme zu bedenken sind.
- Ich gewinne viel durch regelmäßige Gespräche in einer Gruppe von Unternehmensberatern; z.B. haben wir vor, Abschnitte aus dem Buch von B. J. Hilberath (Ist Kirche planbar?) zu lesen und zu diskutieren, was sicher ertragreich sein wird.

Thema: Substanzentwicklung

Bei uns hier in Pfaffenwinkel – so heißt diese Gegend wegen ihrer zahlreichen Kirchen und Klöster – wird der Alptraum geträumt, dass demnächst die staatliche und die kirchliche Denkmalpflege die Erhaltung der sakralen Bauten nicht mehr bezahlen können. Schwerwiegender als dieser drohende Verlust ist die schleichende Angst vieler Getreuen, die Kirche als solche könnte in unseren Landen zu Grunde gehen. Es hat keinen Sinn, die partielle Agonie zu leugnen. Vieles an und in der Kirche muss sterben, damit neues Leben entstehen kann. Pastorale Aufgabe ist es in unserer Krisenzeit, „den humanisierenden Mehrwert des Evangeliums zu entdecken", den Schatz im Acker, für den es keine Alternative gibt, auszugraben und bei Christinnen und Christen ein Selbstbewusstsein anzufachen, das „in einer Praxis der Solidarität, der Toleranz, der konfliktfähigen

Nächstenliebe, ja Feindesliebe, in der verrückten Geduld, an das Gute in jedem Menschen zu glauben" (G. Fuchs, Kirche in Agonie) wahrnehmbar wird. Die Mehrung der Glaubenssubstanz, die aus gläubigem Handeln und aus Glaubenserfahrungen hervorgeht, verhindert sowohl pastoralen Aktionismus als auch depressive Resignation.

4 Aus den Themen ergeben sich Forschungsvorschläge:

Vorschlag aus dem Bereich der Gemeindeentwicklung

In meinem Buch „Im Zeichen des Hirten und des Lammes" habe ich das Konzept der „gesundheitsfördernden Krankenhäuser (HPH – Health Promoting Hospitals) mit dem Konzept „Rottenburger Modell" (s.o. B. Ernsperger, ferner: M. Fischer, Zukunftsoffene Gemeindeentwicklung) verglichen. Könnte diese kurze Darstellung als Forschungsprojekt aufgegriffen werden?

Vorschlag aus dem Bereich der Personalentwicklung

Gibt es eine ausgearbeitete Theorie der Bildungsmaßnahmen zum Erwerb pastoraler Kompetenz? In meiner Dissertation „Wissenschaft und Zeugnis" ist ein diesbezüglicher Ansatz zu finden, der weitergeführt und vertieft werden könnte.

Vorschlag aus dem Bereich der Kirchenentwicklung

Ich halte Untersuchungen über Gruppierungen, die P. Hertel (Glaubenswächter) „katholische Traditionalisten" nennt, für notwendig. Welche implizite pastoraltheologische Theorie steckt dahinter?

5 Biographischer Nachtrag

Meine Mitarbeit in der Pfarrei ist in erster Linie Seelsorge in drei Wohn- und Pflegeeinrichtungen für Senioren, sodass die Diakonie in meinem Leben nicht zu kurz kommt.

Und damit mein Bild von der Kirche farbig bleibt, gehören Berichte über diakonisches Engagement in aller Welt zu meiner Pflichtlektüre.

Dagmar Stoltmann

Seelsorge in der (Erwachsenen)-Bildungsarbeit

1-2

„Warum hat uns das niemand gesagt?" Dieser Satz begegnet im Kontext von Erwachsenenbildungsveranstaltungen regelmäßig. Wenn 50- bis 80-jährige Menschen zu Wochenendveranstaltungen zusammenkommen, um sich mit theologischen Sachverhalten auseinander zu setzen, geraten ihre überkommenen Glaubensvorstellungen zuweilen stark ins Wanken. Die Inhalte und Formen einer vorkonziliaren normativ-deduktiv geprägten Glaubensvermittlung sitzen noch immer tief und haben zum Teil schwer überwindbare Gräben zwischen einem vermeintlich „festen" Glauben und einer „lebendigen" Hoffnung gerissen. So wird die Botschaft vom liebenden und verzeihenden Gott vielfach zu einer ersten und ernsten Anfrage an den eigenen, einstmals „gelernten" Glauben.

Theologische Erwachsenen-Bildungsarbeit ist nach meinem Verständnis eine ganzheitliche, beziehungsstiftende Arbeit, die den ganzen Menschen mit seiner Geschichte zu berücksichtigen hat. Sie hat Sorge für die Seele des Menschen zu tragen. Seele ist daher auch nicht platonisch-dualistisch, sondern biblisch-ganzheitlich - als nefesch - zu verstehen.

Die Klientel der kirchlichen Erwachsenenbildungsseminare setzt sich nicht selten aus Menschen zusammen, die in einer Lebenskrise stecken oder eine solche überwunden haben. Vielfach wird Nahrung und Trost für die Seele gesucht, sodass die Thematisierung von Abschied, Konflikt, Krankheit und Tod nicht selten zu außergewöhnlichen Auseinandersetzungen führt.

3

Wenn kirchliche Erwachsenenbildung heute gelingen soll, hat sie emanzipatorische Prozesse in Gang zu setzen, die die Teilnehmenden befähigt, sich im Dschungel der postmodernen Sinnangebote zurechtzufinden. So brauchen wir im Zeitalter der Informationsgesellschaft statt eines reinen Faktenwissens ein Orientierungswissen, was sich auch für die kirchliche Erwachsenenbildung als Herausforderung erweist. Fertige theologische Antworten sind hier hochgradig kontraproduktiv. Das gemeinsame Su-

chen und Fragen, die beziehungsfördernden Gemeinschaftserfahrungen stehen im Vordergrund.

Besonders die eigene Auseinandersetzung mit der Schrift kann hier zu wichtigen Erfahrungen - im Sinne der Handlungsorientierung – führen, die nicht selten den oben zitierten Satz provoziert. Hier scheint mir, wenn es thematisch und didaktisch angebracht erscheint, der eigene Umgang mit dem Alten und dem Neuen Testament konstitutiv zu sein, denn nicht nur Referiertes, sondern auch selbst an und in der Offenbarung Entdecktes führt zu der erforderlichen, da befreienden Auseinandersetzung.

Seelsorgende Bildungsarbeit hat die jeweils eigenen und damit existentiellen Fragen der Menschen zu berücksichtigen. Sicherlich ist kirchliche Erwachsenenbildung in keiner Weise mit psychotherapeutischer Arbeit gleichzusetzen, dennoch können zuweilen derart existentielle Fragen auftauchen, die am Rande im Zweiergespräch oder auch in der Gruppe zur Sprache kommen. M. E. hat die inhaltliche Komponente hier nur die Funktion einer seelsorgerlichen Hilfestellung. Theologische Inhalte haben gerade im Zusammenhang der Erwachsenenbildung nicht um ihrer selbst willen zur Sprache zu kommen, sondern ganz besonders in Bezug auf ihre Bedeutung für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer.

Entscheidend scheint mir hier das gemeinsame und beziehungsfördernde Lernen zu sein. Neben den kognitiven Elementen, die gerade für die oben beschriebenen Teilnehmerinnen und Teilnehmer oftmals nicht unerheblich sind, ist allerdings die emotionale Komponente von entscheidender Relevanz. Gerade in langfristig angelegten Seminarprozessen rückt das gemeinsame Thema immer mehr in den Hintergrund zugunsten der Gemeinschaftserfahrung.

Zusammenfassend ist daher zu sagen, dass sich kirchliche Bildungsarbeit seelsorgerlich verstehen sollte, indem sie

- *erfahrungsorientiert* ausgerichtet ist und an das jeweils Eigene der Teilnehmerinnen und Teilnehmer anknüpft und aus dem reichen Schatz dieser Erfahrungen schöpft;
- *handlungsorientiert* ausgerichtet ist und zum Erkennen und zur Erweiterung der jeweils eigenen Kompetenzen sowie zur Stärkung eines emanzipierten Umgangs mit Glaubensfragen beiträgt;
- *beziehungsorientiert* ausgerichtet ist und Menschen die Erfahrung ermöglicht, mit ihren Fragen und Zweifeln nicht allein und kompetentes, zur Mitsprache und zum Mithandeln fähiges Glied der Kirche zu sein.

4

Die Ausbildung von Theologiestudierenden, die bereits während ihres Studiums oder aber danach in der Erwachsenenbildung tätig sind, hat

die oben beschriebenen Anforderungen zu berücksichtigen. Neben einem soliden Fachwissen werden in Zukunft immer mehr kommunikative und begleitende Kompetenzen benötigt werden. Diesem wird allerdings in der immer kürzer werdenden Ausbildung viel zu wenig Rechnung getragen. Erschwerend kommt hinzu, dass es für Theologiestudierende immer schwieriger wird, eigene Fragen zu entwickeln. Dies allerdings scheint mir die Voraussetzung zu sein, Fragen anderer – dies gilt besonders für existentielle Fragen – zuzulassen. Die Universität hat damit erstens ein Klima des „Fragendürfens" herbeizuführen und sich zweitens um erfahrungs-, handlungs- und beziehungsorientierten Ansätze zu bemühen, was didaktisch verantwortet nur im eigenen universitären Erleben sinnvoll geschieht.

Heribert Wahl

Aus Gottes Lebenskraft Menschen zum Miteinander- und Füreinander-Leben befähigen!

1

Mein pastorales Theorie- und Praxisfeld ist die Hochschule und die Berufseinführung der Priesteramtskandidaten; von meiner Biographie her bin ich intensiv mit der (psycho-)"therapeutischen Seelenpflege" verknüpft. Daher situiere ich Seelsorge im christlichen und kirchlichen Bereich des jesuanischen Doppelauftrags zum Verkündigen *und* Heilen (vgl. Lk 10,9 parr), der in seinem zweiten Pol, dem Heilen, zumeist übergangen wird, ohne das zu problematisieren. Er zielt ja nicht auf Kirche, sondern auf den An- und Einbruch des (Be-)Reiches Gottes.

Als besonderer (amtlicher) Auftrag ist Seelsorge die – zum Teil durchaus erlernbare, übungsbedürftige und entwicklungsfähige - Kunst umfassender, lebensförderlicher und -mehrender Beziehungsgestaltung unter den Glaubenden und über sie hinaus. Sie lebt aus dem Geist Jesu Christi und verwirklicht sich in all den glaubensästhetischen Formen und (pastoralen) Lebensfeldern, die vom Evangelium und seiner Entfaltung in der Geschichte her für dieses humane Angebot tragender Selbstobjekt-Erfahrungen und eines ihnen psychosozial-ekklesial entsprechenden Beziehungsnetzes soterio*praktisch* offen stehen oder dafür zu öffnen sind.

2

Nach einer summarisch knappen Definition meines Lehrers Hans Schilling geschieht Seelsorge als „Interaktion Heilsbedürftiger mit Heilsbedürftigen im Geist Jesu". Damit ist das fatale schismatische Gefälle zwischen Klerus und Laien, Subjekt und Objekt, Spender und Empfänger, Vorgesetzter und Untergebener wohl prinzipiell überwunden, aber in der Sache scheint mir die unterschiedliche *Polarität*, was Rollen und Kompetenzen in diesem Beziehungsgeschehen angeht, noch zu wenig deutlich markiert. Diese Differenzierung nicht wahrhaben zu wollen, käme einer Verleugnung gleich.

Um pastoral nicht vorschnell und unreflektiert allein im therapeutisch-beraterischen Paradigma zu landen, modelliere ich daher die seelsorgliche Beziehung nach einem *Interaktionsmuster*, das von der modernen

Psychoanalyse (Selbstpsychologie) wie auch von der psychosozialen Entwicklungspsychologie der frühesten Mutter-Kind-Systeme her konzipiert ist (Daniel Stern u.a.): die für jede Subjektwerdung, Identitäts- und Selbstbildung grundlegende *Beziehungsfigur* von „Subjekt mit Subjekt", genauer: von *„Selbstobjekt und Selbst"*, wobei der Ausdruck „Selbstobjekt" – nur knapp erläutert – Chiffre für jenes relationale Gegenüber, für jenen Beziehungspol ist, auf den wir in unserer Selbst- und Glaubens-Entwicklung zeitlebens angewiesen sind. Denn er trägt und hält, unterstützt und tröstet, fordert und ermutigt uns in einer Weise, wie wir es allein aus uns selber grundsätzlich nicht vermögen – das reicht von der leiblichen Mutter/Pflegeperson über alle menschlichen Partner und kulturellen Symbol-Zeichen bis zum spirituell-göttlichen „Beistand" (Gnade); in seiner Glaubensgestalt heißt das (neutrale) „pneuma" nicht ohne Grund der „Tröster" (Paraklet: der Herbeigerufene!), und im Credo bekennen wir uns zum „Geist, der wirkt und lebendig macht" (Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem), was sowohl psychogenetisch wie pneumatologisch betrachtet die weibliche Form nicht nur einschließt, sondern faktisch auf ihr fußt (die Mutterfigur ist ja *die* erste und fundamentale „Herbeigerufene" und „Tröster*in*", und sie wirkt göttlich als *die* „ruach").

Diese grundlegende Beziehungsfigur muss also auf jeder Stufe im Lebens- und Glaubenszyklus ihre „stimmige", passende Transformation finden, um ihre Funktion adäquat ausgestalten zu können. Dann nur eignet sie sich für die praktisch-theologische und pneumatologische Beanspruchung im Dienst christlicher und kirchlicher Seelsorge, denn

a) sie ist zwar die *exemplarische* Interaktionsform am Beginn jedes interpersonalen Lebens, aber gerade deshalb ist und bleibt sie im Lauf der weiteren Entwicklung vielfältiger Differenzierungen und *Transformationen* fähig wie auch bedürftig: Die primäre Selbstobjekt-Selbst-Beziehung (Prototyp: Mutter-Kind) mitsamt ihren immanenten physisch-psychisch-mentalen Grenzen muss sich – in lebenslangen Aushandlungs-, Abstimmungs- und Austauschprozessen des „fitting together" – stetig wandeln. Andere Personen, Figuren, kulturelle Gebilde und Symbol-Zeichen übernehmen jeweils die (über)lebensnotwendige Selbstobjekt-*Rolle* bzw. *-Funktion* gegenüber einem sich wandelnden Selbst (Subjekt).
b) In diesen Prozessen ermöglicht und vollzieht die Selbstobjekt-Beziehung zugleich einen *Gestaltwandel*: Aus der einseitigen, nahezu absoluten Angewiesenheit am Anfang wird über die Konsolidierung der Selbststrukturen allmählich eine *Wechselseitigkeit* möglich, in der die eigenen Rechte und Bedürfnisse auch der Selbstobjekt-Figur (zuerst der Mutter, später der Partner – auch der Seelsorgerin! – sowie anderer symbolischer Figurationen) anerkannt werden. So kann und muss prinzipiell ein *Rollentausch* stattfinden - auch der Seelsorger ist in diesem „Gestaltkreis der Liebe"[1] Empfangender, nicht nur Gebender!

---

[1] Vgl. dazu (und zum psychologisch-symboltheoretischen Hintergrund insgesamt) Wahl, Heribert, Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: Wege zum Menschen 51 (1999) 447-462.

c) In summa stellt die Selbstobjekt-Beziehungsgestalt – zusammen mit ihrem Transformationspotenzial – *anthropologisch* wie *theologisch* eine relationale Grundstruktur von uns Menschen dar, die wir im Lauf der so genannten „Reifung" nicht abstoßen und hinter uns lassen könnten oder gar müssten. Vielmehr bleiben wir als (heils)bedürftige Wesen *lebenslang* auf diese „Vor-Gabe" angewiesen, wenn das Hauptziel - „Verbindung" (connectedness) auf möglichst vielen Ebenen! - gelingen soll. Diese Selbstobjekt-Ausgestaltungen und Konfigurationen müssen freilich der jeweiligen Phase im Lebenszyklus angemessen sein und zu ihm „passen", „stimmig" sein.

3

Im Rahmen von Vorlesungen und Seminaren und in der Mitarbeit an der Berufseinführung versuche ich, ohne viel Theorie-Ballast die skizzierte Modellfigur seelsorglicher Beziehung im jeweiligen Praxiskontext der Pastoralpraktikanten (z.B. pastorales Projekt im ersten Berufsjahr, mit der angezielten Schlüsselqualifikation „Leiten von Gruppen") deutlich werden zu lassen. Es gilt praktisch zu „erproben", inwieweit ein solches Paradigma einerseits anthropo-theologisch (*kriteriologisch*) zu „erden" ist und wie es andererseits *praxeologisch* eingesetzt werden kann im unmittelbaren „Selbst"-Einsatz der SeelsorgerInnen, jetzt, vor Ort, *kairologisch*.

Entgegen dem ersten Eindruck handelt es sich keineswegs um ein rein *individuozentrisches* oder gar individualistisches Konzept; gerade im Bereich von Gemeinde-, Gruppen- und Kategorial-Seelsorge wird es im Blick auf die Zukunft entscheidend darauf ankommen, vermehrt die auch systemisch begriffene Wahrnehmung, Förderung und Nutzung der Selbstobjekt-Funktion(en) von *sozialen Gebilden* (wie Gremien, Gruppen, Gemeinschaften, Organisationen) und *kulturellen Objektivationen* (wie z.B. biblische Texte und ihre katechetische und homiletische Aktualisierung, Gottesdienstfeier, diakonisches Handeln und andere religiöse Formen) vor Augen zu haben.

4

Vor dem dargestellten Theoriehintergrund, der freilich innerhalb der gegenwärtigen Pastoral- und Praktischen Theologie bislang kaum rezipiert ist, ergibt sich eine Fülle wissenschaftlicher Projekte; *exemplarisch* seien genannt:

- eine Evaluation der Praktika und Projekte in der pastoralen Ausbildung sowie der verschiedenen Module in der Berufseinführung;
- die stärkere Ausrichtung des praktisch-theologischen Studienanteils auf entsprechende Selbstobjekt-Befähigungsprozesse sowie die selbstkritische Reflexion der akademischen Theologie, inwieweit sie selbst ihre spezifische, tragende Selbstobjekt-Rolle für die Auszubildenden (und für die KollegInnen!) einzunehmen willens und fähig ist, statt sie

mit institutionellen Pseudoargumenten und Rationalisierungen wegzuschieben;

- die Beachtung der Balance von Struktur und Subjekt, von Organisations- und Personalentwicklung in der Aus- und Fortbildung künftiger SeelsorgerInnen insgesamt sowie in der Personalplanung, -förderung und „Personalführung", wie sie vom Selbstobjekt-Paradigma her sich unabdingbar nahe legt;
- die Ausarbeitung einer zeitgemäßen pastoralen Kunstlehre und „Pastoralästhetik" (W. Fürst), in der die heute erforderlichen und möglichen Formen und Transformationen christlich-kirchlicher Selbstobjekt-Praxis im Geist Jesu entdeckt und erprobt werden.

Franz Weber

Wahrhaft menschlich - entklerikalisiert - interkulturell

1

Aus eigener Praxis in verschiedenen kulturellen Kontexten im deutschsprachigen Raum und in Lateinamerika und aus der Begegnung mit Theologiestudierenden aus Afrika, Asien, Ozeanien und aus Süd-Ost-Europa, aus meiner pastoralen Tätigkeit als Priester in verschiedenen Pfarreien und Gemeinden (Landpfarrei und Stadtpfarrei in Österreich, Basisgemeinden in Brasilien), aus der Erfahrung von Seelsorgsgesprächen und geistlicher Begleitung, im Widerspruch zu selbst erfahrener autoritärmanipulierender seelsorglicher „Betreuung", aber auch in dankbarer Erinnerung an befreiende seelsorgliche Weggefährtinnen und Weggefährtenschaft beginnt Seelsorge für mich - unabhängig von Kultur, Sprache, Geschlecht, Lebensalter und Lebenssituation - nach wie vor zunächst mit der aufmerksamen Wahrnehmung von eigener und fremder Lebensfreude, Lebensnot, Lebensangst, „Lebenserwartung" und Heilssehnsucht.

Seelsorge, die im Namen der Kirche wahrgenommen wird, setzt deshalb eine grundlegende, schöpfungstheologisch-heilsgeschichtlich begründete Solidarität mit jedem Menschen voraus, dessen „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst"[1] zum persönlichen Anruf Gottes an mich wird. In der Nachfolge Jesu wird es „nichts wahrhaft Menschliches" geben, das nicht in meinem Herzen seinen Widerhall finden kann.[2] Glaubwürdige Seelsorge hat dabei in der globalisierten Welt von heute, in der Millionen von Menschen systematisch das Recht auf ein menschenwürdiges Leben verweigert wird, „den Armen und Bedrängten aller Art"[3] den Vorrang zu geben und eine klare Option für die Opfer gesellschaftlicher und kultureller Ausgrenzung zu treffen.

Nach einer länger andauernden Skepsis gegenüber dem Wort „Seelsorge", das mir aus meiner befreiungstheologischen Grundüberzeugung fragwürdig und individualistisch verengt erschien, kann ich mich gerade auf Grund meiner pastoralen Erfahrung in Lateinamerika heute wieder neu zu diesem Begriff bekennen. Denn eine auf die Veränderung historischer Situationen und ungerechter Strukturen abzielende Evangelisierung

---

1 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute, n.1.
2 Vgl. ebd.
3 Ebd.

setzt die Begegnung des Einzelnen mit der befreienden Kraft des Evangeliums voraus. Sie bedarf zuerst der Bekehrung des Menschen, die zu einer Veränderung des persönlichen und kollektiven Bewusstseins führt[4] und dem Einzelnen „seine Seele zurückgibt", die in den vielen Ausgrenzungs- und Ausschlussverfahren in der Welt von heute sehr leicht „auf dem freien Markt" zum Verkauf angeboten wird.

„Wer befreit ist, kann befreien ...". Wer sich in der Begegnung mit der befreienden Botschaft Jesu seine Seele zurückschenken und sich als Verkünderin und Verkünder selbst evangelisieren lässt[5], bevor sie oder er andere „missioniert", kann auch Seelsorgerin und Seelsorger für andere sein. Wer für sich selbst keine Seelsorge zu brauchen glaubt, wird erfahrungsgemäß sehr schnell „seelen-los" und verfällt vor allem dann ideologieverdächtigen subtilen „pseudoseelsorglichen" Unterdrückungsmechanismen, wenn sie oder er sich selbst nicht der geschwisterlichen Korrektur einer christlichen Gemeinde aussetzt. Das eigene gemeindliche „Zuhause" ist deshalb bei aller bleibenden Unbehaustheit menschlicher Existenz eine notwendige Voraussetzung für eine hoffnungsstiftend-befreiende Seelsorge.

2

Unter den zentralen Elementen, die in zahlreichen Seelsorgekonzepten der Theologie der christlichen Kirchen in den letzten Jahrzehnten erarbeitet wurden und die (leider) unter dem Druck des pastoralen Notstands oft auch von durchaus lernbereiten Seelsorgerinnen und Seelsorgern nur sehr begrenzt verwirklicht werden (können), nenne ich hier lediglich zwei:

Die (vor allem in der katholischen Kirche - aber vielleicht nicht nur in ihr) geübte Seelsorgepraxis baut noch immer vielfach auf einem mehr oder weniger klerikal verengten Kirchenbild auf, das vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil theologisch auf keinen Fall mehr zu rechtfertigen ist und das sich im Kontext der (post)modernen Freiheitsgeschichte als anachronistisch und wirkungslos erweist. Auch nicht-ordinierte hauptamtlich tätige Theologinnen und Theologen und nicht wenige in den Kernbereichen der Pastoral tätige Frauen und Männer haben auch als so genannte „Laien" vorkonziliare Kirchenbilder derart internalisiert, dass sie in ihrem pastoralen Denken und Tun „klerikal". bleiben.

Zum anderen ist – bisweilen in Berufung auf realitätsferne „basisdemokratische" Gemeindevorstellungen - eine oft nicht eingestandene Angst vor und eine Inkompetenz zur Übernahme von Leitung (in) der Gemeinde festzustellen. Von daher wäre pastoraltheologisch neu herauszuarbeiten, dass die Kirche als Volk Gottes in ihrem pastoralen Tun grundsätzlich

---

4 Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi", n. 18.
5 Ebd. n. 15.

ein Volk von Hirtinnen und Hirten ist,[6] in dem es ein Anrecht aller Getauften und Gefirmten gibt, Seelsorgerin und Seelsorger zu sein und Leitungsverantwortung in verschiedener Form zu übernehmen.

Ein zweites Element ist hier wenigstens andeutungsweise zu unterstreichen: So sehr Seelsorge zunächst auf das Leben des (der) Einzelnen zielt, so unverzichtbar bleibt für jedes kirchliche Seelsorgsverständnis die Hinführung zu christlicher Gemeinde als Raum des Glaubens. Die behutsame Einladung, sich in solche trotz Kirchenkrise real existierende Lebensräume verschiedener Gemeindeformen hinein zu begeben, dort in frei gewählter Verbindlichkeit Gemeinschaft zu erleben und in der Entdeckung der eigenen Charismen Verantwortung für den Aufbau von Gemeinde zu übernehmen, ist und bleibt Aufgabe von Seelsorge.

3

Da ich auf Grund der Beanspruchung in Lehre und Forschung an der Fakultät zur Zeit keine direkte seelsorgliche Verantwortung für eine Pfarrei oder für einen Bereich kategorialer Seelsorge wahrnehmen kann, versuche ich dieses mein Seelsorgeverständnis in folgenden Bereichen in die Tat umzusetzen:

in der theologischen Begleitung pastoraler Such- und Lernprozesse auf überdiözesaner, diözesaner und pfarrlicher Ebene;

in der Seelsorge an Seelsorgerinnen und Seelsorgern, in der regionalen und lokalen kirchlichen Bildungsarbeit und in der geistlichen Begleitung;

in der theologisch-wissenschaftlichen Vermittlung einer biblisch und ekklesiologisch verantworteten lebensnahen Seelsorgetheorie, die sich nicht nur an mitteleuropäischen Ansätzen und Modellen, sondern auch an verschiedenen Seelsorgserfahrungen der Weltkirche von heute orientiert.

4

Von meinem Forschungsschwerpunkt „Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft" her sehe ich unter anderem die Notwendigkeit der Erarbeitung der inter-kulturellen Dimension einer realitätsgerechten

---

6 Vgl. Stenger, Hermann, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000.

und zukunftsweisenden Seelsorgelehre.[7] Dabei ist über eine gewisse Versorgungs- und Betreuungspastoral hinaus, die sich nur auf die Einrichtung und pastoraltheologische Begleitung von Beratungs- und Begegnungsangeboten für ausländische Mitbürgerinnen und Mitbrüder bei uns beschränkt, im Sinne einer „pastoraltheologischen Lerngemeinschaft Weltkirche" der Blick auf die vielen innovativ-kreativen Seelsorge- und Gemeindeerfahrungen in den Ortskirchen des Südens zu lenken, deren pastoraltheologische Wahrnehmung und Auswertung ohne Zweifel eine fruchtbare Infragestellung und Bereicherung der Seelsorgekonzepte in der Theologie und pastoralen Praxis der Kirchen des Nordens bewirken könnten.

7 Vgl. dazu Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Stuttgart 2001, 329-340.

Paul Weß

In Gemeinden einander und über sie hinaus SeelsorgerInnen sein

1

Unter „Seelsorge" verstehe ich den gläubigen Dienst am Heil des ganzen Menschen in und mit den Beziehungen, in denen er oder sie lebt, mit Schwergewicht im geistig-seelischen Bereich (unter Beachtung der psychosomatischen Zusammenhänge mit dem leiblichen Bereich). Denn der Mensch kann nur ganz und heil werden in heiler Gemeinschaft. Zu diesen Beziehungen gehören jene zu Gott als dem transzendenten Grund des personalen und intersubjektiven Daseins und jene zu den Mitmenschen (es besteht ein untrennbarer Zusammenhang, aber keine Identität von Gottes- und Nächstenliebe) sowie jene zur Umwelt. Daher ist Seelsorge nicht nur Dienst am Einzelnen, sondern zugleich und in wechselseitiger Verschränkung sowohl Dienst am Glauben der Menschen als auch am Gelingen der Gemeinschaften, in denen sie leben (Ehe, Familie, Freundeskreis, Gemeinde, Mitwelt, Gesellschaft einschließlich Politik und Wirtschaft). Dieser Dienst setzt eine Gegenseitigkeit im Vertrauen (zumindest in der Form eines Vorschusses) voraus und ist schon deshalb sowie auf Grund der menschlichen Begrenztheit in genügendem Maß nur möglich, wenn die betreffenden Menschen vorrangig *einander* SeelsorgerInnen werden, was auch nur in *überschaubaren* Gruppierungen geschehen kann.

2

a) Grundlegend für dieses Verständnis ist erstens die Überzeugung, dass der Mensch gleichursprünglich Einzel- und Beziehungswesen, individuelle Substanz und Relation, also relatio subsistens (finita) ist. Der Mensch hat nicht nur Beziehungen, sondern er *ist* Beziehung: in christlicher Sicht Abbild Gottes, der in sich Beziehung in ihren Grundformen – schenkend, empfangend, teilend – ist (also nicht zwei göttliche Wesen mit dem Heiligen Geist als Beziehung zwischen ihnen oder drei wesensgleiche Götter). Andernfalls wären mitmenschliche Beziehungen (wie in der griechischen Philosophie) nur Folge der Endlichkeit und daher nur Akzidenzien aus und bei Bedarf, aber nicht als personale Liebe möglich. Wenn Beziehung jedoch zum positiven Wesen des Menschen gehört, dann muss bereits die seelsorgliche Begegnung von personaler Liebe geprägt sein, darf also in den anderen nicht nur Betreuungsobjekte oder „Fälle" sehen.

b) Grundlegend ist zweitens die Überzeugung, dass der Glaube (zumindest in der Form einer Offenheit für Transzendenz, also eines Vor-Glaubens) für das Heil-Werden der Menschen und ihrer Beziehungen (in der Wechselwirkung zwischen Selbstwerdung und Liebe) eine wesentliche Bedeutung hat. Ohne eine zumindest leise, womöglich aber feste Hoffnung, dass die uns vorgegebene intersubjektive Existenz grundsätzlich – also von ihrem Grund her, den wir Gott nennen – gut ist, ist der Einsatz für das Gelingen dieser Existenz selbst sinn- und damit hoffnungslos. Glaube an Gott und mitmenschliche Liebe sind zwei verschiedene Beziehungen, die in wechselseitigem Zusammenhang stehen, von denen aber nicht eine auf die andere reduziert werden kann. Die (vor-) gläubige Annahme einer vorgegebenen Würde der Menschen, die von uns nicht herstellbar ist (vgl. die Rede von Jürgen Habermas in Frankfurt), ist die Voraussetzung jeder Heilssorge. Der Glaube verhindert auch, dass die SeelsorgerInnen für andere Menschen wie Gott sein wollen, sich über sie stellen und sie für sich oder eine Sache vereinnahmen (vgl. dagegen das Zitat in KatKK 1589: „Der Priester ... *wird vergöttlicht und soll vergöttlichen*,") Er ermöglicht, die eigenen Fehler und Grenzen einzugestehen sowie das Gebet füreinander.

c) Um ihr mitmenschliches Dasein gläubig deuten und so zu diesem Grundvertrauen finden zu können, sind die Menschen auf Erfahrungen angewiesen, in denen eine für Gott offene und prinzipiell universale gegenseitige Liebe anfanghaft gelingt und Gott sich so erweisen kann. Gemeinden von Gläubigen sind der vorrangige Ort dafür. In ihnen werden die Menschen einander SeelsorgerInnen und die Gemeinden wirken schon als ganze seelsorglich nach außen in die Gesellschaft hinein, indem sie Sakrament des von Gott durch Christus geschenkten Heils sind. Mit dem Rückhalt in diesen Gemeinden ist ihren Gliedern auch seelsorgliches Wirken für Außenstehende möglich, weil sie Zeugnis geben und sagen können, wo es das gibt, wovon sie reden.

d) Die für diesen Heilsdienst nötigen Beziehungen sind überhaupt und daher auch für amtliche SeelsorgerInnen nur in grundsätzlicher Gegenseitigkeit und in einem relativ kleinen, überschaubaren Rahmen möglich, weshalb die Gläubigen in den Gemeinden diesen Dienst einander leisten sollen (wir sind nach Gen 4,9f die HüterInnen unserer Brüder und Schwestern). Die menschlichen Möglichkeiten an Begleitung sind auch für amtliche SeelsorgerInnen sehr begrenzt. Außerdem hat die Seelsorge (Heilssorge) gerade dann Chancen, wenn sie nicht oder jedenfalls nicht primär um der (beruflichen) Aufgabe willen erfolgt, sondern im Rahmen von zweckfreien Beziehungen. Das große Potential der Möglichkeiten gegenseitiger Seelsorge wird nicht wirksam, wenn die Seelsorge auf den Dienst amtlicher Funktionäre eingeschränkt bleibt. Sie ist daher vorrangig eine Aufgabe gegenseitiger Liebe in überschaubaren gläubigen Gruppierungen (und im Angebot darüber hinaus). Diese Liebe wirkt selbst heilend, auch wenn dies nicht reflektiert wird. Der Einsatz hauptamtlicher Seelsorge-

rInnen müsste sich daher darauf richten, die Entstehung entsprechender Gemeinden anzuregen und die Menschen in ihnen zu ermutigen und auch durch gelegentliche Hinweise (die aber nicht zur Technik führen dürfen) besser zu befähigen, einander diesen Dienst zu leisten (daraus ergibt sich eine gewisse Differenzierung, aber nicht Trennung von Seelsorge und Pastoral). Beides werden die Amtsträger nur können, wenn sie selbst in diesen Gemeinden stehen und sie nicht bloß als berufliches Betätigungsfeld sehen. Man könnte hier von einem Vorrang des gemeinsamen (und „gegenseitigen") Priestertums nicht nur gegenüber dem Amtspriestertum, sondern auch gegenüber allen amtlichen Seelsorgediensten sprechen[1]

e) Dazu kommt noch die Einsicht, dass die Mitgliedschaft in der Kirche nicht bloß auf der Kindertaufe beruhen kann, sondern bei als Kindern Getauften eine Erwachsenentauferneuerung nach einem nachgeholten Katechumenat notwendig ist. Nur mündig gewordene Christen können über ihren Glauben, der nicht mehr von einer „christentümlichen" Gesellschaft abgesichert ist, Rechenschaft geben und anderen SeelsorgerIn sein. Weil es sich dabei um mühsame Prozesse des Reifens im gläubigen Leben handelt, die eigentlich schon eine Gemeinde voraussetzen, ist nicht zu erwarten, dass sie so schnell zum Ziel gelangen werden. Wenn die geschichtlich bedingten Fehlentwicklungen von neutestamentlichen Gemeinden zu einer anonymen Massenkirche schon Jahrhunderte andauern, werden auch die Erneuerungsprozesse viel Geduld erfordern.

3

Im Bemühen, diese Zielvorstellung auf der Ebene einer Pfarrgemeinde in Wien in die Realität umzusetzen, konnte ich in dreißig Jahren (1966–1996) Erfahrungen sammeln und reflektieren. Dort bildeten sich drei Stammgemeinden, in denen die gegenseitigen ganzheitlichen seelsorglichen Beziehungen wuchsen und es weitgehend zur nötigen Deckung von Leben und sakramentalen Zeichen kam. Diese Gemeinden bestehen weiterhin und tragen das Leben in einer pfarrerlosen Großstadtpfarrei.[2] Derzeit versuche ich, diese Erfahrungen und Überlegungen in meine Tätigkeit als Seelsorger in einer Wohngemeinschaft für Angehörige von Schwerstkranken einfließen zu lassen und sie – soweit es möglich ist - mündlich und schriftlich weiterzugeben.

---

1 Vgl zu der Vission eines „gemeinsamen Hirtentums" Stenger, Hermann, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000, 17-21.

2 Vgl. zur Geschichte und zu den Reflexionen dieses Prozesses Weß, Paul, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theologie des Glaubens, Thaur 1996.

4

Es fehlen noch weitgehend die theologischen Grundlagen für die nötige Erneuerung der Kirche: Kritische Rechtfertigung des Glaubens an Gott in einer säkularen Welt; Verknüpfung, aber nicht Identität von Gottes- und Nächstenliebe; Verständnis der christlichen Nächstenliebe als Liebe zum anderen um seinetwillen (vgl. dagegen Mt 18,5 in der Einheitsübersetzung); Ekklesiologie einer Kirche aus und in Stammgemeinden; weitere Klärung der Theologie der Gemeinde und jener des Priesteramts sowie des gegenseitigen Zusammenhangs zwischen beiden Größen in der Realität und in der Theologie. Immer noch befinden wir uns in einer Priester-/Betreuungskirche, in der die Gemeinde vom Priester her definiert wird, als diesem „zugewiesener Anteil der Herde des Herrn" („Lumen gentium" 28), nicht als Gemeinschaft von Gläubigen. Der im Priesterseminar als einer Art „Ersatz-Gemeinde" ausgebildete Amtsträger bleibt „Gemeinde-Ersatz"[3]. Weil die damit überforderten Priester immer weniger werden, wird dieses System mit Notmaßnahmen wie Pfarrzusammenlegungen oder „Seelsorgeeinheiten" künstlich aufrechterhalten. So werden die Chancen von Gemeindebildung weiter verringert, und die Priester können immer weniger seelsorglich tätig sein. Das II. Vatikanische Konzil hat zwar vom gemeinsamen Priestertum gesprochen, ohne aber aus dieser Vision konkrete Konsequenzen für das Gemeinde- und Priesterbild zu ziehen.

Die Praktische Theologie muss selbst Theologie sein und sich auch an die theologischen Grundfragen der Kirche heute (einschließlich der philosophischen Verstehensvoraussetzungen) heranwagen, kann diese nicht einfach den systematischen Fächern überlassen. Sie ist nicht nur Anwendungsgebiet, sondern Schubkraft der Theologie, die insgesamt eine praktische Wissenschaft ist. Wenn die Praktische Theologie sich so versteht, wird sie die Theologie der Gemeinde nicht als Restbestand eines katholischen Milieudenkens, als vorübergehende nachkonziliare Euphorie oder als Ideologie diskreditieren, sondern wieder als vorrangigen Ort des Glaubens sehen lernen[4]. Es braucht also eine Überprüfung bereits der Kriterien kirchlich-seelsorglichen Handelns und eine Behebung der Defizite in den ekklesiologischen Maßstäben der Praktischen Theologie, damit aus der derzeit vorherrschenden Seelsorge-Pastoral von Amtsträgern (auch die „kooperative Pastoral" ist eine solche) eine geschwisterliche Seelsorge in den Gemeinden und über sie hinaus werden kann.

---

3 Vgl. Weß, Paul, Ihr seid alle Geschwister, Mainz 1993, 32f.

4 Vgl. Ders., Gemeindekirche-Ort des Glaubens, Graz 1989.

Maria Widl

Seelsorgskonzepte unter dem Anspruch der kirchlichen Grundvollzüge

Auf dem Hintergrund meiner regelmäßigen, vielfachen Tätigkeit in der Aus- und Fortbildung für alle pastoralen Dienste möchte ich aus der praktischen Perspektive den Seelsorgsbegriff folgendermaßen abgrenzen:

- Ich spreche von „Seelsorge", wenn die Begleitung von einzelnen in persönlichen Krisen- und Umbruchszeiten einerseits, oder im Sinne spiritueller Klärung und Vertiefung andererseits im Blickpunkt ist; sei es im Rahmen von Einzel- oder Paargesprächen, sei es im Rahmen permanenter oder situativer Gruppen oder im Rahmen ritueller oder sakramentaler Vollzüge. Seelsorge zielt auf Befreiung, Selbstwerdung, Versöhnung und Vertiefung.
- Ich spreche von „Pastoral", wenn die Gestaltung und Weiterentwicklung kirchlicher Grundvollzüge und Handlungsfelder im Blickpunkt ist, sei es auf der Ebene der unterschiedlichen Gestaltungsformen auf Gemeindeebene, sei es im Zueinander der verschiedenen pastoralen Träger auf der Ebene der diözesan verstandenen Ortskirche, sei es in der prophetischen Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens im Sinne einer christlichen Kulturgestaltung.

Aus meiner Erfahrung erlebt der Seelsorgsbegriff gegenwärtig eine neue Konjunktur. Viele kirchliche Handlungsbereiche zumal in der Verantwortung von Laien, die bislang als „befreiende Praxis" konnotiert waren, scheinen mit der Eroberung des Seelsorgsbegriffs eine neue kirchliche Dignität und Legitimation erlangen zu wollen. Andererseits gibt es Bestrebungen, nach dem „Verlust" des Amtsbegriffs an die Laien wenigstens den Seelsorgsbegriff für den Klerus reservieren zu wollen. Da die Kirche jedoch längst die gesellschaftliche Autorität verloren hat, irgendwelche Begriffe für den kirchliche Binnenraum zu schützen und ihm vorzubehalten, erscheint es dringlich, Unterscheidungskriterien zu benennen, wann von *kirchlicher* Seelsorge gesprochen werden kann. Ich orientiere mich dabei an einem dimensionalen Verständnis der kirchlichen Grundvollzüge,[1] denen ich – herausgefordert durch die Notwendigkeit postmodern werdender Anforderungen – die Prophetie als fünften hinzufüge.

a) Die *diakonale* Dimension der Seelsorge zielt auf Heilung, Befreiung, Versöhnung, Selbstwerdung und Ermächtigung. In diesem Bereich „boomt" gegenwärtig die Nachfrage nach magischen und rituellen Vollzügen. Heilungs- und Versöhnungsgottesdienste fügen sich aber,

---

[1] Vgl. Widl, Maria, Pastorale Weltentheologie - transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart 2000.

falls losgelöst von den anderen kirchlichen Grundvollzügen konsumierbar, nahtlos in die gesellschaftliche „Wellnesskultur" ein.

b) Die *koinonale* Dimension der Seelsorge zielt auf Beheimatung, oft auch noch auf Rekrutierung. Auf dem Hintergrund der Gemeindezentrierung der Pastoral seit dem Konzil besteht die Gefahr, die Beheimatung in der Gemeinde zum Qualitätskriterium jeder Seelsorge zu erklären. Wiewohl christliches Leben nicht gemeindefrei sein kann, entspricht die konkrete Ausgestaltung kirchlicher Gemeindlichkeit als bürgerliche Geselligkeitskultur vielen Menschen heute nicht und sollte daher nicht zum Maßstab gemacht werden.

c) Die *kerygmatische* Dimension der Seelsorge ist heute als korrelativ-erfahrungsbezogene ausgestaltet. Das Abrücken von jeglicher Form der „Missionierung" als Indoktrination kann nur unterstützt und muss, wo als „Neuevangelisierung" getarnt, konsequent kritisiert werden. Allerdings ist zu bedenken, dass der erfahrungsbezogene Zugang zum Glauben nur in der Einbindung in die Volkskirche bis an die Fülle des Glaubens heranreicht, was heute zumeist nicht mehr gegeben ist. Sonst fällt gerade die umkehrbezogene Dimension der Erlösung aus.

d) Die *prophetische* Dimension der Seelsorge wird in der kritischen Entlarvung ungerechter und bevormundender Verhältnisse einerseits, in vielfach kreativer Visionsarbeit andererseits ausgestaltet. Bei aller Berechtigung steht die emanzipative Seelsorge in der Gefahr, Menschen aus sozialen Gefügen bewusstseinsmäßig herauszulösen, ohne ihnen danach eine neue beziehungsmäßige Beheimatung adäquaten Umfangs anbieten zu können.

e) Die *sakramentale* Dimension der Seelsorge kann sich heute nicht mehr in der gültigen Verwaltung und amtlichen Zuteilung kirchlich verwalteter Gnadengaben erschöpfen. Sie zielt auf eine spirituelle Verankerung des ganzen Menschen im tragenden Grund des Heiligen. Zugleich ist allen Versuchen entsprechend orientierter Gruppen und Bewegungen zu wehren, die daraus einen elitären „Alleinseligmachungsanspruch" abzuleiten suchen.

Die postmodernen Such- und Sehnsuchtsbewegungen des Religiösen zielen auf fünf den kirchlichen Grundvollzüge analoge Dimensionen, die diesen von der Erwartungshaltung heutiger Menschen her eine spezifische Ausprägung nahe legen.

Orientierungswissen: In der unübersichtlich gewordenen pluralistischen Welt muss jede/r sein/ihr Leben ganz allein verantworten. Die tradierten Wahrheiten verblassen, weil keine Autorität sie mehr schützen kann. Relevanz wird zum Auswahlkriterium auch innerhalb des kirchlich gebundenen Glaubens: Wahr ist, was sich bewährt.

Die Seelsorge wird ihre kerygmatische Seite gewinnen, wenn sie sich der Tatsache stellt, dass in jeder Begegnung Beziehungsqualität wie personaler und inhaltlicher Ausdruck als ganzheitliche Bezeugung des Glaubens – auch in seiner Defizienz – wahrgenommen werden. Inhaltlich bedeutet

das den Anspruch, bezeugend/evangelisierend/verkündigend die Botschaft Jesu Christi von der Umkehr zum Reich Gottes und von der Überwindung aller Tode auf je persönlich relevante Weise zu erschließen.

Lebenshilfe: Die Auswahl aus relevanten Wahrheiten ist insofern ernst, als es um das eigene Leben im Ganzen geht. Gleichzeitig verpflichtet die Gesellschaft zum Glücklichsein. Wer immer glaubhafte und durch Erfahrung bezeugte Hilfen zum Glück anzubieten hat, ist für die Menschen interessant.

Die Seelsorge wird ihre diakonale Seite gewinnen, wenn sie achtsam/tröstlich/hilfreich den Menschen, besonders den Benachteiligten, nach unseren Möglichkeiten so zu dienen trachtet, dass es ihnen nach ihren eigenen Maßstäben gut tut. Gleichzeitig ist sie gut beraten, sich jene Bereiche schöpfungsgemäßer Lebenshilfe unterscheidend zu erschließen, die gegenwärtig im weiten Feld der Gebrauchsesoterik, der Komplementärmedizin und der Populärpsychologie kursieren.

Verheißung: Das moderne Leben ist rundum versichert und weitgehend überraschungsfrei. Seine offensichtlich massiven Probleme – als „Nebenwirkungen des Fortschritts" verharmlost – sind in ihrer Komplexität von niemandem zu handhaben; umgekehrt ist die/der einzelne dafür nicht verantwortlich zu machen. Die Sehnsucht richtet sich auf eine göttliche Macht, die von menschlichem Größenwahn weder vereinnahmt noch gebrochen werden kann. Nur eine Verheißung macht Hoffnung.

Die Seelsorge ist herausgefordert, die Eschatologie neu zu beleben, um dem modernen Fortschrittsmythos einen machtvollen christlichen Gegenpol zu setzen. Es gilt, weitblickend/entschlossen/prophetisch die stärkste gegenwärtige Konkurrenz aller Religionen und Gefahr alles Lebendigen – die ausbeuterische Religion „globalisierte Märkte" – zu benennen, die sich an den Maximen „größtmöglicher Profit", „umfassende Machbarkeit" und „genussvolle Bequemlichkeit" orientiert, und ihr einen nachhaltigen, barmherzigen und freudvollen Lebensstil entgegenzusetzen.

Berufung: Eine kraftvolle Verheißung beruft Betroffene, ihr Leben radikal zu ändern und neue Wege zu gehen. Daraus wachsen persönliche Stärke, Lebenssinn und Kreativität. Methoden und Übungswege können helfen, die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und das eigene Leben gezielt zu gestalten. Die Suche nach der eigenen Identität und Macht richtet sich auf einen klar formulierten Auftrag; Komplexitätsreduktion tut not. Der heutige Mensch strebt nach einer „Mission"; notfalls fundamentalistisch.

Die Seelsorge ist herausgefordert, zur Charismensorge zu werden und Menschen zu dem zu führen, wie sie von Gott her, um ihrer selbst willen und auf ein gutes Leben aller hin zu ihren je eigenen größeren Möglich-

keiten wachsen können. Sie wird solidarisch vernetzend/"katholisch" umfassend/gemeinschaftlich unser gemeinsames Dasein als Geschwister des inkarnierten und des kosmischen Christus in Gerechtigkeit, friedvoller Lebendigkeit und freudig-gelassenem Engagement kultivieren.

Lebensfreude: Die „Mission" ist für die meisten Menschen nur ein Arbeitsauftrag in der globalisierten Wirtschaft, die ihnen alles abverlangt. Die spärliche Freizeit soll vor allem Spaß machen. Aktionen bekommen „Event-Charakter", Gruppen werden durch „Projekte" ersetzt, Vereine durch „Clubs". Kirchliche Angebote werden wie andere dann wahrgenommen, wenn sie Freude machen und lustvoll gestaltet sind. Die Verantwortlichen kommunizieren vor allem ihre eigene Begeisterung.

Die Seelsorge wird auf zeitgemäße Weise sichtbar machen, zu welcher Art von Freude die Kinder Gottes berufen sind und was das für die Gestaltung von Wirtschaft, Gesellschaft und persönlichem Lebensstil bedeutet. Sie wird mystisch/mystagogisch/sakramental jeden Lebensbereich und -vollzug mit Gott in Berührung bringen und zu Staunen, Gelassenheit, ehrfürchtiger Dankbarkeit und strahlender Daseinsfreude führen. Sie wird dazu ihre Scheu vor dem Dynamischen, Ekstatischen, Charismatischen, Unabgesicherten, dem unkontrolliert sich Ereignenden in eine gute Balance zur kritisch distanzierten Unterscheidung bringen und mit dem Wehen des Gottesgeistes neu rechnen und sich darauf einlassen.

Andreas Wittrahm

Seelsorge – ein entwicklungsoffenes Beziehungsangebot

1

Meine pastorale Praxis ist mehrschichtig: Bis vor einem Jahr habe ich mich mit Konzepten für Seelsorge und religiöse Bildung in der 2. Lebenshälfte im Rahmen der Pastoralabteilung der Diözese Aachen beschäftigt, gegenwärtig leite ich eine kirchliche Einrichtung der Familien- und Erwachsenenbildung. Darüber hinaus steuere ich pastoralpsychologische Anteile zur Seelsorger-Aus- und Fortbildung unserer Diözese bei und begleite Ordensgemeinschaften in ihrer Suche nach Zukunftsfähigkeit. Schließlich lehre ich Psychologie im Gesundheitswesen an einer kirchlichen Fachhochschule.

Der gemeinsame Nenner aller dieser Praxis-Erfahrungen liegt darin, dass ich es weniger mit Menschen in aktuellen Lebens*krisen* zu tun habe, sondern vielmehr mit solchen Frauen und Männern, die mit der Entwicklung von existentiellen Lebens*perspektiven* beschäftigt sind – sei es für die bevorstehenden Lebensabschnitte im Allgemeinen, sei es für das künftige soziale oder pastorale berufliche Engagement im Besonderen. In diesem Kontext bemühe ich mich vorrangig darum, pastoralpsychologische Beiträge zu einem Seelsorge-Konzept zu erarbeiten, das den seelsorglichen Dialog als Angebot zur Orientierung, zur Perspektiveneröffnung, zur aktiven Gestaltung in den permanenten Herausforderungen zu Wahl und Entscheidung, zur persönlichen Weiterentwicklung und zur Begründung des eigenen Lebensweges begreift. Damit ergänze ich das vorherrschende pastoralpsychologisch-seelsorgliche Paradigma, das Menschen in einer *Not- oder Krisensituation* in den Vordergrund stellt – und stelle so den Anschluss zur religiösen Bildung her. Ich möchte das Verständnis von Seelsorge als *heilsamem* Beziehungsangebot in einer durch aktuelle oder chronische Defizite (gesundheitlich, sozial, materiell, spirituell) gekennzeichneten Lebenslage erweitern durch eine entwicklungsbezogene Perspektive von Seelsorge als *orientierendem* Beziehungsangebot. Daraus resultiert meine Erkenntnis, dass eine pastoralpsychologisch gestützte Seelsorgekonzeption wichtige Erkenntnisquellen, Handlungsoptionen und vor allem Anwendungsfelder gewinnt, wenn sie über die klinische Psychologie hinaus die aktuellen Ansätze der Entwicklungspsychologie nicht nur für Kindheit und Jugend, sondern für die gesamte Lebensspanne rezipiert.

2

Mein Seelsorgeverständnis ist entwicklungsorientiert: „Seelsorge" begreife ich als Anregung und Unterstützung zur Entwicklung tragfähiger Lebenskonzepte, die Menschen in der Fähigkeit zu Wahl und verantworteter Entscheidung angesichts einer radikal pluralen Welt bestärkt. Entwicklung bedeutet Synchronisation zwischen der inneren und äußeren Welt eines Menschen. Beide Welten sind im ständigen Fluss. Menschen verändern handelnd (insbesondere durch kommunikatives Handeln) ihre Umwelt, und diese Umwelt wirkt ihrerseits verändert auf sie zurück (Klaus Riegel). Mein wichtigstes Medium, um bewusst Impulse in diesem Entwicklungsprozess zu setzen, ist der dialektische Dialog, in dem beide Partner sowohl Treue zu ihrem Ausgangspunkt als auch die Bereitschaft zur Aufnahme der Anstöße des Partners verwirklichen und diese in einer neuen Anschauung, einem neuen Selbst- und Weltverständnis aufheben. Dieser dialektische Dialog bringt jeweils die gesamte Existenz ins Spiel (im Sinne der von Peter Schmid im Anschluss an Carl Rogers entwickelten „presence") und geht damit weit über ein intellektuelles Spiel hinaus. Er basiert auf den Grundhaltungen der personzentrierten Psychologie und gewinnt seine spezifisch christlich-seelsorgliche Qualität, indem er zum einen dort, wo es angemessen erscheint, Symbole der biblisch-christlichen Tradition in den Synchronisationsprozess eingebracht werden. Zum anderen ist es der Horizont unserer Hoffnung, der ständig neue Synchronisationsimpulse für solche dialektisch-dialogischen Begegnungen bereit hält.

3

In meinem Verständnis von pastoraltheologischer und pastoralpsychologischer Lehre an der Hochschule, insbesondere aber in verschiedensten Formen der Bildung verstehe ich mich als Partner im oben beschriebenen dialektischen Dialog: Lehre heißt in diesem Kontext nicht Instruktion, sondern Anregung zur Weiterentwicklung für alle Beteiligten. Ich stelle Instrumente und Quellen zum Kenntnis- und Erfahrungserwerb zur Verfügung, biete Strömungen, Traditions- und Argumentationsstränge dar, wo es notwendig ist; vor allem aber binde ich die Lehr-Lern-Gemeinschaft in von allen Seiten anzuregende Diskurse, die die Lebenspraxis der Beteiligten berühren, ein, rege die Lernenden an, Probleme zu entwickeln und sich und mir zu stellen.

Meine Arbeiten zur Konzeption des Dritten und Vierten Lebensalters gehen ebenfalls von der Selbsttätigkeit der Beteiligten bzw. Betroffenen aus – „Pastoral in der zweiten Lebenshälfte" in der heutigen Zeit heißt, die Frauen und Männer jenseits der Lebensmitte durch Anstöße und Impulse einzuladen (und durch geeignete Unterstützungsmaßnahmen zu befähigen), die folgenden Lebensabschnitte als solche zu begreifen, die zur Selbstgestaltung und zur Mitgestaltung der Gesellschaft einladen. Die Sicherung legitimer eigener Interessen kann sich mit der Transzendenz

dieser eigenen Interessen auf eine fruchtbare Verbindung der Generationen hin zum Einsatz für eine noch zu entwickelnde Kultur des Alters verbinden.

Meine pastoralpsychologischen Initiativen – mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern ebenso wie mit Ordensgemeinschaften - gehen ebenfalls davon aus, dass Wechselseitigkeit im echten Dialog, in den jeder das Seine einbringt und sich für das Eigene des Anderen interessiert, letztlich die Basis für freie Entscheidungen zu einer heilsamen Zukunft bieten. Notwendig ist es, jeden einzelnen darin zu bestärken, dass er wichtige und wertvolle Kenntnisse, Erfahrungen und Überzeugungen mitbringt, dass diese aber die *seinen* sind und sich für sein Gegenüber und für die Beziehung oder die Gemeinschaft erst fruchtbar im Sinne eines Anstoßes zur Weiterentwicklung erweisen, wenn sie mit den ebenso wertvollen und wichtigen „Traditionen" der anderen vermittelt werden. Weiterentwicklung resultiert aus dem Wahrnehmen, Aushalten und Vermitteln von Spannungen.

4

Gemeinsam mit Walter Fürst und einem Team am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Uni Bonn haben wir dieses Konzept in den vergangenen Jahren in ein Forschungsprogramm zur religiösen Entwicklung in der zweiten Lebenshälfte umgesetzt (Fürst & Wittrahm 2002). Wie leben Frauen und Männer, die zwischen 1920 und 1950 geboren wurden, ihren Glauben? Wann und wie hat sich dieser gelebte Glaube verändert und wer oder was hat darauf Einfluss genommen? Das ist die erkenntnisleitende Fragestellung für dieses empirische Projekt. Mit der halbstandardisierten Exploration als Forschungsmethode versuchen wir, dem zu Grunde liegenden Ansatz auch methodisch gerecht zu werden – unsere Forschungspartner erleben, dass ihre Sicht der Dinge ernstgenommen, dass sie befragt und angefragt, aber nicht „in Frage gestellt" werden.

Wir halten diesen Subjekt-Subjekt-bezogenen empirischen Forschungsansatz für ein geeignetes und bedeutsames Forschungskonzept, um die Praxis der Glaubenden in die konzeptionelle und theoretische Arbeit der Praktischen Theologie einfließen zu lassen, und wünschen uns eine weitere Ausbreitung einer solchen empirischen Arbeit. Darüber hinaus bedarf es weiterer fundamental-pastoraler Forschung, um die theologische Dignität eines dialektischen Dialoges in der Seelsorge zu begründen und gegenüber der Übergriffigkeit eines neuerdings zurückkehrenden lenkenden und richtenden Seelsorgeverständnisses zu stärken.

Schließlich erfordert die Rezeption der Entwicklungspsychologie für die Seelsorge im Erwachsenenalter noch weitere Bemühungen im Interesse eines dialektisch-dialogischen, entwicklungsfördernden pastoralen Handelns.

Literatur

- *Riegel, Klaus F, Psychologie - mon amour. Ein Gegentext,. München et al. 1981.*
- *Schmid, Peter F. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Ein Handbuch: Bd. 2: Die Kunst der Begegnung, Paderborn 1996.*
- *Wittrahm, Andreas, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne, Stuttgart 2001.*
- *Fürst, Walter, Wittrahm, Andreas, Feeser-Lichterfeld, Ulrich & Kläden, Tobias (Hrsg.), Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten... Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003.*

Teil B

Beiträge aus der evangelischen Seelsorgetheorie und – praxis

Jochen Cornelius-Bundschuh

Heil und Heilung

Überlegungen zum heilsamen kirchlichen Handeln in Seelsorge und Liturgik

Das Thema „Heil und Heilung" hat in der kirchlichen und theologischen Diskussion der letzten dreißig Jahre an Bedeutung gewonnen. Angeregt durch Kontakte zur anglikanischen Kirche, durch die Thomasmesse, durch pfingstlerisch-charismatische Einflüsse und die Impulse von Walter Hollenweger[1], aber auch durch Angebote auf dem Markt der Esoterik sammeln Gemeinden und Regionen Erfahrungen mit Segnungen. Zumeist geht es um eine persönliche und körperliche Zuwendung zu Menschen, die sich psychisch, körperlich, geistlich oder sozial in einer schwierigen Situationen befinden. Je stärker allerdings die Eigenständigkeit der religiösen Kommunikation in den Blick kommt, desto deutlicher wird die Orientierung der Segenshandlungen an *Defiziten* überwunden.

In der Praktischen Theologie sind es vor allem die Liturgik und die Poimenik, die nach der „heilsamen Qualität" kirchlichen Handelns fragen; die kirchentheoretischen und pastoraltheologischen Aspekte bleiben demgegenüber zumeist im Hintergrund. Wichtige Stichworte der Debatte sind die (Wieder-)Entdeckung der Leiblichkeit und die Frage nach der „energetischen" Qualität religiösen Handelns: geht es in ihr um eine religiöse Sinn*deutung* von Lebensgeschichten und -entwürfen[2], um einen *Kampf* um „heilsame Bruch-Linien"[3] oder um die Anwendung „religiöser Methoden"[4], die einen *„heilsame(n) Austausch"* ermöglichen, „der die quälenden Mächte vertreibt und die Wirklichkeit des Heiligen vergegenwärtigt"[5]?

Die beschriebene Entwicklung nötigt die Praktische Theologie zu einer Besinnung auf das Thema „Heil und Heilung", ohne neue Ansätze vorschnell als Rückfall hinter professionelle Standards oder als Rückgriff auf ein archaisches Religionsverständnis zu diskriminieren. Vielmehr gilt es eine nüchterne Einschätzung zu gewinnen und Hinweise zu einer verant-

---

1 Vgl. u.a. Hollenweger, Walter, Nicht Privatsache, sondern Sache der Liturgie. Heil und Heilung als Gabe und Aufgabe der Gemeinde, in: WzM 41, 1989, 408-419.

2 Vgl. Gräb, Wilhelm, Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998.

3 Grözinger, Albrecht, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 121.

4 Vgl. Josuttis, Manfred, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden. Gütersloh 2002, bes. § 10.

5 Ders., Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 134.

wortlichen Gestaltung zu geben. Die folgende Standortbestimmung fragt zunächst: Wie verortet sich heilsames kirchliches Handeln im Konfliktfeld zwischen Medizin und Religion(1)? Sie sichtet zweitens die Tradition kirchlichen Heilshandelns, wobei sie sich auf Zugänge zu Krankheit und Heilung im Neuen Testament konzentriert(2). Abschließend sollen gegenwärtige Perspektiven benannt und konkretisiert werden im Blick auf Aspekte seelsorglichen und liturgischen Handelns(3).

1 Heilung im Konfliktfeld zwischen Medizin und Religion

Das Thema „Heilung" ist ein Randproblem evangelisch-volkskirchlicher Theologie und Praxis. Heitmüller hat 1912 in der 1. Auflage der RGG festgestellt, dass Wunder und Heilungen in der biblischen Tradition eine „überraschend"[6] große Rolle spielen; überraschend deshalb, weil sie seit Renaissance und Reformation und bis ins 19. Jahrhundert hinein im Hauptstrom des deutschen Protestantismus ohne Bedeutung waren. „Im Grunde wird mit der Reformation die Heilkunst einer Medizin überlassen, die beginnt, sich von Kirche und Theologie zu entfernen."[7]

Sicher gab es Ausnahmen und Gegenbewegungen: Luther selbst hat im Jahr vor seinem Tod eine Anleitung dafür gegeben, „wie um Heilung gebetet werden soll."[8] Im 18. Jahrhundert haben Erfolge von Heilern mancherorts einen Umschwung in der rationalistischen und skeptischen Haltung gebracht. Seit 1730 gibt es die ärztliche Mission (Dänisch-Hallische Mission), die Not lindern und dadurch Menschen zu Gott führen will. Besonders erwähnenswert ist Johann Christoph Blumhardt, dessen Heilung der Gottliebin Dittus von dämonischer Besessenheit berühmt wurde und viel Aufmerksamkeit auf sich zog. Für ihn waren solche Heilungen ein Zeichen, „dass die Macht Jesu in der Kirche größer ist als die Macht der Dämonen."[9] Im angelsächsischen Raum kommt es Anfang unseres Jahrhunderts durch Elwood Worcester, den Rektor der Emmanuel-Kirche in Boston, zu einer überzeugenden Form der Zusammenarbeit mit der Schulmedizin in der Immanuelbewegung. Unter dem Titel „Arzt und Seelsorger" gründet sich 1924 in Hephata für den deutschen Bereich im Rahmen der Diakonie ebenfalls eine Kooperation.

Doch das Miteinander von Religion und Medizin wird von beiden Seiten mit argwöhnischen Augen betrachtet. Auf dem zweiten Laterankonzil 1139 wird den Mönchen, die bis dahin ganz wesentlich zur medizinischen Versorgung beigetragen haben, untersagt, ärztlich tätig zu werden. Diese Funktion soll dem Weltklerus, den Badern und Laien vorbehalten sein. Ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert ist die Tendenz zu beobachten, die

---

6 Heitmüller, Wilhelm, Art.: Jesus Christus II. Einzelne Fragen des Lebens Jesu, in: RGG Bd. III, 1. Auflage 1912, Seite 362-382, hier: 370.

7 Fritsche, U., Art.: Heilung / Heilungen II. Kirchengeschichtlich / Ethisch / Praktisch- theologisch, in: TRE Bd. 14, 1985, 768-774, hier: 770.

8 Ebd.; vgl. WA.B 11,111f.

9 Ebd.

häufigen Krankensalbungen auf die „letzte Ölung" zu konzentrieren. Nicht immer werden die Konfliktlinien so deutlich wie bei Blumhardt: „1846 verbietet ihm die Kirchenleitung die körperliche Heilung zum Teil seines geistlichen Amtes zu machen."[10] Sie beruft sich dabei letztlich auf die Kritik am „pneumatischen Enthusiasmus"[11], die schon im Neuen Testament begegnet. Dieser Enthusiasmus gefährdet die Kirche als Institution durch eine Auflösung hierarchischer und geordneter Strukturen und durch die Infragestellung der funktionalen Differenzierung als Grundprinzip einer modernen Gesellschaft.

Im Kontext westlicher Gesellschaften hat sich das medizinische System ausdifferenziert und von Fesseln durch Religion und Politik befreit. In den Industrieländern sind im Bereich der Gesundheitsfürsorge große Fortschritte erzielt worden; viele Krankheiten können mit den medizinischen Methoden geheilt oder zumindest in ihren Folgen begrenzt werden.[12] Der Versuch, Heilungen als „Wirkung der Religion" zu verstehen, weil „sowohl der Geheilte wie der Heiler wissen, dass die heilende Kraft die normalen Bedingungen des Seins transzendiert"[13], droht aus der Sicht der Medizin zu einem fundamentalistischen Übergriff zu werden. Für die Kirchen sind solche Ansätze *randständige Bewegungen,* die spezifische Bedürfnisse und den Ganzheitsanspruch des Teilsystems Religion aufnehmen, die aber unter theologischen Gesichtspunkten kritisch zu beobachten und in ihre Schranken zu weisen sind: Geschehen die Heilungen *ex opere operato,* sind sie gekennzeichnet durch magische Elemente, die „als unangemessene und dekadente Form der Religionsausübung"[14] gelten. Institutionell haben Gemeinden und Landeskirchen die Fragen des Umgangs mit Krankheit und Behinderung weithin diakonischen Einrichtungen überlassen. Diese sind eingebunden in sozialstaatliche Strukturen und in die herrschenden gesundheitspolitischen Bedingungen und beschränken sich in ihrem „Hilfehandeln" weithin bewusst auf die Aufnahme und Fortentwicklung der medizinischen Heil-Möglichkeiten und Standards.

Kommt es dennoch zu einem Miteinander von „religiösen" und „säkularen" Heilungen, so lassen sich - stark typisiert - drei Kooperationsmodelle unterscheiden:

Wird im Wallfahrtsort Lourdes eine Kranke gesund, so gibt es ein ausführliches Prüfverfahren, um festzustellen, ob es sich um eine Heilung oder ein Wunder handelt. Deutlich soll unterschieden werden zwischen Heilungen, die sich auf natürliche Heilkräfte oder medizinisch-pharmakologische Eingriffe beziehen, und Wundern, die „außerhalb des natürlichen Laufs

---

10 Ebd.; vgl. zu Blumhardt: M. Josuttis (Anm. 4), bes. 194-197.

11 Kollmann, B., Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, Göttingen 1996, hier: 379.

12 Eine kritische Perspektive auf die westliche Medizin entwickelt Illich, Ivan, Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens, Reinbek bei Hamburg 1977.

13 Beth, Karl, Art.: Heilung, religiöse, in: RGG Bd. 3, 3. Auflage 1959, 194-198, hier: 194.

14 Kollmann (Anm. 11), 379.

der Dinge"[15] geschehen und für die deshalb die Kirche zuständig ist. Jedes gesellschaftliche Teilsystem hat seine eigene Zuständigkeit; das eine für Wunderheilungen, das andere für medizinisch-natürliche Heilungen, ein schiedlich-friedliches *Nebeneinander*, auch wenn die Medizin in der zu Grunde liegenden Ontologie einen Platz innerhalb des religiösen Systems einnimmt.

Ein zweites Modell setzt auf die *Unterordnung der Medizin*, wobei ich noch einmal zwei Typen unterscheide. Für den ersten tritt die gegenwärtige, *leibliche Gesundheit in den Hintergrund*. Hierzu zähle ich Bestrebungen (z.B. im Pietismus), die angesichts der Hoffnung auf das zukünftige Leben und die ewige Heimat der Frage nach Heilung unter therapeutischen und medizinischen Gesichtspunkten nur ein begrenztes Recht einräumen. Die Suche nach den wahren Gütern des Glaubens, nach dem „Heilwerden der Gottesbeziehung"[16] verdrängt die Frage nach der gegenwärtigen Gesundheit. Der andere Typ sieht demgegenüber die *aktuelle Heilung als leibhaftigen und sinnfälligen Ausdruck der wirksamen und schon jetzt spürbaren Glaubensmacht*. Aktuelle esoterische Ansätze etwa betonen die spirituelle Kraft, die sich in Heilungen als wirksam erweist. Während ihnen vor allem die transpersonale Dimension dieses Geschehens vor Augen steht, findet sich die gleiche Grundstruktur auch in Konzeptionen, denen es gerade um die personalen Aspekte des Heilungsgeschehens geht, indem sie einen Kausalzusammenhang zwischen Glauben und Gesundheit herstellen und davon ausgehen, dass Menschen geheilt werden, wenn sie zum Glauben kommen. Auch Blumhardts Position lässt sich hier zuordnen: Heilung ist ein *legitimer Bestandteil pastoraler Existenz*, zu der es nicht wegen der Person des Pfarrers oder wegen bestimmter Gebets- oder anderer religiöser Haltungen kommt, die dieser als Heilmittel vorschreibt; sie verdankt sich vielmehr dem Tun Gottes, das Raum greift, wenn „die notwendige Haltung, in der Menschen das Reich Gottes erwarten"[17], vorhanden ist.

Ein drittes Modell versteht religiöse Heilung als *Ergänzung*. Die säkulare medizinische Versorgung ist notwendig und von eigener theologischer Würde, sie bedarf allerdings einer Ergänzung im seelisch-religiösen Bereich. Heitmüller weist darauf hin, dass die Medizin um die Jahrhundertwende erkannt hat, welche große Bedeutung psychische Faktoren, und in *diesem* Zusammenhang auch die Religion, für die Gesundheit haben. Ähnlich argumentiert die angelsächsische Immanuelbewegung, die - nach der Diagnose durch den Arzt - durch Seelisches mitbedingte Krankheiten heilen will. Vor allem im angelsächsischen Raum finden sich auch empirische Untersuchungen und statistische Erhebungen, die nachweisen wollen, dass religiös integrierte bzw. unterstützte Heilungs-

---

15 Fritsche (Anm. 7), 771.
16 Ebd.
17 Fritsche (Anm. 7), 770.

prozesse auch medizinische effektiver und kostengünstiger sind.[18] Kritischer gegenüber der „Schulmedizin" sind neuere kirchliche Bestrebungen, die den „ganzen" Menschen in ihr zu wenig berücksichtigt sehen.[19]

2 Biblische Zugänge zu Krankheit und Heilung

In der Antike sind Medizin und Religion in spezifischer Weise differenziert. Bernd Kollmann rekonstruiert in der Umwelt Jesu eine *Dreiheit von wissenschaftlicher Medizin, Tempelmedizin und Volksmedizin mit magischem Einschlag.* Erstere weist durchaus Ähnlichkeiten mit der (Selbst-) Wahrnehmung auf, die heute für das medizinische System im engeren Sinne als leitend gelten kann. Im Zentrum steht die Erkenntnis, „dass jede Art von Krankheit natürliche Ursachen hat und folglich die Therapie ohne Rückgriff auf Magie oder Kathartik auf rein medizinischem Wege diätetisch, pharmakologisch oder chirurgisch zu erfolgen hat."[20] Daneben findet sich die hellenistische Tempelmedizin, die - ähnlich wie die Volksmedizin[21] - ihre Heilerfolge einer Verquickung der Ebenen und ihrem von Anfang an vorhandenen medizinischen Interesse und „Know how" verdankt. In beiden Systemen haben zudem die Fragen nach einem angemessenen Umgang mit Schuld und Besessenheit eine wichtige Bedeutung; das gelingende Zusammenwirken der medizinischen, religiösen und magischen Elemente erweist sich als effizient für eine Gesundung von Leib und Seele.

Für unsere Wahrnehmung von Jesus heißt das: *seine Heilungen sind kein singuläres Phänomen,* sie gehören hinein in Tradition und Zeitströmung.[22] Trotzdem sind seine Heilungen für die Evangelien von zentraler Bedeutung, „gehören ... zu den ipsissima facta Jesu"[23], denn sie geben Zeugnis von seinem „messianischen Beruf"[24]. Dabei besteht ein enger Zusammenhang von Verkündigung und Heilung wie die Summarien Mt 4,23 und 9,35 belegen.[25] Von einem Doppelamt Jesu zu sprechen[26], erscheint jedoch nicht sinnvoll, da damit das messianische Wirken Jesu auf zwei, wenn auch wesentliche Elemente reduziert würde: er hat aber nicht nur geheilt[27] und gepredigt, sondern umfassend in Wort und Tat „das Evan-

---

18 Vgl. etwa Grom, Bernhard, Wie froh macht die Frohbotschaft? Religiosität, subjektives Wohlbefinden und psychische Gesundheit, in: WzM 54, 2002, 169ff.

19 So z.B. auch Grethlein, Christian, Andere Handlungen (Benediktionen und Krankensegnung), in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig, Göttingen 1995, 959-970, hier bes. 966f.

20 Kollmann (Anm. 11), 116.

21 Vgl. Kollmann (Anm. 11), 169ff.

22 Heitmüller (Anm. 6), 371.

23 Betz, Otto, Art.: Heilung / Heilungen I. Neues Testament, in: TRE Bd. 14, 1985, 763-768, hier: 764.

24 Heitmüller (Anm. 6), 370.

25 Vgl. auch Mk 2, 17.

26 Dagegen wehrt sich mit Vehemenz Bach, Ulrich in seiner bewegenden Streitschrift „Heilende Gemeinde"? Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen-Vluyn 1988.

27 Vgl. Gerstenberger, G.; Schrage, W.; Leiden, Stuttgart u.a. 1977, 137, die darauf hinweisen, dass Krankheit die in den Evangelien am häufigsten erwähnte Form des Leidens ist

gelium den Armen verkündigt, den Gefangenen gepredigt, dass sie frei sein sollen, das Gnadenjahr des Herrn ausgerufen" (Lk 4,16-22). Die Evangelien setzen in der Darstellung der heilenden Kraft Jesu unterschiedliche Schwerpunkte: Ist es Matthäus wichtig, dass durch sie die Schriftworte über den Messias erfüllt werden und sie selbst von der Lehre her relativiert werden, geht es Lukas eher um die besondere Zuwendung Jesu zu Ausgestoßenen und Randständigen. Markus hat am konsequentesten den Erweis der messianischen Kraft Jesu im Gegenüber zu den Dämonen im Blick. Bei Johannes wecken die Wunder „Glauben an den Wundertäter Jesus als Christus und Sohn Gottes"[28].

Heilungen vollziehen sich zumeist als *Dämonenaustreibungen*, da sich in Krankheiten nach der zeitgenössischen Auffassung wie der der Bibel die Herrschaft und das Wirken der Dämonen zeigt, die die Verbindung zwischen Gott und Mensch zerstören, Lebensmöglichkeiten vernichten und sozial und kultisch in die Desintegration führen wollen. So umfassend die Krankheiten Menschen in ihrer Wirklichkeit bestimmen, so ganzheitlich vollzieht sich auch die *Heilung als Befreiung* von Krankheit. „Die von bösen Mächten zerschundenen und leidenden Menschen (werden) dem Griff der widergöttlichen Mächte entrissen."[29] Nicht in Verinnerlichung, Individualisierung und Transzendierung gewinnt das Heil Gestalt, sondern darin dass *der ganze Mensch gesund wird*. Die Macht der Gottesherrschaft erfasst den Leib, nicht nur die Seele, den soziale Zusammenhang, nicht nur das Individuum, die Welt, nicht nur die Gemeinde.[30] Das Interesse gilt nicht primär dem „individuelle(n) Geschick der Seele", sondern der „kollektive(n) Heilsgeschichte..., indem der einzelne in die sich kollektiv Durchbruch verschaffende Gottesherrschaft hineingenommen wird,"[31] wobei die besondere Zuwendung „den Niedrigen"[32] gilt: Armen, Frauen, religiösen bzw. ethnischen Außenseitern (Mk 7,24ff), die statt als „bestrafte Sünder,... als Opfer krank machender Verhältnisse und ungerechter Machtstrukturen angesehen" werden, „die durch den Abfall der Menschheit von Gott verursacht sind."[33]

Dass dies auch eine, wenn auch zweideutige, öffentliche Seite hat, zeigt das Schweigegebot des Markusevangeliums und der häufige Verweis darauf, dass der Glaube der Kranken oder der ihrer Angehörigen, ihr Mut, ihre Aktivität zum Zeichen für die Umstehenden wird. Schon hier zeichnet sich ab, was weiter unten noch ausführlicher hervorzuheben ist: Die Kranken und die von Krankheit mittelbar Betroffenen sind nicht nur Objekte des göttlichen Erbarmens (und unserer Hilfe), sondern sie wer-

---

28 Becker, Jürgen, Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1-10, Gütersloh, Würzburg 1979, 117.
29 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 230.
30 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 229.
31 Kollmann (Anm. 11), 314.
32 Kollmann (Anm. 11), 380.
33 Betz (Anm. 23), 766f.

den auch - und keineswegs nur oder primär in ihrem Kranksein - zum *Träger göttlicher Nachrichten* an uns.

Entscheidend für das Verständnis der Heilungen Jesu ist, dass in ihnen die Macht Gottes erfahrbar wird und sie im Kontext einer Restitution der Schöpfungswirklichkeit und als Vorgriff auf die verheißene Zukunft erscheinen. „Eine Verabsolutierung ärztlich-helfender Motive seiner Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen verstellt den Blick auf deren vorrangig eschatologisch-heilsgeschichtliche Dimension."[34] Die Tendenz zur Verstärkung, Steigerung und *Ausschmückung „medizintechnische" Züge* (vgl. Mk 9,14-29) scheint ein sekundäres Phänomen zu sein, im allgemeinen fehlt ein Interesse Jesu an der Diagnose und der medizinischen Seite der Heilung.[35] Besonders deutlich zeigt sich die theologische Konzentration der Heilungsgeschichten in den Berichten über die *Krankenheilungen am Sabbat*: In der Befreiung von durch Krankheit eingeschränkten Personen leuchtet die endzeitliche Sabbatruhe auf (vgl. Lk 13,10-17). Der Synagogenvorsteher, der Heilung als (medizinische) Arbeit versteht, irrt: *die Heilung Jesu ist Feier*, Lobpreis der Herrlichkeit Gottes und deshalb kein Verstoß gegen das Sabbatgebot.

Unter den nach der Überlieferung von Jesus angewandten Praktiken spielt die Bedrohung der Dämonen durch das *vollmächtige Wort* (Mt 8,16; Mk 1,25.27.41; 5,41 und 9,25) eine besondere Rolle. „Als der an Gottes Stelle Handelnde sprach er das schöpferische, sofort wirkende und präzis überlieferte Wort, das auch die Distanz überbrückt."[36] Da Jesus keine Geheimcodes oder Beschwörungsformeln verwandt hat, bleiben seine Heilungen *durchsichtig für andere, verweisen von der eigenen Person und Macht weg auf die göttliche Macht, die wirksam ist, lassen gerade darin eine Unterscheidung vom Teufelswirken zu* (vgl. Mk 3,22-30).

Dies ist in der biblischen Diskussion wichtig, denn schon in der hebräischen Bibel begegnet eine große Skepsis gegenüber Heilungsgeschichten, weil sie als magisch oder als „Zwangsbeeinflussung"[37] Gottes gesehen werden. (Vgl. Dtn 13,2 und 18,10-12) Auch Jesus warnt vor falschen Propheten (Mk 13,22), weist Zeichenforderungen zurück (Mk 8,12 und Lk 11,29f) und will nicht nur und nicht primär als Heiler in den Blick kommen. Deshalb weicht er vor der Vielzahl der Hilfegesuche aus, treibt jedoch anderen Ortes weiter böse Geister aus. (Mk 1,35ff) Sein Widerstand gilt nicht dem Heilen, sondern einer Heilung, die die Nähe des Reich Gottes aus den Augen verliert. In der Tradition ist dies u.a. in Lk 10,20 und im markinische Schweigegebot reflektiert: „Freut euch nicht, dass euch die Geister untertan sind; freut euch aber, dass eure Namen im Himmel ge-

---

34 Kollmann (Anm. 11), 309.

35 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 138.

36 Betz (Anm. 23), 765. Vgl. Kollmann (Anm. 11), 309, der darauf hinweist, in manche Texte erst nachträglich „festgeprägte Ausfahrworte, Befragungsformeln und Epipompai" eingefügt worden sind.

37 Kollmann (Anm. 11), 169.

schrieben sind"; nicht die Förderung der menschlichen Gesundheit sondern der Menschen, *gesunde wie kranke befreiende Lobpreis Gottes* ist der Sinn der Heilungen Jesu.[38]

Die theologische Zentrierung spiegelt sich auch in der Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Heilung, wie sie in der vielfach begegnenden Formulierung „dein Glaube hat dir geholfen" zum Ausdruck kommt. Dabei muss Heitmüllers These: Jesus konnte „nur da 'Krafttaten' tun ..., wo er Glauben fand, dass also gläubiges Verhalten der Menschen Voraussetzung dafür war"[39], allerdings insofern präzisiert werden, als Glaube nicht auf individuelle Einstellungen oder eine spezifische Frömmigkeit zu reduzieren ist. Vielmehr bildet er eine sozial und prozesshaft strukturierte Lebenswirklichkeit, die bestimmt ist von der Barmherzigkeit als sozialer Grundstruktur des Lebens vor Gott, zu der – wie beim Gerasener - der Grimm über die Macht des Bösen gehört, aber auch das Drängen der Hilfesuchenden (Mk 10,46ff) und der Glaube anderer und *für andere*. (Mk 2,4 und 9,23) Die dynamis theou, die Kraft Gottes erfasst leidende Menschen auf vielfältige Weise: Manche spricht Jesus von sich aus an und begegnet dann einem eigenen Interesse, andere hören von ihm und drängen zu ihm, andere werden von anderen gebracht. In diesem *realistischen* Sinn halte ich die Beschreibung für zutreffend: „Voraussetzung solchen Frei- und Heilwerdens ist der 'Glaube'"[40]. Ähnliches gilt für den Zusammenhang von *Heilung und Vergebung*. Beide gehören zusammen, insofern es um umfassende Heilung geht, doch „Jesus hat geheilt, auch ohne zu vergeben"[41] und: „Nicht jeder Kranke ist eo ipso ein Sünder"[42] (vgl. Jak 5,15).

Heilungswunder waren ein wichtiger Zug von Jesu Wirksamkeit und fanden entsprechend Beachtung in der neutestamentlichen Forschung. Anders ist das trotz zahlreicher Hinweise und Berichte (vgl. Mk 6,6b-13; 9,18; 16,15-20; Apg 3,1ff; 5,14ff; u.ö.) mit der „Frage nach Wundertaten als Begleiterscheinungen der frühchristlichen Mission", der weithin „nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt"[43] wurde, nicht zuletzt, weil damit unvermeidlich die Frage nach unserer „Heilungskraft" gestellt ist.[44]

Historisch ist wohl nicht zu bestreiten, dass sich Mission nicht „ausschließlich durch Predigt und anderweitige verbale Propaganda"[45] vollzog, son-

---

38 Diese Grundthese hat Ulrich Bach mit seinen Veröffentlichungen immer wieder herausgestellt.

39 Heitmüller (Anm. 6), 372.

40 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 230.

41 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 229.

42 Ebd.

43 Kollmann (Anm. 11), 43; vgl. 45: „Ähnlich niedrig wird offensichtlich der Stellenwert von Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen in den frühchristlichen Gemeinden von weiten Teilen der theologischen Forschung veranschlagt und von vornherein erst gar nicht thematisiert."

44 Vgl. Bach (Anm. 26), 20.

45 Kollmann (Anm. 11), 44.

sondern die Gottesherrschaft den Menschen in all seinen Bezügen, also auch in seiner Leiblichkeit ansagte. Auseinandersetzungen mit Krankheit und Dämonismus bestimmten die Tätigkeit der Wandermissionare[46] ebenso wie das „innerchristliche Gemeindeleben"[47]; sie waren für die Mission wichtig als Alternative zur paganen Heilkunst und zu Tempelkulten.[48] Für Paulus stellen „Wundertaten (...) lediglich eine Randerscheinung seines in erster Linie die Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums umfassenden und an der theologia crucis orientierten Apostelwirkens dar."[49] Die Fähigkeit zur Heilung ist ihm eine Gabe an die urchristliche Gemeinde bzw. an einzelne (getaufte) Glieder in ihr (1. Kor 12,9.28 und 30), die Heilung selbst ein unverfügbares Wunder und - an seiner eigenen Person exemplifiziert (vgl. 2. Kor 12,7ff) – *das Ausbleiben der Heilung kein Zeichen von fehlender Gnade*. Standen die Galater in der Gefahr, „in dem kranken Paulus einen von Dämonen Besessenen zu sehen und sich mit der apotropäischen Geste des Ausspeiens von ihm abzuwenden"[50], so weist er sie darauf hin, dass in Christus weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Frau noch Mann, weder - so müssen wir wohl ergänzen - gesund noch krank entscheidend sind: „denn ihr seid allesamt eins in Christus Jesus." (Gal 3,28) Kranke sind nicht weiter weg von Gott als Gesunde,[51] sondern, wie schon die Seligpreisungen zeigen, *ihm in besonderer Weise auch als bleibend Kranke nah*. Das ist keine Vertröstung der Schwachen, sondern wendet sich gegen ihre Abwertung. Gott gibt gerade ihnen, den körperlich Schwachen, Aufträge, wie die Geschichte des Paulus, aber auch schon der Bericht von der Berufung des Mose (Ex 4) belegt.

Ab dem 2. Jahrhundert geraten die Heilungen verstärkt unter *Kontrolle* des Presbyteramtes, wohl auch um die Unterscheidung der Geister zu fördern und die Probleme der Verselbständigung enthusiastischer einzelner oder Gruppen zu verhindern. Die Überlieferung der Heilungspraxis vollzog sich mit Hilfe von den magischen Kompendien[52] vergleichbaren Texten, die in der Umwelt vielfach begegnen, die aber für die frühchristlichen Gemeinden nicht überliefert sind. Eine ähnliche literarische Form findet sich heute z.B. in Veröffentlichungen von Starhawk[53] oder von Rosemary Redford Ruether[54]. Die Abläufe, die wir nachträglich aus dem NT bzw. den Apokryphen rekonstruieren können, zeigen eine Nähe zu jüdischen Praktiken aber auch zu den griechischen Zauberpapyri: „Krankheit wird fast uneingeschränkt als Resultat dämonischer Besessenheit be-

---

46 Kollmann (Anm. 11), 375f.
47 Kollmann (Anm. 11), 377. Vgl. Betz (Anm. 23), 767.
48 Kollmann (Anm. 11), 378.
49 Kollmann (Anm. 11), 376.
50 Gerstenberger, Schrage (Anm. 27), 138.
51 Betz (Anm. 23), 766.
52 Kollmann (Anm. 11), 377.
53 Starhwk, Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen, Freiburg 1983.
54 Redford Ruether, Rosemary, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern: Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.

trachtet, trotz vereinzelter Hinweise auf pharmakologische Therapien sind für die christliche Heilkunst so gut wie keine Bezüge zu der in der hippokratischen Tradition wurzelnden wissenschaftlichen Medizin der Antike auszumachen. Im Mittelpunkt stehen Exorzismen im Namen Jesu und an Gott oder an Jesus gerichtete Gebete um Dämonenvertreibung und Heilung"[55] wie bei Jakobus.

Charakteristisch für den frühchristlichen Umgang mit Krankheit und Gesundheit ist auch der *Verzicht auf jede finanzielle Gegenleistung*[56], der die christliche Mission gerade für Arme attraktiv machte und eine entscheidende Differenz z.B. zu der Situation an den Heiligtümern des Asklep darstellte, aber auch der sich schon bei Jesus abzeichnende *Universalismus*. Er gebraucht seine heilende Macht nicht nur für sein Volk und seine Anhängerschaft, sondern wendet sich auch Heiden zu (Mk 5,1-20). Spätestens in der frühchristlichen Gemeinde mit ihrem Missionsbestreben kommen die in den Blick, die wie neun der zehn Aussätzigen geheilt werden, aber nicht glauben und nicht zu Jesus zurückkommen (Lk 17,11ff). Umgekehrt gibt es eine Bereitschaft, Heilungen in Jesu Namen zuzulassen, auch wenn der Heilende sich nicht „zur Gemeinde hält". (Mk 9,38-40) Zu Grunde liegt dieser Tendenz die Überzeugung, dass Jesu Heilshandeln und in seiner Nachfolge das seiner Gemeinde nicht auf eigenen Ruhm zielt[57], sondern die Leiden der Menschen auf sich nimmt, so wie es in Jes 42 und 52f vorgezeichnet ist und letztlich aller Welt gilt.

3 Zur Aktualität des heilsamen Handelns der Kirche

Krankheit, Leiden und Tod sind ein zentrales Thema von Theologie und Kirche. Nach Jahrhunderten einer arbeitsteiligen Kooperation zunächst mit der Medizin, später auch mit der Psychologie werden gegenwärtig die Grenzen dieser Konstellation deutlich.[58] Jenseits einer „notwendigen Ergänzung"[59] von Therapie stellt sich die Frage nach einem eigenständigen heilsamen Handeln im Rahmen religiöser Praxis, vor allem im Bereich der Seelsorge und der Liturgie. Häufig wird die Arbeit an Formularen für Segnungen und Salbungen zum Kristallisationspunkt für die Diskussion um diese Entwicklung und um das Verhältnis von Heil und Heilung. Bedeutet ihre Einführung ein Misstrauensvotum gegen die Medizin oder zumindest gegen bestimmte „klassische" Formen der Medizin, denen Reduktionismus vorgeworfen wird? Kommt es zu einem Rückfall in archaische

---

55 Kollmann (Anm. 11), 378.

56 Ebd.

57 Vgl. Fritsche (Anm. 7), 768. Vgl. ebd. das Zitat von Antonius: „Man dürfe sich der Teufelsaustreibungen und Krankenheilungen nicht rühmen und auch die nicht verachten, die solche Taten nicht vollbringen, denn das Vollbringen von Wundern ist nicht der Menschen, sondern des Heilands Werk."

58 Für die Seelsorge schildert dies: M. Josuttis (Anm. 5), bes. 119-134.

59 Mayer-Scheu, J., Vom 'Behandeln' zum 'Heilen': Die Aufgabe von Theologie und Seelsorge im Krankenhaus, in: ders., Kautzky, R. (Hrsg.), Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus, Wien, Göttingen 1980, 136.

Denkmuster, die die für die neuzeitliche Weltwahrnehmung zentrale funktionale Differenzierung rückgängig machen wollen und die grundlegende reformatorische Erkenntnis bestreiten, dass Gott auch außerhalb des kirchlicherseits als religiös identifizierten Lebensbereiches wirkt, dass er unser Leben auch durch die Medizin und die Psychologie verteidigt? Wird in solchen Gottesdiensten Heil und Wohl verwechselt? Kommt es in ihnen zu einer Gesetzlichkeit, die Heilung und Glaube so eng verkoppelt, dass jede nicht eingetretene Heilung als Zeichen des Unglaubens diffamiert werden muss? Werden Erwartungen geweckt, die nicht erfüllt werden können, weil uns nicht Gesundheit zugesagt ist sondern Gottes Beistand?

1. In der Diskussion ist es wichtig, nicht nur das Konfliktfeld zwischen Medizin und Religion aufmerksam zu verfolgen[60], sondern auch den spezifischen Beitrag der christlichen, insbesondere protestantischen Kirchen zum Verständnis von Krankheit und Gesundheit in unserer Gesellschaft wahrzunehmen. Früher als etwa in der römisch-katholischen Tradition[61] ist im Protestantismus die Sinnlichkeit und *die Bedeutung des Körpers* zurückgedrängt worden. Im liturgischen Bereich zeugen die Beschränkung von Bewegungen und die Enthaltsamkeit bei Berührungen davon, wie sich u.a. an der Geschichte der Segenshandlungen zeigen lässt.[62] Vielfach wurden deren leibhaftige Gestaltungen reduziert oder in alltagsweltlich plausible Formen (z.B. Handschlag statt Handauflegung bei der Konfirmation) überführt. Jeder Anklang an magische Praktiken sollte vermieden werden, mit der Konsequenz, dass schließlich alle Formen spezifisch religiöser Praxis zurückgedrängt wurden oder an Bedeutung verloren. Jede „Seelenführung"[63] und alles heilende Handeln durch Gebet, biblisches Wort oder Segen musste sich rechtfertigen im Horizont der Medizin, die in unserer Gesellschaft zuständig war und ist für den angemessenen Umgang mit dem Körper, insbesondere dem kranken,[64] und der Psychologie, die für die kranke Psyche zuständig ist, auch wenn deren Interpretationsmonopol in der Kirche immer umstrittener war. Die gesellschaftliche Tendenz zur Entsinnlichung und Zurückdrängung körperlicher Erfahrungen in öffentlichen kulturellen Systemen prägt allerdings nicht nur die Religion, die selbst wesentliche Beiträge zu dieser Entwicklung geleistet hat, sondern in gleicher Weise auch Medizin und Psychologie: medizinische Technik und diagnostische Verfahren treten zwischen

---

60 Vgl. oben Teil 1.

61 Vgl. Lorenzer, A., Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a.M. 1981.

62 Vgl. Gottes Segen und die Segenshandlungen der Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1995, bes. Abschnitt E.

63 Josuttis (Anm. 5), 129; vgl. 128- 134.

64 Vgl. besonders Pfleiderer, B., Der Blick nach Drinnen: zur kulturellen Konstruktion medizinischen Tuns und Wissens, in: Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin, Berlin 1995, 163-198, die aufzeigt, wie die Medizin seit dem 17. Jahrhundert den menschlichen Körper entdeckt, neu zugeordnet und unter ihre Kontrolle genommen hat, sodass es schließlich zu einer „Entfremdung des Individuums gegenüber seiner Umwelt und seinem Körper" (167) gekommen ist.

die Körper der Helfenden und der Kranken; die Hand halten, die Wange streicheln, die Körpertemperatur durch Handauflegen auf die Stirn erfühlen, sind Kontakte, die im Repertoire der „normalen" Therapie kaum noch Platz finden, als Zuwendungen jedoch von Patientinnen und Patienten mit um so größerer Aufmerksamkeit wahrgenommen werden.

Jeder Versuch, die *Leibhaftigkeit des Heilens* wieder zu entdecken, wird diese sozialgeschichtliche Entwicklung ernst nehmen. Wer dem erkrankten Menschen beim Segen die Hand auflegt, wer seine Stirn und seine Hände mit Öl salbt, wer Brot und Wein an eine am Krankenbett versammelte Gemeinschaft austeilt, tut dies im Vertrauen auf die Kraft, die heilsamem Reden und Handeln im Segensraum des dreieinigen Gottes eigen ist. Wer von seinem Handeln in der Liturgie und in der Poimenik heilsame Wirkungen erwartet, ist sich aber auch darüber klar, dass er oder sie damit in eine grundlegende Differenz zu den in unserer Gesellschaft „normalen" Formen heilenden Handelns gerät – und manchmal in eine große Einsamkeit. M. Josuttis hat diese Spannung in seinem Buch ‚Religion als Handwerk'[65] erläutert und die spirituellen Methoden verdeutlicht, die Pfarrerinnen und Pfarrern helfen, heilsames Handeln in ihrer Praxis Gestalt gewinnen zu lassen.

Im Konzert der Religionen und der christlichen Konfessionen ist es die besondere Stärke des Protestantismus, dass er um diese spezifische Differenz weiß, sie aber nicht zur *Identitätsbildung durch Abgrenzung* nutzt, sondern sich bemüht, die Kommunikation mit den anderen „aufgeklärten", für Heilungen zuständigen gesellschaftlichen Teilsystemen aufrecht zu erhalten. Hierbei ist die Begegnung mit den Menschen von besonderer Bedeutung, die ihre je spezifischen Erfahrungen mit Krankheit und Heilung in das Gespräch mit der Kirche mitbringen: hauptberuflich im medizinischen oder psychologischen Bereich Tätige ebenso wie Mitarbeitende im Besuchsdienst, (pflegende) Angehörige und Kranke. Sie arbeiten und leben mit kranken Menschen. Sie wissen um die technischen, medizinischen und psychologischen Faktoren, die die Lebenskraft der ihnen anvertrauten Menschen stärken oder schwächen. Sie haben gute und schlechte Erfahrungen mit verbalen, emotionalen, sozialen und leiblich-sinnlichen Einflüssen in der Begegnung mit Kranken. Mit ihnen gemeinsam kann es gelingen, das komplizierte Geflecht dieser vielfältigen Faktoren möglichst vollständig wahrzunehmen, die Kraft (wieder) zu entdecken, die auch in religiösen Gesten, Worten und Handlungen liegt; zu bedenken und zu gestalten, was Menschen im Angesicht von körperlicher und seelischer Krankheit durch die Jahrhunderte getragen und getröstet, ihnen Mut gemacht und sie geheilt hat. In der Kirche, die das Priestertum aller Getauften als ein Grundprinzip ihrer Gestaltung sieht, führt die (Wieder-)Entdeckung der Bedeutung religiöser Formen „heilsamen" Handelns nicht dazu, andere Wege abzuwerten. Vielmehr gilt es, heilsam im Miteinander und Gegenüber zu handeln und - wo möglich -

---

65 Vgl. Josuttis (Anm. 5)

andere mit ihren spezifischen Erfahrungen an der Vorbereitung und Durchführung z.B. von Salbungen und Segnungen zu beteiligen.

2. Alle Versuche, Segnungsgottesdienste zu feiern, finden heute in einem gesellschaftlichen Umfeld statt, in dem Gesundheit ein hohes, vielleicht das „höchste Gut" ist. Angesichts politischer Bestrebungen, Leiden und Krankheit als zurückzudrängenden Kostenfaktor zu sehen und z.B. über medizinische oder gentechnische Maßnahmen Gesundheit als Norm festzuschreiben, ist gegen die eindeutige *Gegenüberstellung von Gesundheit und Krankheit* daran zu erinnern, dass Menschen ihren „medizinischen oder sozialen Befund (...) jeweils unterschiedlich und keineswegs immer als Leiden erfahren."[66] In Familien und Einrichtungen für Behinderte begegnen wir vielen, die ihre „Freiheit und Heimat"[67] gefunden haben, auch wenn ihnen von außen zugeschrieben wird: „Das ist doch kein Leben!" Hätte es vor zwanzig, dreißig Jahren schon die pränatale Diagnostik gegeben, viele von ihnen wären heute nicht am Leben.[68]

Leiden und Vergänglichkeit gehören zur Schöpfungswirklichkeit. Auch wenn es dem Selbstverständnis moderner Menschen angemessener erscheint, Krankheit darauf zurückzuführen, dass autonome Subjekte sich durch ihr Verhalten und ihre Lebensweise Krankheiten „holen", statt dass sie von ihnen „befallen" werden; diese Sicht auf die Krankheit hat auch zur Folge, dass die Verantwortung, die Schuld für die Krankheit immer bei den Kranken bzw. bei deren identifizierbaren Lebensumständen gesucht wird. Sicherlich gibt es keine Möglichkeit der Rückkehr in das dämonistische Krankheitsverständnis der Bibel; es kann uns jedoch daran erinnern, dass Krankheit und Gesundheit nicht in unserer Verfügung liegen, dass Gott durch sein heilvolles Wort heilsames Leben schenkt[69] und negative Kräfte, die auf unser Leben Einfluss nehmen, zurückdrängt. Heilung ist nicht einfach die Wiederherstellung des Zustandes vor der Erkrankung.[70] Sie eröffnet neue Lebensperspektiven, verändert den ganzen Menschen.

Mit Recht hat Ulrich Bach vehement darauf hingewiesen, dass das, was wir als Gesundheit identifizieren, ebenso wenig ein Zeichen für eine besondere Nähe zu Gott ist,[71] wie Krankheit mit Schuld und sozialer Abwei-

---

66 Grewel, Horst, Die gefährliche Logik der Bioethik, in: JK 57, 1996, 390-397, hier: 395.

67 Vgl. Ebach, Jürgen, Über 'Freiheit' und 'Heimat'. Aspekte und Tendenzen der Menucha, in: ders., Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 84-107.

68 In einer großen Behindertenwerkstatt im nordhessischen Baunatal gehören 80% der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zur Kategorie der „nicht-zustimmungsfähigen Patienten" nach der Bioethik-Konvention des Europaparlamentes, die von der Bundesrepublik allerdings bisher noch nicht unterzeichnet worden ist. An ihnen könnte medizinisch geforscht werden, auch wenn dies für sie selbst oder ihre Erkrankung keinerlei Nutzen hätte.

69 Vgl. M. Josuttis (Anm. 5), 132.

70 Vgl. Berger, Klaus, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996, der vielfältige Typen der Deutung von Leid vorstellt.

71 Vgl. Bach, Ulrich, Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen-Vluyn, 1986.

chung identifiziert werden kann. „In Christus" sind (gerade) auch die, die (ein Leben lang) mit ihrer Krankheit leben müssen. Jede andere Position bürdet den Betroffenen nicht nur ihr Leiden auf, sondern trennt sie von Gott. Dass Krankheit und Heilung im religiösen Kontext jedoch leicht in dieser Weise von der Öffentlichkeit missverstanden werden können, zeigt schon das markinische Schweigegebot. Wer Segnungsgottesdienste feiert und in seinem seelsorglichen Umgang mit kranken Menschen heilsam wirken möchte, wird solches Missverstehen im Blick haben und sich an das „Wort vom Kreuz" halten, das uns den Gott vor Augen stellt, dessen Kraft sich in den Schwachen als mächtig erweist. Kranke und Behinderte finden hier einen Ort, an dem sie mit anderen ihr Leid klagen und Gott loben können für die Befreiung, die sie erfahren. Menschen, gesunde und kranke, entdecken ihre Einschränkungen, die Störungen ihrer Beziehung zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu Gott und bringen sie zur Darstellung und zur Sprache. Gleiches gilt für ihre Fähigkeiten und Kräfte: wie bei Mose und Paulus haben uns der oder die vermeintlich Schwache etwas auszurichten.[72] Segnungsgottesdienste sind dann auf dem richtigen Weg, wenn Kranke und Behinderte an ihrer Vorbereitung und Durchführung beteiligt sind und in ihnen zum Segen für andere werden, wenn in ihnen auch Kranke und Behinderte segnen.

3. Im Auge zu behalten ist *der gesellschaftliche Zusammenhang*, in dem Segnungsgottesdienste sich entwickeln. Heilungen vollziehen sich in einem weiten Horizont: Die Kranken kommen ebenso in den Blick wie ihre Angehörigen und soziale, kulturelle und ökologische Bedingungen und Folgen der Krankheit. Im Umfeld und im Ablauf solcher Gottesdienste müssen deshalb neben der persönlichen Zuwendung auch die gesellschaftlichen Zusammenhänge bedacht werden, die Menschenleben schädigen: Woher kommen die zahlreichen Essstörungen in unserer Gesellschaft? Was hat den sich und andere niederschlagenden Menschen[73] gekränkt? Welche Veränderungen sind nötig in Prävention wie Therapie, wenn der Verlust des Arbeitsplatzes ein wesentlicher Faktor ist, der die Lebenskraft von Menschen schwächt? Solche Zusammenhänge sind in der Verkündigung aber auch im Fürbittengebet präsent zu halten, denn Gott setzt sich mit seiner Macht in der Weise in Beziehung zu Menschen, dass ihr „durch unterdrückerische Strukturen verletztes Leben"[74] geheilt wird.

Segnungsgottesdienste sind weithin ein *städtisches Phänomen*, das Menschen, auch kirchenferne, anzieht, die in ihrer Krankheit oder in spezifischen Krisensituationen aus der *Anonymität* heraus Zuwendung su-

---

72 Vgl. die eindrückliche Schilderung in Henry M. Nouwen, Adam und Ich.

73 Vgl. Dörner, K.; Plog, U.; Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie / Psychotherapie, Bonn 2. Aufl. 1985, bes. 193-241.

74 Valtink, E., Christologie - Verzicht in der feministischen Theologie - Eine Falle für Antijudaismus. Über die Fragwürdigkeit (feministisch-)theologischer Versuche, die Einzigartigkeit Jesu historisch zu untermauern, in:Jost, R., dies., Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch - befreiungstheologischen Revision der Christologie, Gütersloh 1996, 78-101, hier: 100.

chen und die rituelle Verarbeitung mit ihrer spezifischen Spannung von persönlicher Nähe und Distanz als heilsam erleben. Daneben begegnen, eher im ländlichen Raum, Versuche, Gottesdienste für Kranke, für Mühselige und Beladene anzubieten, die sich bewusst an die betroffenen Menschen in der eigenen Gemeinde wenden und an diejenigen, die sich um sie kümmern. In jedem Fall werden die einladenden Gemeinden bedenken müssen, wie offen sie für Menschen sind, die sich weder zur Gottesdienstgemeinde noch zur Kerngemeinde zählen und wie sie die Zugangsschwellen nicht durch bestimmte Regeln 'bürgerlicher' Frömmigkeit erhöhen. Für Jesu Heilungen war das Reagieren auf und die Hinwendung zu randständigen Existenzen charakteristisch; vielleicht eröffnet der Kontakt zur AIDS-Hilfe, zu Patientinnen und Patienten-Initiativen, zur lokalen Sozialarbeit in dieser Frage neue Perspektiven.

Liturgische Initiativen werden neuen Gruppen nicht nur die Tür für die Seelsorge öffnen[75], sondern auch die *Erwartungen an die gesamte Gemeindearbeit* verändern. Dabei sind Sorgen vor der Bildung von Personalgemeinden, vor Abhängigkeiten von Menschen und vor einem Enthusiasmus, der die Gemeinde spaltet, ernst zu nehmen. Sie werden nur relativiert werden können, wenn Segnungsgottesdienste im Horizont des übrigen Gemeindelebens verankert sind, wenn die zuständigen Leitungsgremien sie bewusst mitverantworten und wenn sie etwa durch eine Erneuerung der Fürbitte für Kranke oder eine verstärkte Präsenz Kranker auf den „normalen" Gottesdienst ausstrahlen.

Wer die Aufmerksamkeit seiner Mitmenschen erringen will, kümmert sich um ihre Krankheiten und verspricht ihnen Gesundheit; eine in den Medien als „kränkelnde Institution" identifizierte Kirche wird sich bei all ihren Bemühungen um die Wiederentdeckung religiöser Praxis im Umgang mit Krankheit - selbstbewusst - fragen müssen, inwieweit sie damit wie die frühen Gemeinden auch auf Mission oder auf die eigene Genesung zielt. In jedem Fall wird sie daran festhalten, dass es keine finanziellen Gegenleistungen für ihr heilendes Wirken geben kann. Gottes Wirken gilt allen Menschen, gerade denen, die sich eine Heilbehandlung oft nicht leisten können. Dies gilt auch in einer Zeit, in der im therapeutischen Bereich gilt: Was gut tut, kostet Geld.

4. Die Gemeinde der Getauften hat *Gottes Auftrag und Vollmacht zu heilen*. Andererseits hat sie sich vor Augen zu halten, dass die Rede vom Berge versetzenden Glauben (Mt 17,17) und Sätze wie: „alle Dinge sind möglich dem, der glaubt" (Mk 9, 23) keine Aussagen über die quantifizierbare Stärke einer individuellen Einstellung darstellen, sondern partizipativ zu verstehen sind: „Für den Glaubenden ist nichts unmöglich, insofern er oder sie hineingenommen ist in das Vermögen Gottes."[76] Gottes Handeln entzieht sich unseren Versuchen, es handhabbar zu machen:

---

75 Hollenweger (Anm. 1), 414.

76 Ebach, Jürgen, Wie einer auf die eigenen Füße kam, in: ders. (Anm. 57), 175.

Eine Heilung ist ein unverfügbares Wunder, für das wir Gott loben, das Ausbleiben der Heilung aber kein Zeichen fehlender Gnade, wie Paulus an seiner Person exemplifiziert hat. Es ist realistisch und theologisch sachgemäß, sich die Grenzen der eigenen Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, wie sie Markus 9,14ff parr. eindrücklich schildert: „Und sie konnten's nicht."

Wer Gottes Kraft durch heilende Worte und segnende Gesten weitergibt, muss sich eigene Erfahrungen mit Krankheit und Heilung im umfassenden Sinn vergegenwärtigen. Vor allem aber muss er lernen, sich dieser Kraft methodisch zu öffnen und sie im eigenen Reden und Handeln Gestalt gewinnen zu lassen. „Ich heile nicht, hat sie gesagt, und du auch nicht, Agameda, etwas heilt mit unserer Hilfe. Was wir tun können, ist, dafür zu sorgen, dass dieses Etwas sich frei entfalten kann, in uns und im Kranken."[77] Um ein solches Gestalten als konzentriertes „Sich-zurücknehmen" geht es beim heilsamen Handeln in Liturgie und Seelsorge.[78]

77 Wolf, Christa, Medea. Stimmen, Darmstadt 1996, hier: 74.

78 Vgl. Hollenweger (Anm. 1), 418, der darauf hinweist, dass eine „nüchterne, reformatorische Liturgie" dafür viele Möglichkeiten bietet.

Sigurd Sadowski

Notfallseelsorge

„Ohne zu zögern" oder „Zwischen Angebot und Nachfrage"

Friedrich Wintzer zum 70. Geburtstag

„Notfallseelsorge ist ein heißes Eisen." So oder öhnlich hört man es landauf, landab in Pfarrkonferenzen, Dienstbesprechungen, Leitstellensitzungen und Schulungen. Fragt man näher nach, so begegnet man vielen Anfragen und Unklarheiten, aber auch einer großen Begeisterung und Einsicht in die Notwendigkeit dieser Aufgabe.

In den letzten Jahren haben sich, regional sehr verschieden organisiert, Hilfegruppen gebildet, die sehr unterschiedliche Arbeitsprofile aufweisen haben. Notfallseelsorge ist keineswegs einheitlich strukturiert und organisiert. Durch diese unterschiedlichen Arbeitsstrukturen haben sich zum Teil parallele und zum Teil konkurrierende Systeme der Hilfe gebildet, die nicht selten unter „Seelsorge" firmieren. Von daher stellt sich die Frage: „Ist überall „Seelsorge drin, wo Seelsorge drauf steht"? Im Bereich der notfallseelsorgerlichen Arbeit ist eine alte Frage neu zu stellen. Was kennzeichnet Seelsorge, - Seelsorge in Notfällen?

Auf dem Markt der Hilfsmöglichkeiten sind in den letzten Jahren Strukturen entstanden, die alle für sich in Anspruch nehmen, Menschen in Not beizustehen. Welche Motive stehen dahinter? Welche Ziele verfolgen die verschiedenen Institutionen?

Zur Beantwortung dieser Fragen will ich beispielhaft die Idee, Struktur und Praxis so genannten „Kriseninterventionsteams" (KIT) betrachten, um anschließend die kirchliche Arbeit der Notfallseelsorge (NFS) darzustellen. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, sich darüber hinaus mit der Notfallpsychologie, den verschiedenen Nachsorgegruppen und Stressbearbeitungsteams auseinander zu setzen. Alle diese „Anbieter auf dem Markt des Helfens" scheint eines zu einen: Sie sehen sich in Konkurrenz zur kirchlichen Seelsorge und arbeiten mit anderen Methoden und Zielen, auch wenn immer wieder das Gegenteil suggeriert wird. Die unterschiedlichen Betrachtungsweisen führen zur Frage nach den Hintergründen der Arbeit und ermöglichen eine genauere Einordnung.

Der Aufsatz überprüft die in der Literatur enthaltenen Vorstellungen. Am Anfang stehen Zitate, die die Situation aus Sicht der Krisenintervention beleuchten und die genannten Anfragen umso dringender erscheinen lassen.

„Der Rettungsdienst bezieht sich nicht nur auf somatisch verletzte Patienten und Patientinnen, sondern auch auf psychisch traumatisierte Personen. Die kirchliche Seelsorge widmet sich ebenfalls Teilen dieses Arbeitsfeldes. Maßnahmen für Trauernde, die von kirchlichen Trägern angeboten werden, werden von Seelsorge und Notfallseelsorge (NFS) durchgeführt, die Betreuung durch den Rettungsdienst erfolgt durch Krisenintervention. Zielgruppe, Einsatzindikationen, psychotraumatologische Grundkenntnisse und Methoden sind bei NFS und KIT in der Regel nahezu identisch."[1]

„Mehrfach wurde in der Diskussion (...) eine genauere Differenzierung zwischen den Begriffen 'Pfarrer' und 'Notfallseelsorger' verlangt: 'Wenn wir von Notfallseelsorge reden, dann reden die meisten Leute vom Pfarrer - das ist es aber gar nicht. Und das ist das eigentliche Problem. Krisenintervention, wer macht das eigentlich? Welche Qualifikation hat er dann eigentlich? Und ich glaube, wenn wir über diese Hürde nicht hinwegkommen, dann werden wir auch weiter die Nichtakzeptanz bei offiziellen Stellen haben (...).'"[2]

1

1.1 Krisenintervention im Rettungsdienst

Die Arbeit von Kriseninterventionsteams (KIT) hat sich seit einigen Jahren aus den Hilfsorganisationen der ersten Stunde gebildet. Oft entstanden innerhalb der Organisationen Teamstrukturen (sog. KIT-Teams), die diese Aufgabe als Sonderdienst innerhalb oder neben ihrem Dienst zumeist ehrenamtlich – auch weiterhin – wahrnehmen. „Die Krisenintervention im Rettungsdienst (KIT) ist eine Struktur, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, als integraler Bestandteil des bestehenden Rettungsdienstes psychisch traumatisierte Patienten im Sinne eines Akutdienstes ambulant zu betreuen."[3]

Krisenintervention versteht sich als eine präklinische Aufgabe, die auf kurzfristige und ambulante Hilfe ausgerichtet ist. Sie möchte den Klienten bzw. Patienten dort aufsuchen und abholen, wo er sich in seelischer Not befindet. Dabei verstehen sich die Helfer im KIT als Vermittler. Diese „neuen" Hilfestrukturen legen die Vorstellung der Einheit von Körper, Geist und Seele zugrunde.[4] Grundsätzlich gehen KITs in der Weiterbildung

---

1 Daschner, C.-H., Krisenintervention im Rettungsdienst, Edewecht 2001, 17.

2 Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.), Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer. Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Düsseldorf 1999, 226.

3 Daschner, C.-H. (Anm. 1), 39.

4 Vgl. Falk, B.;Dankert D.;Döhler G.;Geier, W., Ethische, psychologische und theologische Aspekte aus Sicht der Hilfs-organisationen, in: Bengel, J. (Hrsg.), Psychologie in Notfallmedizin und Rettungsdienst, Berlin 1997, 362.

davon aus, dass das Hilfsangebot der Rettungsdienste und der Notfallmedizin nicht allein auf die Erstversorgung von Verletzungen und körperlichen Erkrankungen ausgerichtet ist. Es geht ihr um den „ganzen Menschen"![5] Rettungsdienstliches bzw. notfallmedizinisches Ziel soll es sein, ganzheitlich und professionell alle Bedürfnisse und Erfordernisse in Not geratener Menschen zu erfüllen. Die Arbeit des Rettungsdienstes wird damit erweitert: Nicht nur somatisch verletzten Patienten sondern psychisch traumatisierten Personen gilt ihre Aufmerksamkeit. Krisenintervention sieht sich als Brücken für weitere professionelle Hilfe.

KITs verfügen nach eigenen Aussagen über eine Ausbildung als Rettungsassistenten und Einsatzleiter im Rettungsdienst und werden in einer zusätzlichen Ausbildung in den Möglichkeiten der menschlichen Begleitung in psychischen Ausnahmesituationen geschult.[6]

Die Aus- und Weiterbildung der Mitglieder von KITS ist jedoch uneinheitlich geregelt und unterliegt bisher keinen festgelegten und überprüfbaren Standards. Diese liegen in der Verantwortung der jeweiligen Arbeitgeber, die zunehmend privatwirtschaftlich organisiert sind. Betont wird, dass die Helfer ihre Hilfsmöglichkeiten aus ihrer reichen rettungsdienstlichen und rettungstaktischen Erfahrung sowie einem fundierten Repertoire in der konfliktlösenden Gesprächsführung schöpfen.[7] Es ist davon auszugehen, dass die Weiterbildung indikationsspezifische Betreuungskonzepte umfasst (z.B. Überbringung von Todesnachrichten, Betreuung nach Suizidversuchen, Betreuung von Angehörigen bei vollendetem Suizig, Betreuung von Fahrern öffentlicher Verkehrsmittel nach Unfall mit Personenschaden, Betreuung nach Kindstod, Gewaltopferproblematik etc.).[8]

Als wichtigste Grundlage für die Tätigkeit im Kriseninterventionsteam wird eine über Jahre hinweg andauernde und praktische rettungsdienstliche Erfahrung und die Kenntnis der rettungsdienstlichen Strukturen in allen Bereichen des medizinischen Rettungs- und Sanitätsdienstes angegeben. „Während andere Berufsgruppen aufgrund ihrer (akademischen) Ausbildung für die präklinische Krisenintervention das notwendige Theoriewissen mitbringen mögen, verfügen sie nicht über die unabdingbare

---

5 Vgl. Rössler, D., Der ganze Mensch, Göttingen 1961. Dietrich Rössler hat in seiner Habilitationsschrift die gemeinsame Orientierung von Ärzten und Seelsorgern an den Grundlagen einer philosophischen Anthropologie eingehend dargestellt. Die Hilfsorganisationen benutzen diesen Ausdruck bis heute gerne, um ihre umfassende Arbeit für den Menschen mit kurzen Worten prägnant zu beschreiben. Unter den gesellschaftlich veränderten Wertvorstellungen und Rahmenbedingungen ist jedoch zu fragen, inwieweit der ‚ganze Mensch' nicht immer öfter als der „ganz neue Mensch" verstanden wird.

6 Vgl. Fertig, B.; von Wietersheim, H., Menschliche Begleitung und Krisenintervention im Rettungsdienst, Edewecht 1997, 132.

7 Vgl. a.a.O., 131.

8 Vgl. Daschner, C.-H. (Anm. 1), 65ff.

rettungsdienstliche Erfahrung. Diese stellt ein Grundkapital dar, das nicht kompensierbar ist."[9]

Krisenintervention versteht sich selbst als rettungsdienstliche Aufgabe, die durch Notfallseelsorge als kirchliches Engagement ergänzt, jedoch keineswegs ersetzt wird. Als zentrale Aufgabe wird die Verhinderung gesundheitlicher Folgeschäden angesehen.[10] Krisenintervention versteht sich damit als Teilaufgabe des Rettungsdienstes und darüber hinausgehende Begleitung und setzt sich bewusst von Notfallseelsorge ab. „Fragen nach Schuld, Gott und Leid beantworten Seelsorger anders als KIT´ler."[11]

1.2 Notfallseelsorge

Notfallseelsorge gehört als Begleitung von Menschen in Krisensituationen zum Grundbestand christlicher Seelsorgearbeit. Notfallseelsorge (NFS) als institutionelles Gebilde ist jedoch seit Anfang der 90´er Jahre in der Bundesrepublik als neuer Bestandteil kirchlicher Seelsorgearbeit entstanden.

Es waren die Mitarbeiter der Feuerwehren und Rettungsdienste, die sie als „Erste Hilfe für die Seele" forderten. Sie fühlten sich allein gelassen, wenn schwere Unfälle auf der Straße oder kaum zu verarbeitende Szenen in privaten Haushalten abliefen. Darüber hinaus suchten sie Menschen, die einfühlsam und kompetent Opfer und Angehörige weiter und nachgehend begleiteten.

Notfallseelsorge ist Teil des Seelsorgeauftrages der Kirche.[12] Sie sieht den Menschen als von Gott getragenes, geliebtes, auf Hoffnung hin versöhntes und erlöstes Geschöpf - gerade in Not, Bedürftigkeit, Schwäche und Schuld.[13] Notfallseelsorge ist prinzipiell nichts anderes als gemeindliche Seelsorge, denn sie begleitet und berät Menschen im Lichte des Evangeliums vor dem Hintergrund eines christlichen Menschen- und Weltbildes.[14] Sie geht aber noch darüber hinaus. Sie begegnet menschlichem Leid unmittelbar und häufig noch am Ort des Geschehens, sei es auf der

---

9 Müller-Cyran, A., Krisenintervention im Rettungsdienst, in: Bengel, J. (Hrsg.), Psychologie in Notfallmedizin und Rettungsdienst, Berlin 1997, 117f.

10 Vgl. Daschner, C.-H. (Anm. 1), 17.

11 Ebd.

12 In manchen Regionen und Systemen im deutschsprachigen Raum könnte die gemeinsame Arbeit intensiviert werden. Ich denke z.B. an die Optimierung der Erreichbarkeit, die regelmäßige Fortbildung, die Intensivierung der Kommunikation zwischen NFS und Hilfsorganisationen.

13 Vgl. dazu die von Notfallseelsorgern der Landeskirchen und Bistümern erarbeiteten Kasseler Thesen aus dem Jahre 1997, in: Evangelisch-Katholische Arbeitsgemeinschaft für Verkehrssicherheit (Hrsg.), Texte und Materialien für Gottesdienst und Gemeindearbeit zum Thema Straßenverkehr. „Notfallseelsorge". Eine Handreichung : Grundlegendes - Modelle - Fortbildung - Erfahrungen, Sonderheft, Kassel, 2. erweiterte Auflage 1999, 21.

14 So Müller-Lange, J., Handbuch Notfallseelsorge, Edewecht 2001, 13.

Straße oder in einem privaten Haushalt. „In der kirchlichen Seelsorgepraxis muß generell die methodische Kompetenz als auch die Theologiekompetenz gewährleistet sein, obwohl unterschiedliche Anforderungen eine verschiedenartige Sachkompetenz voraussetzen."[15]

Notfallseelsorge ist Begleitung „von jetzt auf gleich" und damit eine Unterstützung von Menschen, die den Seelsorgern vor dem Notfall noch völlig unbekannt waren. Sie ist Einwirkung in einer Akutsituation, die von den Betroffenen als existentielle Extremsituation erlebt wird, an der religiöse und weltanschauliche Prägungen offenbar werden.

Notfallseelsorge wird oft in ökumenischer Verantwortung von ausgebildeten Theologinnen und Theologen geleistet. Diese haben sich über ihre grundlegende Qualifikation und Profession[16] hinaus als christliche Seelsorger Kenntnisse und Fähigkeiten im Bereich der akuten Begleitung, der Psychotraumatologie, der Todesnachrichtenüberbringung, der Stressforschung, der rettungsdienstlichen und feuerwehrtechnischen Abläufe, der Verarbeitungsmechanismen sowie eigene medizinische Kenntnisse erworben. „Die Korrelation und die Grundspannung von Beraten und Bezeugen, von Lebenshilfe und Glaubenshilfe, von Krisenberatung und christlicher Vergewisserung ist für die Seelsorge unaufgebbar, auch wenn sie auf dem Hintergrund des theologischen Pluralismus und der unterschiedlichen Methoden eine verschiedene Ausformung gewinnen kann."[17]

Notfallseelsorge ist bewusst in das bestehende, breit gefächerte Netz kirchlicher Seelsorge eingebunden. Die Geistlichen vor Ort sind bekannt, sind mit den regionalen Besonderheiten vertraut und genießen im allgemeinen ein hohes Maß an Vertrauen in der Bevölkerung. Sie ist nicht in die Hierarchie und Struktur der Hilfsorganisationen integriert und von daher nicht weisungsgebunden. Zudem verfügen Notfallseelsorger als Geistliche über das weitreichende Zeugnisverweigerungsrecht, das in derartigen Situationen eine besondere Voraussetzung für eine vertrauensvolle Begleitung bietet.

2 Strukturen des Helfens

Wie bereits gezeigt, sind v.a. im deutschsprachigen Raum in den letzten Jahren „Hilfsstrukturen" entstanden, die aus einem Ethos der Zuwendung und Fürsorge entstanden sind. Jedoch ist weiter zu fragen, welche grundsätzlichen Einstellungen diesen „Hilfsversuchen" zu Grunde liegen. Welche Gedanken stehen hinter den nicht selten emsig betriebenen

---

15 Wintzer, F., Einführung in die wissenschafts- und problemgeschichtlichen Fragen der Seelsorge, in: Ders. (Hrsg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978, L.

16 Vgl. Karle, I., Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001.

17 Wintzer, F., (Anm. 15), L.

Versuchen zu helfen? Es gibt unterschiedlichste Ansatzpunkte, die Arbeits- und Denkweise beider „Hilfsstrukturen" zu beschreiben. Ich möchte damit beginnen, am Beispiel der so genannten „Schuldgefühle" und am Beispiel des Todes die Andersartigkeit zu beleuchten und darüber das Selbstverständnis und Menschenbild zu befragen.

Für die KIT-Teams wird empfohlen, die Betreuten vorbehaltlos positiv wertschätzend anzunehmen. Für die Betreuung sei es nicht wichtig, auf alle Fragen eine Antwort zu finden, sondern den Fragen Raum zu geben. „Die Klienten sollen über das reden, was sie belastet und beschäftigt. Die Antworten sollen sie selber finden und versuchen, auch mit unbeantworteten Fragen zu leben."[18] Weiterhin sei es nicht möglich, jemanden von seiner persönlich empfundenen Verantwortung freizusprechen. Jedoch könnten KIT-Mitarbeiter die Schuldgefühle relativieren, im Sinne von „Das hätte doch jedem passieren können. Nicht alle Umstände sind steuerbar."[19]

In dieser Hinsicht charakteristisch ist die Zusammenfassung eines Kapitels unter der Überschrift „Umgang mit Schuldgefühlen der Betreuten": „Wer sich schuldig fühlt, glaubt aus der Gemeinschaft zu fallen und aus seinem sozialen Netz entwurzelt zu sein. Dieses Gefühl der Ohnmacht kann für die Betroffenen derart dominierend werden, dass sich eine selbst auferlegte Prophezeiung verselbständigt. Durch eine Aktivierung der sozialen Netze sowie durch Aufklärung der Angehörigen wird versucht, dem entgegenzuwirken."[20]

In diesen Zeilen ist das vor allem im medizinischen Sektor vorherrschende Qualitätsdenken unübersehbar, eine fortschreitende Übernahme professionalisierten Denkens und Handelns im Beratungswesen. Das bedeutet, dass die Arbeit der Begleitung immer häufiger auf Diagnosen Zahlen konzentriert wird. Der Mensch wird zum Fall und damit schwindet auch das Bewusstsein, die Grenzen und Möglichkeiten menschlichen Handelns zu beachten. Unübersehbar ist, dass das Kriseninterventionshandeln dem Ziel der „herkömmlichen" Gesundheitsförderung immer ähnlicher wird.

Beim Thema *Sterben und Tod* wird allerdings zugestanden: „Auch *religiöse Überzeugungen*, gleich welcher Art, oder philosophische Weltanschauungen und Gespräche darüber mit Angehörigen und Betreuern sind erfahrungsgemäß, unabhängig vom Alter des Betroffenen, eine große Hilfe. Sie geben die Kraft, den herannahenden Tod als Teil des Lebens zu sehen."[21]

---

18 Daschner, C.-H. (Anm. 1) 98.
19 Ebd.
20 A.a.O, 99.
21 Landen, B., Sterben und Tod. Der moribunde Patient, in: Stepan, Th. (Hrsg.), Zwischen Blaulicht, Leib und Seele. Psy-chologie in der Notfallmedizin, Edewecht 1998, 169.

Die Notfallseelsorge steht als kirchlich-gemeindliche Seelsorge auf dem Fundament des christlichen Glaubens. Insofern hält sie daran fest, „(...) daß der Mensch nicht nur ein „Mängelwesen" ist. Er ist mehr als die Summe seiner Defizienzen. Für den christlichen Glauben ist und bleibt der Mensch, wie es in der Sprache der Bibel heißt, Kind Gottes. Auch wenn das Menschsein des Menschen von Konflikten und Mängeln bedroht ist, auch wenn menschliches Versagen und menschliche Schuld beim Namen zu nennen sind, bleibt der Mensch für den christlichen Glauben ein von Gott Geliebter."[22]

Gerade der Seelsorge in Konfliktlagen und Notfällen, geht es um einen Hoffnungshorizont, der auch das Verhalten und die Einstellung des Seelsorgers gegenüber den Ratsuchenden prägt. Christliche Seelsorge versteht sich als Bejahung und Ernstnehmen des Menschen. Es geht ihr nicht um Relativierung der Schuld, sondern Benennung und heilmachende Aussprache.

Vom biblischen Menschenbild her kennzeichnet den Menschen seine Schuldhaftigkeit. Er wurde von Gott in seine Freiheit entsandt, um für sein Tun und Lassen selbst verantwortlich zu sein. Darin wurde er schuldig, an seiner Umwelt und sich selbst - und er wird es immer bleiben. F. Wintzer spricht von einem realistischen Menschenbild, welches davon ausgeht, dass „(...) der Mensch innerhalb der christlichen Theologie als einer gesehen (wird), der immer schon im Begriff steht, sich selbst zu verlieren."[23]

Muss diese Tatsache belasten? Sicher ist es gerade in Extremsituationen nur schwer erträglich, eigenes Versagen und Misslingen eingestehen zu müssen und damit weiter zu leben. Eine Gesellschaftsordnung, die Erfolg, Gesundheit und Perfektion zum Maß aller Dinge erhebt und darüber den Wert einer Menschen meint bemessen zu können, wird diese Schuld nur noch verstärken. Aber wie steht es um das Wissen, gerade nicht perfekt sondern begrenzt zu sein? Die Bibel spricht in diesem Zusammenhang von Sünde. Dennoch gibt Gott keinen Menschen auf. Darin begründet sich christlicher Glaube hin auf eine offene Zukunft, die nicht mit Vertröstung zu verwechseln ist. Christliche Seelsorge steht darum in einem Hoffnungshorizont, der das Verhalten und die Einstellung des Seelsorgers gegenüber dem Ratsuchenden prägt.[24]

Christliche Seelsorge „bricht" bewusst mit den Vorstellungen des Perfektionismus. Sie verfügt über Rituale und eine Sprache, die den Menschen ansprechen und ihm helfen kann, Unfassbarem Ausdruck zu geben, der über das „mal darüber sprechen" hinausgeht: Gebete, Psalmen, Lieder, Sakramente u.v.m. „Für katholische Christen sind die Sakramente der Krankensalbung, der Krankenkommunion und der Beichte Ausdruck religiöser Geborgenheit und Beheimatung. Im evangelischen Bereich weist

22 Wintzer, F., (Anm. 15), XLVIII.
23 A.a.O.
24 Vgl. a.a.O.

das Abendmahl für die Kranken eine ähnliche Funktion auf. In allen Religionen und Konfessionen ist das Gebet ein persönliches oder gemeinschaftliches Zeichen der Hinwendung zu Gott und gerade in menschlichen Krisensituationen sehr bedeutsam. Das Rettungspersonal steht religiösen Ritualen in der Praxis oft befremdet oder gar ablehnend gegenüber"[25].

Christliche Seelsorge nimmt aber gerade so das Gegenüber ernst und als Menschen vor Gott wahr. So kommt es statt der Belastung zur Entlastung. Es ist vor Gott ausgesprochen. So kann die Erkenntnis einer Selbstbegrenzung Heilung bewirken. Christlicher Seelsorge geht es darum, dem Gegenüber das zu geben und zuzusprechen, was es aus sich selbst heraus nicht bekommen kann.[26] Und das ist mehr als „Kommunikation", „Hilfe" oder „Intervention". Es ist ein redliches Reden, das Vertrauen zu wecken sucht und ermutigenden Trost zu geben hofft, ohne das Gegenüber aus seiner eigenen Verantwortung zu entlassen.[27]

Gerade in diesem Bereich der Seelsorge innerhalb der Notfallmedizin besteht eine besondere Auseinandersetzung mit dem Thema *Schuld und Tod*. Und gerade hier sehen es die Befürworter von Psychologie und Krisenintervention als große Hilfe an, diese Fragen im Licht des Glaubens zu betrachten. Aufgrund des angebotenen Sinnhorizontes könne eine mögliche Perspektive über den Tod hinaus vermittelt werden.[28]

Es ist Aufgabe christlicher Seelsorge, den Bedeutungsgewinn, aber auch die Zumutungen christlicher Botschaft vorzustellen und „mitzuleben". Dies impliziert unweigerlich „(...) eine Auseinandersetzung mit den Botschaften und Heilsverheißungen, mit denen die Wissenschaften und andere potente Kräfte in der pluralen Gesellschaft die Öffentlichkeit bestimmend prägen."[29]

3 Image und Geld

Es wird deutlich: Angebotene Hilfe kann sehr unterschiedlicher Natur sein, gerade wenn sie die gleiche Zielgruppe vor Augen hat. Es stellt sich die Frage, wie ernst das Gegenüber genommen wird.

---

25 Falk, B.; Dankert D.; Döhler G.; Geier W. (Anm. 4), 366.

26 Damit wird dem unendlichen Hunger nach Gewissheit und Selbstbegrenzung gegengesteuert. Luthers Erkenntnis einer iustitia aliena, einer Gerechtigkeit extra nos, soll zur gnädigen Gewissheit werden. Erst dann kann das Sünder-sein Ausdruck einer heilenden und rettenden Erfahrung und Einkehr in eine Selbstbegrenzung werden. Der Mensch lernt, dass er nicht mehr sein muss als ein vor Gott und von Gott begrenzter Mensch.

27 Vgl. Schmidt-Rost, R. Die Bedeutung der „Kunstregeln" für die Praktische Theologie, in: Pthl 12 (1992), 209.

28 Falk, B.; Dankert D.; Döhler G.; Geier W. (Anm.4), 368.

29 Schmidt-Rost, R., Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, 124.

Wird der Mensch wirklich ernst genommen, dessen Verantwortung zwar bejaht, aber doch auch zugleich relativiert wird? Oder ist es ehrlicher und heilsamer, die Verantwortung und daraus resultierende Schuld beim Namen zu nennen und darüber hinaus auf eine Hoffnung zu verweisen, die sich gerade in dieser ausweglosen Situation als tragendes Fundament erweisen kann?

Die Frage wird noch drängender, wenn auf die Wirkung der Arbeit in der Öffentlichkeit gesehen wird. Wie wirkt es, in der Presse nicht nur mit der routinemäßigen medizinischen Betreuung sondern durch „Seelsorge" erwähnt zu werden[30]? Ist es nicht fördernd und dem eigenen Image zuträglich, wenn die Hilfsorganisation in der Presse auf einen reibungslosen Einsatz verweisen kann und das betriebseigene KIT durch die Verzahnung der Strukturen auch noch die „Nacharbeit" macht. Bringt das nicht Sympathie und Imagegewinn?

So steht niicht von ungefähr in einem Handbuch zur Krisenintervention im Rettungsdienst: „Der Ruf der Krisenintervention in den eigenen Reihen und das Presseecho sind wohl die Leitmotive, die die Grenzen des Handlungsfeldes festschreiben."[31] Es wird von einer Stimulierung der eigenen Mitarbeiter und der Führungsetagen der Organisationen berichtet, denen die Erwähnung in der Lokalpresse schmeichelt. Darüber hinaus verwundert es nicht, wenn ganz am Rande auf die Notwendigkeit einer wie auch immer gearteten Schweigepflicht hingewiesen wird.

Charakteristisch ist auch eine Haltung einer ständigen Rechtfertigung, die den eigenen Dienst weiter zu legitimieren sucht: „Die kontinuierliche und methodisch verantwortete Arbeitsweise der Krisenintervention im Rettungsdienst zeigt, dass entsprechend weitergebildetes Rettungsdienstpersonal im Rahmen einer strukturierten Organisation sehr wohl in der Lage ist, psychisch traumatisierte Menschen in einer akuten Situation effektiv zu betreuen. Die präklinische Krisenintervention ist eine Aufgabe, die integraler Bestandteil des Rettungsdienstes sein sollte, und die von Rettungsdienstmitarbeitern mit Erfolg ausgeführt werden kann. (...)Der humanitäre und psychologische Aspekt des Rettungsdienstes wird nicht an fachfremde Experten abgegeben, sondern bleibt prägender Bestandteil der beruflichen Identität der Rettungsdienstmitarbeiter."[32]

An dieser Stelle sollte nicht verschwiegen werden, dass auch der Notfallseelsorge die positive Erwähnung in der Presse schmeichelt und auch

---

30 Leider ist es in einigen bundesdeutschen Großstädten schon Praxis, dass Leitstellen bei einer Alarmierung der Notfallseelsorge die Krisenintervention benachrichtigen. Die Verquickung der Arbeitsstrukturen und die unscharfe Abgrenzung im Bewusstsein der Menschen zwischen Seelsorge und Hilfe macht diese Entwicklung leider möglich. Der Gebrauch des Wortes „Seelsorge" zeigt, wie Hilfsdienste kirchlich besetzte Arbeitsfelder für sich zu erobern suchen und einem allzu inflationären Gebrauch des Begriffes Vorschub leisten.

31 Daschner, C.-H (Anm. 1), 127.

32 Müller-Cyran, A. (Anm. 9), 122.

manchem Seelsorger die lang ersehnte Aufmerksamkeit schenkt. Kirche kann sich endlich ins Licht rücken und Schlagzeilen machen. Auch das gibt es. Es geht nicht darum, die eigene Arbeit der Öffentlichkeit zu verschweigen oder den Kontakt mit ihr scheu zu meiden. Aber es ist schon danach zu fragen, welche Ziele dahinter stehen. Krisenintervention ist bisher ein (noch) kostenloses Serviceangebot der Hilfsorganisationen, ebenso die Angebote der Notfallpsychologie oder auch Stressbearbeitung. Der Lohn ist (bislang) die Honorierung in der regionalen und überregionalen Presse. Dies lässt auch die Führungsetagen der Hilfsdienste Kosten und Mühen nicht scheuen. Aber wie geht es weiter?

In den seit Jahren kontrovers diskutierten Vorschlägen zur Gesundheit und deren Reform versuchen Kassen, Leistungen zu straffen oder von sich zu weisen. Dies führt zu Einsparungen bei den Hilfsdiensten. Damit wird nicht die hervorragende Qualität bundesdeutscher Rettungsdienste und Feuerwehren in Frage gestellt. Aber tut sich nicht auf diesem sensiblen Gebiet der Betreuung und Begleitung möglicherweise ein neuer Markt auf?

Die Nachfrage nach Begleitung und Betreuung in Extremsituationen ist vorhanden und für jeden leicht einsichtig. Die Hilfsorganisationen führen darüber genauestens Buch, um im Falle des Falles Zahlen vorzulegen, die ihren Dienst legitimieren - und bezahlbar machen.

Mir drängt sich der Eindruck auf, dass hier ein neues Angebot geschaffen wird, das in wenigen Jahren in den Leistungskatalog der Krankenkassen aufgenommen wird und über die Krankenkassen abgerechnet werden kann. Hinzu kommt, dass sich ein riesiger und neuer Markt für Psychologen öffnet.

Notfallseelsorge ist eingebunden in die Strukturen der Rettungsdienste und Feuerwehren, wenn es um Fragen der Alarmierung und Organisation geht. Personell und finanziell wird sie von kirchlichen Mitarbeitern, zumeist Pfarrerinnen und Pfarrern getragen; sie ist gemeindliche Seelsorge. Die Seelsorger sind unabhängige und in Verantwortung vor Gott handelnde Menschen, die in einem anderen Arbeitsverhältnis zu ihrem Dienstherrn stehen als die Mitarbeiter der Hilfsorganisationen.

Auch Kirche geht es darum, in der Öffentlichkeit auf ihre Angebote hinzuweisen. Es ist nicht verwerflich, die eigene Arbeit vorzustellen und damit einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Es geht dabei um die Menschen, die sie brauchen. Über diesen Weg wurden und werden auch nicht selten Türen aufgetan, zusätzliche Finanzierungsmöglichkeiten (Sponsoring, Ausstattung etc.) zu erschließen.

Im Grundsatz jedoch ist die Arbeit nicht privatwirtschaftlich organisiert und ausgerichtet. Ebenso verzichtet sie als gemeindliche Seelsorge auf institutionelle Absicherung. Die Begleitung der Notfallseelsorge versteht

sich als Auftrag, den Gott seiner Kirche und den in ihr lebenden und tätigen Menschen aufgetragen hat. Kirche kommt zu den Menschen vor Ort. Sie verfolgt das Ziel, bei den Menschen zu sein, wenn sie sie brauchen.

Die Apostelgeschichte berichtet von Petrus, der gerufen wird: „Säume nicht, zu uns zu kommen. Und Petrus stand auf und ging..." (Apg 9, 38f).

So kann die Vielfalt des Evangeliums erkennbar werden. Die Präsenz des Seelsorgers vor Ort eröffnet in einer verwalteten und durchorganisierten Welt Spielräume für den christlichen Glauben, der sich in einem Alltag vollzieht, in dem eine beträchtliche Anzahl von Menschen religiösem Denken und religiöser Praxis entfremdet ist. Diese Spielräume unterscheiden sich im Alltag vom Alltag, indem sie Raum geben für ein Geschehen, das nicht mit objektiv-messbaren Parametern ablesbar ist.

4

Krisenintervention verweist bei der Benennung der Grundprinzipien der Arbeit auf die Verschwiegenheit bzw. Schweigepflicht, die im rettungsdienstlichen Mitarbeitervertrag geregelt sei. Sie verweist darauf, dass dies kein juristisch zugestandenes Zeugnisverweigerungsrecht sei.[33]

Wie kann für die betroffenen Menschen ein Vertrauensverhältnis entstehen, wenn die Schweigepflicht so unklar geregelt ist? Der Mitarbeiter des Rettungsdienstes wird im Falle des Falles zur Aussage vor Gericht gezwungen werden. Er kann sich nicht verweigern. Dies trübt die Aussichten auf Verschwiegenheit nicht unerheblich. Wie soll zudem in einem bestehenden Dienstverhältnis sensible Betreuungsarbeit geleistet werden, wenn der Arbeitgeber Zahlen und Fakten für eine Begründung der Abrechnung fordern wird?

Kirchliche Seelsorger haben aus guten Gründen für derartige Fälle ein umfangreiches Zeugnisverweigerungsrecht zugestanden bekommen, das sie nutzen und nicht leichtsinnig aufs Spiel setzen sollten. Kirchliche Seelsorge geschieht in einem besonderen Schutzraum, den selbst der Gesetzgeber anerkennt. Diese Schutzräume sind Gelegenheiten, Menschen zu begegnen, sie zu trösten, sie wieder aufzubauen, ihnen zuzuhören und ihnen ihre Sprache wiederzugeben.

---

33 Vgl. Daschner, C.-H. (Anm. 1), 66.

Teil C

Nachtrag

Stephanie Lehr-Rosenberg

„alle sind wir tätowiert für den weiten weg" (Jan Skácel)[1]

Altenpastoral als Beitrag zu einer neuen Alternskultur in der Gesellschaft

1 Einleitung:

Die Alten in unserer Gesellschaft sind längst keine Randgruppe mehr. Menschen ab 60 sind zu einer unübersehbaren sozialen, kulturbildenden und die Wirtschaft steuernden Größe geworden. Wie wir mit diesem Problem umgehen, welchen Wert wir dem Phänomen des Altwerdens zugestehen, ist eine Frage der Menschlichkeit und Zukunft unserer Gesellschaft. Dieser Situation müssen sich vor allem die Kirchen stellen, denn sie stehen für ein menschenwürdiges Dasein aller Menschen. Die Pastoraltheologie hat die Aufgabe, die Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste aller Menschen, auch der alternden und hochbetagten zu reflektieren, im Lichte des Evangeliums zu deuten und zu solidarischem Handeln anzuleiten (vgl. GS 1-3).

So möchte ich zunächst klären, unter welchen Bedingungen und wie Menschen heute in unserer westlichen Gesellschaft altern. Sodann geht es um die biblisch-christliche Perspektive. Sie ist Grundlage unserer Hoffnung: und zwar für ein sinnvolles Altern in Solidarität aller Altersgruppen, das den Tod nicht ausblendet, ihm aber nicht das letzte Wort lässt. Schließlich sollen der Pastoral einige vielversprechende Modelle des Umgangs mit der Altenproblematik in unserem Kontext für ihre eigene Praxis zu denken geben.

2 „Alt sind immer nur die anderen - nie wir selbst." - Altwerden in der westlichen Gesellschaft - Risiken und Chancen gegenwärtiger Altersstruktur

In der Bundesrepublik steigt die Alterspyramide rapide an. War um 1800 ca. jeder 30. Einwohner in Deutschland über 60 Jahre alt[2], so wird es

---

1 Aus dem Gedicht „das land gegenüber" von Skácel (1989) 80f. Vorliegender Artikel ist meine öffentliche Probevorlesung vom 9.Juli 2001 zur Feststellung der Lehrbefähigung im Fach Pastoraltheologie an der Universität Würzburg, die ich hier leicht verändert habe.

2 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 119

nach Schätzungen im Jahr 2030 jede/r Dritte sein.[3] Gründe dafür sind sinkende Geburtenraten und eine steigende Lebenserwartung.[4]

Zugleich steigt die Zahl der Arbeitslosen in Deutschland an: Daraus ergibt sich eine Schieflage zwischen der erwerbsfähigen bzw.- tätigen und der noch nicht oder nicht mehr erwerbstätigen Bevölkerung, sodass sich die Frage der Rentenfinanzierung und der privaten Altersvorsorge verschärft.[5]

Besonders betroffen von der Altersfrage sind die Frauen, die bislang die Mehrheit insbesondere der Hochbetagten bilden.[6]

Die Zunahme der älteren Bevölkerung weckt massive Ängste. Jüngere erleben die Älteren als Bedrohung ihrer eigenen Zukunft und zeigen Tendenzen der Desolidarisierung. Ältere fürchten um ihre Lebensqualität besonders in Zeiten von Gebrechlichkeit und Krankheit und erleben sich als Belastung für die Gesellschaft. So gibt es zu denken, dass die Suizidraten mit zunehmendem Alter steigen.[7]

Die Situation wird entdramatisiert, wenn die Ergebnisse der gerontologischen Forschung über das Potential der Menschen über 60 für die Gestaltung der Gesellschaft fruchtbar gemacht würden.

So hat sich die gesundheitliche und wirtschaftliche Situation heutiger Alter gegenüber früheren Zeiten unübersehbar verbessert. Den über 50jährigen steht mit ca. 20 Milliarden DM knapp die Hälfte der gesamten Kaufkraft der erwachsenen Bevölkerung zur Verfügung. Hinzu kommen Eigentum und Ersparnisse.[8] Die Rentner sind als Konsumenten demnach ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Wirtschaft.

---

3 Vgl. Blasberg-Kuhnke (2001) 24

4 Nach Berechnungen des Instituts der deutschen Wirtschaft vom Jahr 1990 geht der Anteil der Jugendlichen bis 30 Jahre in Europa bis zum Jahr 2020 von 143 Millionen auf 100 Millionen zurück, während die Zahl der alten Menschen (65 Jahre und mehr) von 50 Millionen auf 73 Millionen anwachsen wird. Deutschland steht mit einem Durchschnittsalter von 47 Jahren im Jahr 2020 an der Spitze aller zwölf Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Vgl. Baumgartner (2001) 62

5 Vgl. Baumgartner (2001) 62

6 Selbst wenn sich ihre Situation in Zukunft durch das veränderte Rollenbild verbessern wird, weil sie durch ihre Ausbildung und zunehmende Berufstätigkeit über eigenes Einkommen verfügen, so ist ihre Situation zur Zeit durch folgende Probleme gekennzeichnet: durch die höhere Lebenserwartung gibt es mehr Frauen, die sich im Alter selbst versorgen müssen als Männer. Im Schnitt bekommen Frauen nur halb so viel Rente wie Männer. 1999 waren es rund 950,- DM monatlich (Männer 1.900,- DM). Die Mehrzahl der Frauen hat ein relativ geringes Einkommen und bezieht Sozialhilfe. Viele Frauen der Kriegsgeneration haben eine vergleichsweise geringe Schul- und Berufsausbildung.Vgl. Baumgartner (2001) 63 und Emma Nr.2 (2001) 55f.

7 Vgl. Teising (1991) 28-31

8 Nach dem Altenbericht der Bundesrepublik von 2001 verfügt der durchschnittliche Rentnerhaushalt über rund 2.600,- DM monatlich.Vgl. Emma Nr.2 (2001) 53

Gegen das immer noch in der öffentlichen Meinung vorherrschende „Defizitmodell", nach dem Alter als fortschreitender Abbau geistiger und körperlicher Fähigkeiten angesehen wird, hat die Forschung[9] herausgestellt: Altern ist ein komplexer Prozess, der zwar auch von biologisch-genetischen, aber mehr noch von psychologischen, biographischen, sozio-kulturellen, ökonomischen und ökologischen Bedingungen abhängig ist. Wie der einzelne sein Altern persönlich deutet, welchen Sinn er darin sieht und wie er es gestaltet, ist ganz unterschiedlich. Von einem generellen Abbau der Leistungsfähigkeiten kann nicht die Rede sein, sondern wie leistungsfähig jemand ist, hängt vom Zusammenspiel dieser verschiedenen Faktoren ab.[10] Die Lebensaltersbedingungen seien, so meint der Soziologe Rosenmayr, grundsätzlich gestaltbar und altersspezifische Leistungen durch geistiges und körperliches Training beeinflussbar, sodass „trainierte Alte" oft leistungsfähiger als untrainierte Jüngere seien.[11] „Die Alten" als homogene Gruppe gibt es nicht, sondern das Alter hat „viele Gesichter"[12].

2.1 Individualisierung und Pluralisierung von Lebensstilen und -wirklichkeiten Alternder

So habe sich, sagt die Pastoraltheologin Blasberg-Kuhnke, die Rede vom „Alter" oder von den"Alten" gerontologisch überholt: Kalendarische Einteilungen, die die Fünfundfünfzig bis etwa Siebzigjährigen als „junge Alte", die bis Fünfundachtzigjährigen als „Alte" u. die über Fünfundachtzigjährigen als „Hochaltrige" bezeichnen," seien wenig aussagekräftig, „weil sie der *Individualisierung u. Pluralisierung von Lebensstilen und -wirklichkeiten Alternder* nicht angemessen Rechnung tragen."[13]

Weiterführend seien dagegen Einteilungen, die auf die Lebenslagen, die Fähigkeiten und Potentiale Älterer zugehen: So teilt der englische Soziologe Peter Laslett das Erwachsenenleben in die Phasen des 2., 3. und 4. Lebensalters ein. Das 2. Alter meint die Phase der beruflichen Produktivität mit der Sorge um materielle Lebenssicherung und familiäre Verantwortung für die nachwachsende Generation. Das 3. Alter bezieht sich auf die Menschen, die davon frei sind. Diesen steht ein Überschuss von Kompetenzen zur Pflege von eigenen Interessen und zum Aufbau von Beziehungen zur Verfügung. Im 4. Alter überwiegt dagegen die Sorge um ein zufriedenstellendes Dasein angesichts physischer und psychischer Beeinträchtigungen bis hin zur Pflegebedürftigkeit und Abhängigkeit von Institutionen.[14] Die Übergänge zwischen diesen Lebensaltern sind fließend. Da vor allem das 3. Lebensalter mehrere Jahrzehnte umfassen kann und Menschen betrifft, die über hohe Kompetenzen verfügen, stellt

---

9 besonders die sog. Bonner Psychologische Schule (Ursula Lehr/ Hans Thomae) Vgl. Lehr. U. (1991)

10 Vgl Blasberg-Kuhnke (1985) 21. 81-93

11 Vgl. Rosenmayr (1996) 9

12 Vgl. Habersetzer (1997) 73

13 Blasberg-Kuhnke (2001) 26

14 vgl. Blasberg-Kuhnke (2001)26f. und Eichhorn-Kösler/Kraus (1999) 13

sich hier die Frage, wie sie ihre Fähigkeiten in die Gesellschaft sinnvoll und anerkannt einbringen könnten.

2.2 Die Notwendigkeit der Entwicklung einer Alternskultur

Trotz dieser Befunde, die das Potential der Menschen ab 60 aufzeigen, halten sich hartnäckig die Stereotypen der naiven, hinfälligen Alten, die zu unserer am Jugendlichkeitsideal[15] orientierten Leistungsgesellschaft nichts beizutragen hätten und vor allem im 4. Lebensalter zu einer „Altlast" werden.[16] Initiativen von Alten, die aktiv für ihre Rechte eintreten, und bestimmte Gruppen, die sich demonstrativ als „Alte" und nicht verbrämt als „Ältere" oder „Senioren" bezeichnen[17], finden erst in letzterer Zeit öffentliche Aufmerksamkeit. Aufgrund der technologischen und ökonomischen Zwänge zur Innovation wird das Alter immer noch verdrängt und privatisiert. Allenfalls erwacht ein Interesse an einem neuen Typus von Alten: „Es sind die jungen, aktiven, geistig mobilen, kontaktreichen, kommunikativ fitten und sportlichen, mitunter auch politisch aufmüpfigen Alten, derer sich die Medien gern annehmen."[18]

Bei einer solchen an Leistung und Jugendlichkeit orientierten Einstellung besteht allerdings die Gefahr, dass die Alten, die wirtschaftlich, psychisch, gesundheitlich oder aufgrund geringerer Schulbildung Mühe haben, am Projekt der ständigen Innovation und Reflexivität teilzunehmen, auf der Strecke bleiben.

Zweifelsohne: Obwohl wir heute wesentlich älter werden und jede/r sein/ihr Alter anders erlebt, wird das Alter immer noch abgewertet. Vor allem der Aspekt des Verfalls und der Lebensbegrenzung wird sowohl von der Umwelt als auch von den einzelnen in den verschiedenen Altersgruppen, die sich noch einer guten Gesundheit erfreuen, ausgeblendet.[19] Man versucht das Alter zu verbergen, indem man Falten und graue Haare überdeckt. Die bekannte Alternsforscherin Ursula Lehr

---

15 Rosenmayr (1996) 36 weist darauf hin, dass dieses Jugendlichkeitsideal mit den realen Jugendlichen und deren aktueller Situation und ihren Belangen nichts zu tun hat, sondern ein Produkt des Marktes ist.

16 Blasberg-Kuhnke stellte diese Unverbundenheit von Erkenntnissen aus der Gerontologie und den negativen Alterssstereotypen wie : „Alter als pathologische Variante des ‚normalen' Lebens als junger oder erwachsener Mensch" schon 1985 fest. Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 3.

17 Im Zusammenhang mit der Erwähnung der 1. europäischen Konferenz „Chancengleichheit für ältere Frauen in Politik und Gesellschaft" Anfang Februar 2001 bemerkt die Zeitschrift Emma: „War es Frauen früher eher peinlich, wenn sie mit dem Begriff ‚alt' in Verbindung gebracht wurden, so sind die heutigen Frauen anders." (Emma Nr.2 (2001) 55)

18 Diek, M./Naegele, G., „Neue Alte" und alte soziale Unsicherheiten - vernachlässigte Dimension in der Diskussion des Altersstrukturwandels, in: Naegele, G., Tews, H.P. (Hg.), Lebenslagen im Strukturwandel des Alters, Opladen 1993, 43 zit. bei Rosenmayr (1996) 15.

19 Durch die Probleme, die die Immunschwäche AIDS mit sich brachte, ist zumindest bei einem Teil der Gesellschaft, vor allem bei dem der betroffenen jungen Leute, das Bewusstsein gewachsen, dass das Leben nur sinnvoll in der Spannung zum Tod zu gestalten ist.

drückt ein weitverbreitetes westliches Lebensgefühl aus, wenn sie bemerkt: „Alt sind immer nur die anderen. Nie wir selbst."[20] Paradoxerweise bestätigt gerade diese Abwehrhaltung und die Panik, die verbleibende Zeit mit möglichst vielen Aktivitäten zu füllen, dass sich die Menschen vom Altwerden tyrannisieren lassen.

Um den Status der Alten, ihr Selbstbild und das sie belastende abwertende Fremdbild in der westlichen Gesellschaft zu verbessern, braucht es eine Alternskultur, die sich positiv der Ambivalenz des Alterns als Wachsen und Vergehen stellt. Die Frage nach dem Sinn des Alterns und die Frage nach der Solidarität der verschiedenen Altersgruppen untereinander ist davon nicht zu trennen.

So stellt Rosenmayr fest: „Daseinsbewältigung erfordert heute, angesichts der sich rasch erneuernden Technologie und sozialen Verhaltensweisen eine erhöhte Flexibilität und die Fähigkeit zum Neubeginn."[21] Ohne die Sprengung eines rein individualistischen Rahmens lässt sich dieses Problem nicht lösen. „Es kommt darauf an, aus der Individualisierung heraus Modelle (...) des in wechselseitiger Sorge umeinander bemühten Menschen zu entwickeln."[22]

Die Frage nach dem Sinn des Alterns und die Notwendigkeit der Selbstüberschreitung ist auch eine religiöse Frage. Die biblisch-christliche Perspektive hier einzubringen und mit der aktuellen Situation zu konfrontieren ist Aufgabe der Pastoraltheologie.

Zuvor bedarf es jedoch eines hermeneutischen Zwischenschrittes. Aus dem Interesse, wie in anderen Kulturen, vor allem in außereuropäischen Kontexten mit den Alten umgegangen wird, ergeben sich nicht nur Alternativen und kritische Denkanstöße für die Alternskultur hierzulande. Vielmehr zeigt sich auch eine neue Lesart der biblischen Texte, die deren Umwelt, in der sie entstanden sind, lebendiger in Erscheinung treten lässt. Statt Aussagen der Bibel als gesetzesmäßige Aufrufe direkt in unser neuzeitliches Gefüge zu übertragen, weckt erst die Wahrnehmung des eigenständigen kulturellen Klimas der biblischen Umwelt die Kreativität, eigene Modelle einer Alternskultur zu entwickeln.

Erlauben Sie mir daher zunächst einen Blick auf die Alternskultur Schwarzafrikas, die mich während eines vierjährigen Studienaufenthaltes in den 80er Jahren im Kongo in ihrer Weisheit tief beeindruckt hat. Trotz gewaltsamer Umbrüche, die die aktuelle Situation der alten Menschen dort katastrophal verschlechtert haben, sind die Werte der afrikanischen Tradition von unverzichtbarer Bedeutung.

---

20 Emma Nr. 1 (2001) 61
21 Rosenmayr (1996) 23
22 Rosenmayr (1996) 9

Das Bewusstsein, dass niemand allein lebt, sondern sich anderen verdankt, die vor ihm waren, dass er auf diejenigen angewiesen ist, die mit ihm sind und Verantwortung trägt für diejenigen, die nach ihm kommen, ist in Afrika sehr ausgeprägt. Im Unterschied zum westlichen Lebensgefühl, wo der einzelne seine individuelle Freiheit bedroht sieht durch die Gemeinschaft oder eine Gruppe und sich oft schwer tut, Beziehungen einzugehen, kann sich der Mensch in der afrikanischen Tradition nur als Mitglied einer Gemeinschaft entfalten. Zwar soll auch er ein selbständiges Leben führen, aber nicht im Sinne des abendländischen Individualismus'.[23] Als Glied einer Gemeinschaft ist er für diese unentbehrlich und umgekehrt kann der einzelne nur, indem er zu den anderen in dieser Gemeinschaft in Beziehung steht und für sie Verantwortung trägt, überleben.

Der Gedanke der lebensnotwendigen Gemeinschaft hat neben der anthropologischen aber auch eine ökologische und kosmologische Dimension. Leben heißt, mit allen Lebewesen und Kräften der Natur in Beziehung treten, sich mit der Welt vereinigen. Es handelt sich hier nicht um eine abstrakte Vorstellung, sondern Ausgangspunkt für die Kontaktaufnahme und Kommunikation ist der Leib des einzelnen. Die Berührung ist von der Kommunikation nicht zu trennen. In Beziehung treten heißt, seinen Leib fühlen, bewohnen, beherrschen und ihn durch die Erweckung der Sinne als Zugang zur Welt in allen ihren Dimensionen zu gebrauchen.[24]

Leben und damit auch Altern bedeutet, sich selber von seiner leibseelischen Ganzheit her in Beziehung bringen mit der Welt. Altern heißt: Die Kräfte und den Rhythmus, die einem von der Welt entgegenkommen, in sich aufzunehmen, zu verdauen und sowohl der eigenen Altersgruppe als auch den Jüngeren und den Älteren mitzuteilen und weiterzugeben. Die Aufmerksamkeit für körperliche und geistige Veränderungen im Alternsprozess gehört dazu.

Alle Lebewesen, die Natur insgesamt ist ja ständigen Veränderungsprozessen unterworfen. Sie teilen sich dem Menschen im Grundrhythmus von Werden und Vergehen mit.

Diese Spannung zwischen Leben und Tod wird in der afrikanischen Tradition nicht verdrängt. Gerade weil der Leib als Bezugspunkt für die Organisation der Welt gilt, wird sie in Riten und Symbolen dramatisiert und leibseelisch für den einzelnen in der Gemeinschaft nachvollziehbar gemacht. So kann er immer tiefer in das Geheimnis der menschlichen Existenz eindringen.

---

23 Vgl. Bujo (1993) 187
24 Vgl. Luneau (1983) 194

Zwar wird der Tod auch in Afrika als bedrohlicher Einbruch ins Leben gesehen - vor allem der gewaltsame, frühzeitige Tod - , aber der traditionsverbundene Afrikaner kann gelassener mit ihm umgehen[25] : wird der Tod doch als letzter Übergang in die Welt der Ahnen verstanden, als eine Geburt in die unsichtbare Welt hinein. Ebenso stirbt das Kind bei der Geburt in die sichtbare Welt gleichsam aus der unsichtbaren Welt heraus. Die Analogie zwischen Sterben und Geborenwerden drückt sich in parallel gestalteten Geburts- und Sterberiten aus.[26]

Die afrikanische „Mystik des Lebens" erwächst aus der Erfahrung des Todes. Der Tod wird rituell vorweggenommen, um sich ihm zu stellen und daraus verändert hervorzugehen. Auf dieser Auseinandersetzung beruht der gesamte initiatische Lebensplan der traditionellen afrikanischen Gesellschaften.

Jede Altersklasse hat ihre eigenen harten, körperlichen und psychischen Prüfungen zu bestehen, um ihre Aufgaben für die Gemeinschaft mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt besser zu erfüllen. Letztlich erscheint das ganze Leben als permanente Initiation in das Geheimnis des Lebens und des Todes, als mystischer Aufstieg zu Gott, der Unsterblichkeit garantiert.[27] An Tätowierungen werden die Prüfungen der Etappen des Lebens leibhaft und zeichenhaft sichtbar. Man ist „tätowiert für den weiten weg"[28] und kann stolz darauf sein.

Altern ist im traditionellen Afrika also nicht nur biologisches Schicksal, sondern lebenslange Aufgabe, in der sich der Mensch immer wieder neuen Wandlungen stellt, die nicht ohne Erfahrungen von Schmerz und Verlust zu haben sind.

So garantiert das biologische Alter noch lange nicht den für jedes Mitglied der Gesellschaft erstrebenswerten Titel des „Alten", des „Mzee", wie man in Ostafrika auf Kiswahili sagt. Die Anrede mit „Mzee", die aus Respekt jedem Erwachsenen gleich welchen Alters zuteil werden kann[29], verpflichtet weiser zu werden.

Der und die „Mzee" streben nicht nach eigener Macht. Sie setzen ihre Erfahrungen und die der Vorfahren auf Geheiß Gottes und der Ahnen für

---

25 Vgl. Bujo (1986) 129-137

26 So z.B. bei den Any (Elfenbeinküste), wo die Frauen dreimal das Wasser, den Schwamm und den Eimer wechseln bei der Waschung des Babys und bei der Waschung des Toten. Danach wird das Baby geschminkt - um rein zu sein für die neue Welt - und mit einem Mädchenlendenschurz bedeckt, indem man ihm einen Perlengürtel um die Nieren legt und ihm ein Stück Wäsche zwischen die Beine schiebt. Auf die gleiche Weise wird der Tote bekleidet. Die Kleidung und Ausstellung des Leichnams im Dorf entsprechen Punkt für Punkt der Vorstellung des Kindes im Dorf. Bei den Toten wird jedoch alles mit der linken Hand ausgeführt und die Waschungen beginnen an den Füßen. Der Tote wendet dabei den Rücken.Vgl. Luneau (1983) 210

27 Vgl. Lehr (1993) 66

28 Skácel (1989)80

29 Vgl. Bujo (1993) 188f.

die Gemeinschaft und die Schwächeren ein. Sie treten von bestimmten Positionen zurück, um Jüngere besser darin initiieren zu können und andere für die Gesellschaft unentbehrliche Aufgaben zu übernehmen: etwa als Mitglied im Ältestenrat, als Medizinmann oder Medizinfrau, als Traumdeuter, Initiationsmeister, Familienpriester, Hüter der Tradition und Mittler zwischen den Lebenden und den Toten.[30]

Die Tugenden des „Mzee" sind die Fähigkeit zur Erinnerung und zum Zuhören. Bevor er das weise Wort aussprechen kann, das das Leben der Gemeinschaft sichert, muss er schweigen und Vergangenes und Gegenwärtiges für die Zukunft meditieren.[31] Auch bei den Erfahrungen von Krankheit, Leid und Tod muss er sich bemühen, eine tapfere, für andere beispielhafte Haltung einzunehmen. Im Verlauf des Lebens konnte er sie in den verschiedenen Reifungsstufen einüben. Dennoch gebührt auch den Alten und Hochbetagten, die wegen geistigen und körperlichen Verfalls die Gemeinschaft nicht mehr durch Weisheit oder irgendeine Leistung bereichern können, Respekt: Auf der Schwelle zur unsichtbaren Welt, nah bei den Ahnen und letztlich bei Gott, gewinnen sie eine sakramentale Qualität für die Rüstigen.

Der Respekt vor dem Alter drückt sich neben der Zustimmung zu Veränderungen in der Treue zu dem aus, was einmal war. Die irdisch Lebenden bleiben mit den Ahnen durch die Erinnerung solidarisch. Nichts von dem, was sie ihnen verdanken, soll vergessen werden. In einer Erzählgemeinschaft wird es aufbewahrt, um die Werte der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen, ähnlich wie in der jüdisch-christlichen Tradition, von der jetzt die Rede sein soll.

3 Biblische Aspekte zum Umgang mit den Alten und Prozessen des Altwerdens

3.1 „Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen" (Jes. 46,4) - Alttestamentliche Perspektiven

a) Die Schattenseiten des Alters

Das Alte Testament beschreibt schonungslos die Ambivalenz des Altwerdens. Neben der Vorstellung des hohen Alters als „Segen" durch Gottes besondere Gnade, als Frucht der Gottesfurcht und Lohn der Gerechtigkeit (vgl. Spr. 3,1,f.; 4,10; 9,11; 10,27; 14,27; Sir. 1,12; Dtn 4,40) und dem Wunsch, „alt und lebenssatt" zu sterben, kennt es die Last des Alters und benennt folgende Kennzeichen: Verlust der Zeugungs- und Gebärfähigkeit, schwindende Körperkraft, Gicht, Durchblutungsstörungen, Nachlas-

30 Vgl. Lehr (1993) 67
31 Vgl. Bujo (1993) 192

sen der Sehkraft, der Lebenslust und der geistigen Kräfte.[32] Negative Eigenschaften des Alters wie Geschwätzigkeit und Altersneid (vgl. Sir. 32,3f.), sowie Erfahrungen von Anfeindungen, Einsamkeit und Angst, von Gott im Alter verlassen zu werden, kommen zur Sprache (vgl. Ps 71,9ff).

Bedeutungsvoll für den Umgang mit den Schattenseiten des Alters ist die Einstellung des alttestamentlich Menschen zum Tod, die im Lauf der Geschichte Wandlungen erfahren hat.

Wie in Afrika wurde der Tod nicht als punktuelles Ereignis gesehen, sondern als ein Prozess, der in das Leben hineinragt. Allerdings ist die Grundhaltung wie mir scheint, pessimistischer. Die Erfahrungen von Einsamkeit, Angst, Beziehungslosigkeit, von Krankheit und Verlusten werden innerhalb des gesamten Lebenslaufs als „Fesseln des Todes" und „Bande der Unterwelt" (vgl. Ps 18, 5f) interpretiert.

Einerseits wird diese Präsenz des Todes nüchtern gesehen. Wer stirbt, geht den „Gang aller Welt" (1 Kön 2.2.). Der alte Mensch geht seinem Tod gelassener entgegen als der junge. Alte Menschen - wie Isaak, Jakob, David - bereiten sich auf den Tod vor und nehmen von ihren Angehörigen Abschied. Andererseits wird Sterben als Unglück beklagt, vor allem, weil der Tod nach älterem Verständnis als endgültiger Abbruch der Beziehungen zu den Mitmenschen und sogar zu Gott angesehen wurde. In der Scheol führt der Mensch ein Schattendasein - fern von Gott.[33]

Die Konsequenz ist, sich ein langes und segensreiches Leben zu wünschen und es hier und jetzt zu gestalten. Die Erinnerung an die Väter und Mütter im Glauben achtet diese vor allem als Zeugen der Befreiungsge-

---

32 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 245-247. In Koh 11,9- 12,7 wird eine Allegorie des Alterns entworfen, in der das Nachlassen von Armen, Beinen, Zähnen, Augen, Mund und Ohren, sowie die damit verbundene Angst – „selbst vor der Anhöhe fürchtet man sich und vor den Schrecken am Weg" - beschrieben wird.

33 Vgl. Schmidt (1979) 252f. Die Zurückdrängung des Totenkultes in Israel in Abgrenzung zu den altorientalischen Nachbarvölkern, von der bei Schmidt die Rede ist, geht, wie die neuere Forschung zeigt, auf nachexilische Einflüsse zurück, die sich allerdings nicht generell durchsetzen konnten. So zeigt Loretz (1990) 125 auf, dass die Verbindung zu den Toten besonders im Familienkreis durchaus gepflegt wurde. Der Wandel im Umgang mit den Toten, der den Abbruch des königlichen Totenkultes nach 586 v. Chr. umfaßte (vgl. Ez 43,7-9; Jes 57,9), sowie die Zurückdrängung der häuslichen Ahnenbilder (vgl. Ex 20,3; Dtn. 5,7), die Historisierung der „heilenden"Vorfahren" (rp'm) zu einem Volk der Vorzeit (vgl. Gen 14,5; 15,20; Dtn 2,11.20; 3,11.13; Jos 12,4,; 13,12; 17,15; 1Chr. 20,4), das Verbot der Totenspeisung (vgl. Dtn 26,14; Ps 106,28), der Totenkultmähler (vgl. Jer 16,1-5) und der Nekromantie, d.h. der Totenbefragung (vgl. Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11) lässt sich jedoch nach Meinung Niehrs (1998) 11 nicht nur mit dem Schlagwort „Monotheismus" im Kontext der Jahwereligion erklären, sondern stelle ein komplexes Problem dar; so dürfte z.B. die Führungsschicht auch aus politischen Interessen in die herkömmlichen Familienstrukturen eingegriffen haben : zugunsten der Schaffung einer einheitlichen Gesellschaft.

schichte des Volkes Israel mit seinem Gott Jahwe.[34] Diese Geschichte soll in der Gegenwart und Zukunft im irdischen Dasein fortgesetzt werden. Dennoch wird der Tod vom Glauben her bedacht. Dass Gott trotzdem ein Gott des Heils ist, hat den Beter in Ps 71 ein Leben lang überzeugt und führt ihn im Alter und auch angesichts des nahen Todes dazu, an eine neue Zukunft zu glauben und zu sagen: „Du ließest mich viel Angst und Not erfahren. Belebe mich neu, führe mich herauf aus den Tiefen der Erde." (Ps 71,20) Das Bekenntnis, dass auch das Totenreich Gottes Macht nicht entzogen ist, lässt erste Hoffnungen aufkommen, dass der Mensch auch im Tod nicht von Gott getrennt ist: „...bette ich mich in der Unterwelt, (so) bist du (auch da) zugegen." (Ps 139,8b; vgl. auch Hi. 14,13).[35] Die Hoffnung auf die Auferstehung erscheint im AT allerdings am Rande.[36]

b) Die Solidarität von Jung und Alt in Gottes Volk

Die Solidarität von Alten und Jungen im Bundesvolk gründet nicht zuletzt auf der Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie umgreift seine leibseelische Verfasstheit in ihrer Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit und ist durch Gottes Treue unzerstörbar.[37] Diese Solidarität konkretisiert sich in den Weisungen für die Beziehungen zwischen den Generationen.

Die Eltern und die Alten „ehren", wie es im Elterngebot Ex 20,12 heißt, ist eine soziale Tugend für den Zusammenhalt der Gemeinschaft, deren Mitte Jahwe ist (vgl. auch Dtn. 5,16). Das hebräische Wort „ehren" steht sowohl für „Gott die Ehre erweisen" als auch für „sich zwischenmenschlich respektieren" und schließt die Gegenseitigkeit der Generationen ein.[38]

So sollen vor allem die erwachsenen Söhne und Töchter die alten Eltern ehren, d.h. sie nicht lächerlich machen, sie in der Gemeinschaft achten, ihrem Wort als Träger von Lebensweisheit und als Zeugen der Befreiungsgeschichte Israels mit Jahwe und dessen Verheißung für die Zukunft Gehör schenken, um daraus für das Leben der aktuellen Gemeinschaft Konsequenzen zu ziehen. Für das Wohl der alten Eltern sorgen sie auch in

---

34 Dass im innerfamilialen Rahmen die Erinnerung an Verstorbene jedoch auch der Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen gedient hat wie in Afrika, zeigen die bis weit in die nachexilische Zeit hinein sich aufrechterhaltenden Bräuche. Vgl. zu diesem Thema auch den Art. „Totenkult", in: NBL III 909 mit den dortigen Verweiswörtern.

35 Vgl. auch Niehr (1998) 11: Jahwe wurde zwar nie als „Herrscher der Unterwelt" angesehen oder dort angesiedelt wie die Götter Molek oder Mot, erhält aber im Zuge der Zurückdrängung dieser Gottheiten Verfügungsgewalt über die Unterwelt und ihre Bewohner (vgl. Amos 9,2; Hos 13,14; Hiob 11,7; Ps 139,8)

36 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 244-247; Joss-Dubach (1987) 127-132; Auer (1995) 85-91; Schmidt (1979) 251-260. Von einer allgemeinen Auferstehung der Toten ist jedoch im AT auch in den apokalyptischen Schriften kaum die Rede. Nach Dan 12,2 und 2 Makk 7 wird die Auferstehung der Märtyrer, der „Heiligen" des Makkabäer-Aufstandes erwartet. Diesen Hinweis sowie wertvolle Literaturhinweise zum alttestamentlichen Teil verdanke ich Prof. Theodor Seidl von der Universität Würzburg.

37 Vgl. Joss-Dubach (1987) 82f

38 Vgl. Joss-Dubach (1987) 98

materieller Hinsicht, sie unterstützen, versorgen und begraben sie in gebührender Weise.[39]

Die Älteren sind aber auch den Jüngeren gegenüber verpflichtet. Das AT kennt die Schuld der Väter, die den Söhnen die Weisungen Jahwes nicht mitgeteilt haben.[40] Weil von der Treue zu Jahwe und der Einhaltung seiner Gebote das Leben der Gemeinschaft im verheißenen Land abhängt, sind die Eltern und die Alten Traditionsträger mit einer theologischen Würde. Ihre Glaubwürdigkeit wird an ihrem rechten Handeln gemessen (vgl. Dtn 6,20-25).

Als Träger lebenspraktischer Weisheit sind sie Vorbild für die Jüngeren. Aber: „Graues Haar ist eine prächtige Krone, auf dem Weg der Gerechtigkeit findet man sie." (Spr. 16,31) Ob jemand weise genannt werden kann, hängt von seiner lebenslangen Suche nach Gerechtigkeit ab, die die Gottesliebe einschließt und sich im Alltag bewährt. Die Erfahrung, dass junge Menschen weiser sein können als alte zeigt das Beispiel Salomos, der in seiner Jugend ein hörendes Herz erbittet und empfängt (1 Kön 3,2-15), die Weisheit im Alter dagegen verliert und sich zur Verehrung anderer Götter verführen lässt (1 Kön 11,1-8).[41]

Weise ist derjenige, der nicht nur für sich selber spricht[42], sondern auch auf die Ratschläge der anderen hört[43] und letztlich nach der Einsicht sucht, die von Gott geschenkt wird.[44] Als solcher kann er das Ehrenamt des „Ältesten" ausfüllen, der im Tor Recht spricht. Waren seit vor der Zeit der Landnahme die „Ältesten" die den Vollbart tragenden, im reifen Alter stehenden Männer der Rechtsgemeinde[45], so löst sich im Lauf der Geschichte die ursprüngliche Einheit von Lebensalter und Amtsbeauftragung auf, sodass nun auch ein junger Mann wie Daniel Ältester sein kann (vgl. Dan 13,50).

Und doch gibt es eine Weisheit, die erst im Alter möglich ist: sie erwächst aus der nüchternen Anerkennung der eigenen Grenzen und der bewuss-

---

39 Vgl. Joss-Dubach (1987) 99. 102. Die Häufigkeit der Mahnungen an die Söhne, die im Hause und auf dem Erbland verblieben, zeigt, daß die alten Eltern durchaus gefährdet waren: schlagen (Ex 21,15), fluchen (Ex 21,17), verachten (Ez 22,7), verspotten (Spr. 30,17), berauben (Spr. 28,24), unterdrücken (Spr. 19,26), vertreiben (Spr.19,26) sind nur einige der Mißhandlungen, gegen die die Mahnungen ankämpfen. Vgl. Crüsemann (1993) 60.

40 Ex 20,5b-6: „Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation. Bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld."

41 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 254

42 Sir. 37,22: „Es gibt Weise, die für sich selber weise sind, und der Ertrag ihres Wissens ist dem Reden nach von Dauer."

43 Koh. 4,13: „Besser ein junger Mann, der niedriger Herkunft, aber gebildet ist, als ein König, der alt, aber ungebildet ist - weil er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören."

44 Vgl. Spr.2,1-6

45 Vgl. Wolff (1977) 185

ten Annahme des Alters auch mit seinen Schattenseiten. Der Glaube an die rettende und zuverlässige Gegenwart Jahwes in den Höhen und Tiefen der irdischen Lebensgeschichte jedes einzelnen und seines Volkes lässt nicht nur die Mühsal des Alters ertragen, sondern den betagten Abraham Neues wagen. Sie schenkt die Zuversicht, auch am Ende nicht verlassen zu werden: „Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten." (Jes. 46,4)

3.2 „...Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden?" (Joh. 3, 4a) - christliche Hoffnungsperspektiven

a) Relativierung der Altersunterschiede und der familialen und gesellschaftlichen Rangordnung

Jesus relativiert durch die Naherwartung des Reiches Gottes alle Unterschiede physischen Alters: „Amen, ich sage euch: diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft." heißt es in Mk.13,30 (vgl. auch Mk 9,1). Unterschiede des Alters, der Lebenserfahrung und -weisheit sind durch die Nähe des Gottesreiches von untergeordneter Bedeutung. Rangordnungen und Ansprüche auf Ehre werden auf den Kopf gestellt. Allein Umkehr und Nachfolge zählen angesichts der nahenden Gottesherrschaft. So wird derjenige der Erste im Reich Gottes sein, der der Diener aller ist (vgl. Mk 9,33-37), und dabei kommt es auf eine Haltung an, das Reich Gottes anzunehmen wie ein Kind (vgl. Mk 10,15). Auch die Blutsverwandtschaft wird relativiert. Die wahren Verwandten Jesu sind die, die den Willen seines Vaters tun (vgl. Mk 3,31-35). Damit wird die Solidarität gegenüber den Familienmitgliedern auf alle Mitmenschen erweitert.

b) Solidarität mit den Schwachen

Aber Jesus hebt den Respekt gegenüber den Alten nicht auf. Mit dem Elterngebot stellt er sich in Kontinuität zum AT und verschärft die Notwendigkeit, die alten Eltern zu versorgen, indem er die zu seiner Zeit gängige „Korbàn-Praxis" kritisierte. Diese bestand darin, sich der materiellen Verpflichtungen gegenüber den alten Eltern zu entledigen, indem man das, was ihnen zustand, durch das sog. Korbàngelübde als Opfergabe religiösen Zwecken zuführte (vgl. Mk 7,10-12).

Maßgeblich für Jesu Verhalten ist seine Solidarität mit den Schwachen, Bedrängten und Kranken, also auch mit denen, die unter der Last ihres Alters leiden. Damit lässt er die Zukunftshoffnung Israels schon in der Gegenwart anbrechen: die Leidenden werden aus ihrer Knechtschaft befreit und werden das Reich erben (Lk 4,18 vgl. auch Mt. 5,3-12 par. Lk 6,20-23;Jes. 61,1-3),[46] und zwar durch Jesu heilendes Handeln schon jetzt. Diese Solidarität mit den Schwachen wird in der christlichen Gemeinde fortgesetzt, etwa in der Einrichtung des Witwenamtes, wo die Witwen

---

46 Vgl. Joss-Dubach (1987) 139-142

einerseits materiell versorgt werden und andererseits durch ihr Gebet eine spirituelle Bedeutung für die Gemeinde haben (vgl. 1 Tim 5,3-15).

c) Alte Menschen auf der Schwelle zwischen Alt und Neu

Mit Simeon und Hanna werden in der lukanischen Kindheitsgeschichte zwei alte Menschen hervorgehoben. Als Übergang vom Alten zum Neuen Testament symbolisieren sie die Begegnung des Vergangenen mit dem Neuen und geben in dieser Eigenschaft heutigen alten Menschen ein Vorbild. In ihnen kommt die Spannung zwischen Warten und Hoffen, Verheißung und Erfüllung zum Ausdruck. So werden gerade diese Alten zu den Vorkämpfern des Neuen. Nur weil sie in der Tradition verwurzelt sind, sind sie fähig, das Neue überhaupt erst zu erkennen und es für die Jüngeren zu deuten (vgl. Lk 2,21-40).[47]

Andere ältere Menschen sind durch ihre Lebenshaltung beispielgebend: die Witwe, die, indem sie alles hergab, was sie besaß, zu einem „Paradigma für den Glauben der Kleinen und Schwachen"[48] wird (Mk 12,42-44); Nikodemus, der, als Mann in den „besten Jahren" und Mitglied des Hohen Rates, sich durch den vergleichsweise jugendlichen Jesus in seiner herkömmlichen Denkweise beunruhigen lässt.[49]

d) Neugeboren werden auch im Alter

Die neue Wirklichkeit ist der Mensch, der, ob jung oder alt, „aus Wasser und Geist" neugeboren werden darf (vgl. Joh 3,1-21). Diese Zusage gilt für den Menschen durch die Gnade Gottes schon im Hier und Jetzt. Loslassen und den Mut haben, immer wieder neu anzufangen, kann der Mensch angesichts der Hoffnung, dass er in seiner ganzen Hinfälligkeit von Gott in Jesus Christus ein für allemal angenommen ist: durch dessen solidarisches Leben, Leiden und Sterben und bis hin zu seiner Auferweckung. Neuer Mensch darf auch der Alte und Hochbetagte durch Gottes freien Geist hier und jetzt werden.

Weil die Hoffnung das irdische Dasein übersteigt, kann er schon jetzt als Befreiter leben und eine Haltung einnehmen, die nicht den Begrenztheiten der eigenen Existenz, die ihm das Altern vor Augen führt, ausweicht und an ihnen verzweifelt. Durch das unwiderrufliche Ereignis der Auferweckung Jesu Christi ist zwar die Last des Alters und die Mühsal des Daseins nicht aus der Welt geschafft. „Auch wir", so Paulus im Römerbrief, „obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unseren Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden." (Röm 8,23)

Auferweckung des Leibes aber meint: Nichts von dem, was der Mensch in seiner je einmaligen und unverwechselbaren Lebensgeschichte erfah-

---

47 Vgl. Blasberg-Kuhnke (1985) 271f; vgl.Auer (1995) 98f.
48 Blasberg-Kuhnke (1985) 273
49 Vgl. Joss-Dubach (1987) 155-160

ren und erlitten hat, ist bei Gott verlorengegangen. Mit allen Spuren und Wundmalen geht es in seine erfüllte Endgestalt ein.[50]

Warum also tragen wir nicht unsere Falten stolz als Tätowierungen, die die Geschichte auf unserer Haut eingeritzt hat?

4 Modelle einer neuen Alternskultur als Anregung für die Altenpastoral

Die afrikanischen und die jüdisch-christlichen Traditionen stellen Alternsbilder zur Verfügung, die das Potential alter Menschen für eine Gemeinschaft zeigen und Deutungsangebote für den Prozess des Alterns mit seinen Licht- und Schattenseiten machen. Sie sind zwar nicht unmittelbar auf die plurale Situation unserer Gesellschaft übertragbar, aber ermutigende Alternsbilder und eine positive Sinngebung des Alterns auch mit seiner Leidensseite unterstützen die Entwicklung einer Alternskultur, in der die Alten Subjekte ihrer Lebenssituation bleiben, statt zu reinen Konsumenten oder Objekten der Fürsorge degradiert zu werden.

Dazu könnte eine erneuerte Altenpastoral einen dezidierten Beitrag leisten. Ihr gemeinsames Ziel ist es, von einem einseitigen Versorgungs- und Betreuungsmodell für alte Menschen herunterzukommen und diese als Subjekte wahrzunehmen.

Zum Schluss möchte ich deshalb keine Appelle an die Altenpastoral richten, sondern als Anregung drei Modelle aus unserem gegenwärtigen Kontext vorstellen, die zeigen, wie couragiert alte Menschen ihre Sache schon selber in die Hand nehmen.

4.1 Internationale Solidarität

Seit Anfang der 90er Jahre startete das Sozialministerium Baden Württemberg eine breit angelegte Kampagne für die ältere Generation, um deren Platz in der Gesellschaft zu sichern und ihr Potential für eine Stärkung des Gemeinwohls fruchtbar zu machen. In einer gemeinsamen Aktion der Wohlfahrtsverbände, Stadtverwaltungen und Initiativen vor Ort unterstützt es bürgerschaftliches Engagement, wo Menschen ihre Perspektiven am Ende des Berufsleben neu gestalten.

Ehrenamtliches und freiwilliges Engagement und die Übernahme von Eigenverantwortung werden als unverzichtbare Bestandteile einer sozialen und solidarischen Gesellschaftsordnung anerkannt. Dafür sollen förderliche Rahmenbedingungen geschaffen werden. Bürgerschaftliches Engagement wird auch in anderen europäischen Staaten als notwendig angesehen. Ausgehend von der Erfahrung, dass die Menschen am Beginn der Nacherwerbsphase im heutigen Europa trotz unterschiedlicher

---

50 Vgl. Auer (1995) 126-130

Systeme und Einkommenshöhen ähnliche Einstellungen, Lebensweisen, Ängste und Hoffnungen über das soziale Zusammenleben haben, wurden von Anfang an auch transnationale Projekte gefördert. So haben die Städte Geislingen (Baden-Württemberg), Olot (Katalonien), Stirling (Schottland) und Bialystok in der polnischen Woiwodschaft, unterstützt durch ihre jeweiligen Länder und der Europäischen Kommission, sich in einem Projekt- und Studiennetzwerk (EUROBES) zusammengeschlossen. An jedem Projektort werden unterschiedliche Institutionen erprobt: Bürgerbüros in Geislingen, Volonteerbüros in Schottland, Seniorengenossenschaften in Bialystok und generationenübergreifende Begegnungsstätten in Olot. Diese Einrichtungen versuchen, die Organisation freiwilligen Engagements und von Hilfebereitschaft zu verbinden mit Selbstverwaltung, Selbsthilfe, Unterstützung von gemeinschaftlichem Handeln und geselligen Möglichkeiten, um Kontakte zwischen ganz verschiedenen Gruppen herzustellen, die in einem internationalen Austausch voneinander lernen und Einfluss auf die Sozialplanung nehmen. Menschen im 3. Lebensalter erweisen sich hier als Motor für eine Bürgerbewegung aller Altersgruppen zum Aufbau einer europäischen Zivilgesellschaft, die im Leben der Menschen miteinander ihre Wurzeln hat.[51]

4.2 Wahlverwandtschaften

1997 hat Erika Riemer Noltenius für Frauen aller Altersgruppen das „Bremer Beginenhof Modell" als Verein gegründet und später als Genossenschaft eintragen lassen. Im Mai 2001 wurden 72 Miet-, -Eigentums- und Sozialwohnungen bezugsfertig. Das 10.000 m^2 große Gelände bietet außerdem Platz für Büros, Praxen, Werkstätten, ein Frauen-Appartment-Hotel, einen Kindergarten, eine Altenpflegestation und Gemeinschaftsräume.

Im Bremer Beginenhof wohnen zu je einem Drittel junge Frauen mit Kindern, Frauen mittleren Alters und alte Frauen, d.h. alleinerziehende Mütter, alleinstehende berufstätige Frauen und Rentnerinnen. Der Beginenhof besteht aus mehreren Trakten mit gemischten Altersgruppen.

Um die Entstehung patriarchaler Strukturen zu verhindern, dürfen männliche Lebensgefährten nur auf begrenzte Zeit, bis zu drei Monaten, einziehen. Söhne von Beginenfrauen können zwar bei der Mutter wohnen, dürfen die Wohnung aber nicht erben. Die Genossenschaft sichert sich das Vorverkaufsrecht.

Hier greifen Frauen unbefangen auf ein christliches Modell zurück und verändern es für ihre Situation. In Anlehnung an die mittelalterlichen Beginenhöfe, in denen alleinstehende Frauen ihr Leben spirituell und materiell gemeinschaftlich gestalteten, ist das Ziel des Projekts, autonome Solidarität und das Zusammenleben verschiedener Generationen zu verwirklichen. Die Alten helfen den Jungen bei der Kinderbetreuung, so dass

---

51 Vgl die vom Sozialministerium Baden-Württemberg herausgegebene Schriftenreihe

alleinerziehende Mütter wieder ins Berufsleben einsteigen können. Die Jüngeren helfen den Alten beim Einkaufen u.ä.[52] Wer hier einzieht, wählt eine solidarische Lebensform.

Sie ermöglicht vielfältige intergenerationelle Kontakte und gegenseitige Hilfe. In der mobilen Gesellschaft, wo es Familien oft nicht möglich ist, mit mehreren Generationen an einem Ort zusammenzuleben, wird familiale Solidarität nicht als veraltet abgetan, sondern geht in Form von Wahlverwandtschaften im gut jesuanischen Sinn über die Blutsbande hinaus. Konkrete Beziehungen tragen dazu bei, Feindlichkeit gegenüber Alten, Singles, Alleinerziehenden, Kindern und Jugendlichen abzubauen.

4.3 Lebenszentrum für Jung und Alt

Ein drittes Beispiel ist das Seniorenzentrum St. Vinzenz von Paul in der Ortsmitte von Kleinostheim bei Aschaffenburg, das vor 5 Jahren eingeweiht wurde. Im Gegensatz zum klassischen Altersheim sollen hier die Menschen im 3. und 4. Lebensalter in die Gesellschaft re-integriert werden. Die Gründungspartner, unterschiedliche, aber in der fränkischen Bevölkerung fest verwurzelte Gruppen, haben es in eindrucksvoller Weise und ohne Berührungsängste geschafft, ihre Interessen und Ressourcen miteinander zu verbinden. Es handelt sich um die politische Gemeinde Kleinostheim, die evangelische Gemeinde, vertreten durch das Diakonische Werk, und die katholische Gemeinde, vertreten durch den Johanniszweigverein.

Dem Ziel gemäß ist das Zentrum multifunktional angelegt: Die verschiedenen Abteilungen sind miteinander vernetzt und wirken in das gesamte gemeindliche Umfeld hinein. Dazu gehören:

- das Betreute Wohnen
- die Sozialstation für den ambulanten Pflegedienst in der Umgebung,
- die Tages- und Nachtpflege sowie die Kurzzeitpflege als teilstationäres Angebot zur Entlastung pflegender Angehöriger
- die Tagesbetreuung, und
- die offene Altenarbeit für alle älteren Menschen der Umgebung im Hinblick auf das sinnvolle Gestalten und Nutzen eines aktiven Älterwerdens.

Kulturelle Angebote machen das Haus St. Vinzenz von Paul zu einem wirklichen Lebenszentrum für Jung und Alt. Es gibt eigene Veranstaltungen wie auch die von Fremdanbietern, etwa Kirchengemeinden, VHS, lokalen Vereinen und Initiativen. In St. Vinzenz finden regelmäßige Aufführungen mit namhaften Künstlern statt, die zum Attraktionspunkt der gesamten Umgebung geworden sind. In öffentlichen Vortragsreihen kommen altersrelevante Themen aus Politik, Wirtschaft, Rechtswesen, Ethik und Medizin zur Sprache. Der Offene Mittagstisch gewährt Gastlichkeit auch für Menschen von außerhalb der Einrichtung.

---

52 Vgl. Emma Nr. 1 (2001) 64-66

Die Alten des Zentrums werden auch selbst aktiv. Eine Laienspielgruppe führt Theater für die Enkel auf und lädt dazu die umliegenden Kindergärten ein.

Die religiösen Aktivitäten im Haus tragen einen offenen Charakter und werden grundsätzlich ökumenisch gestaltet.

Das Zentrum ist offen für Menschen jeglicher Weltanschauung. Auf der Basis des christlichen Menschenbildes und des entsprechenden Artikels 1 unseres Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar." wird jede Form von Euthanasie und der aktiven Sterbehilfe abgelehnt.[53]

Das Haus St. Vinzenz könnte Schule machen, weil es das Potential der Menschen im 3. und 4. Lebensalter für den gesamten Ort zur Geltung bringt, die verschiedenen Altersgruppen der Gesellschaft miteinander verbindet und auch die nötigen altenpflegerischen Hilfestellungen gibt. Die Kirchengemeinden erproben eine neue Form der Altenpastoral, indem sie in ökumenischem Geist vielfältige Kontakte von der Gemeinde zum Seniorenzentrum und umgekehrt herstellen und dabei mitwirken, dass alle das Leben haben (vgl. Joh 10,10), auch die „scheinbar schwächsten Glieder" (vgl. 1 Kor 12, 22-27).

Diese drei Beispiele zeigen, dass jenseits herkömmlicher kirchlicher Altenclubs, die nicht selten durch fragwürdige Freizeitangebote und Beschäftigungsprogramme zur Ghettoisierung der Alten beitragen, die Alten selber neue „Zeichen der Zeit" setzen. Eine Altenpastoral, die einen Beitrag für die Entwicklung einer neuen Alternskultur in der Gesellschaft leisten will, sollte den Blick für die vielfältigen Alteninitiativen öffnen, sich von ihnen inspirieren lassen und sie der Öffentlichkeit bekannt machen. Denn, so heißt es in Mk 4,21, das Licht gehört auf den Leuchter, damit es weithin leuchten und Zeugnis ablegen kann für die Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt (vgl. Mk 4,21f.; Mt 5,14f.).

Literatur

- ***Auer, Alfons (1995)**, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung, Freiburg-Basel-Wien*
- ***Baumgartner, Konrad (2000)**, Alte Menschen, in: Haslinger, Herbert et al. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd.2: Durchführungen, Mainz, 61-72*
- ***Blasberg-Kuhnke, Martina (1985)**, Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral, Düsseldorf*
- ***Blasberg-Kuhnke, Martina (2001)**, Alte, Altenbildung, in: Mette, Norbert/ Rickers, Folkert (Hg.). Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn, 24-29*
- ***Bremer Beginenhof-Modell** e.V., Langenstr. 68, 28195 Bremen., T. 0421/ 1655242*
- ***Bujo, Bénézet (1986)**, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf*

53 Vgl das Grundsatzpapier und die Leitlinien des Seniorenzentrums Kleinostheim

- **Bujo, Bénézet (1993)**, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Freiburg Schweiz-Freiburg i. Br.-Wien
- **Crüsemann, Frank (1993)**, Bewahrung der Freiheit, Gütersloh
- **Emma, Nr. 2 (2001)**, Dossier: Anders Altern, 50-81
- **Habersetzer, Marianne (1997)**, Leben und Glauben - ein katechetischer Weg mit älteren Menschen, Würzburg
- **Haus St. Vinzenz von Paul** - Seniorenzentrum Kleinostheim, Bassener Str. 17, 63801 Kleinostheim, T. 06027/477-0 oder 477401
- **Joss-Dubach, Bernhard (1987)**, Das Alter - eine Herausforderung für die Kirche. Ein theologischer Beitrag zur Auseinandersetzung mit den Fragen des dritten und vierten Lebensabschnitts, Zürich
- **Lehr, Ursula (1991)**, Psychologie des Alterns. Ergänzt und bearbeitet von Hans Thomae, Heidelberg-Wiesbaden, 7. Aufl.
- **Lehr, Stephanie (1993)**, „Wir leiden für den Taufschein!" Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire, Frankfurt a.M., bes.Kap. 2: Allgemeine Elemente traditioneller afrikanischer Pädagogik, 41-75
- **Loretz, Oskar (1990)**, Ugarit und die Bibel, Darmstadt
- **Niehr, Herbert (1998)**, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit. Eine Problemskizze, in: ThQ 178 (1998) 1-13
- **Rosenmayr, Leopold (1996)**, Altern im Lebenslauf. Soziale Position, Konflikt und Liebe in den späten Jahren. Göttingen- Zürich
- **Schmidt, Werner H. (1979)**, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl.
- **Skácel, Jan (1989)**, wundklee. gedichte. Ins deutsche übertragen von Reiner Kunze, Frankfurt a.M.
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg.) (1996)**, EUROBES 1994-1996. Europäisches Netzwerk. Das Handbuch, Stuttgart (Geschäftsstelle Bürgerschaftliches Engagement-Seniorengenossenschaften, Schellingstr. 15, 70174 Stuttgart)
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg.) (1996)**, Eurostudie. Bürgerengagement in 3 europäischen Städten: Geislingen - Olot- Stirling, Stuttgart
- **Sozialministerium Baden-Württemberg (Hg) (1999)**, Generationenkonflikt und Generationenbündnis in der Bürgergesellschaft. Die erste bundesweite Studie zum Verhältnis der Generationen in der Bürgergesellschaft. SIGMA 1999, Stuttgart
- **Teising, Martin (1992)**, Alt und lebensmüde. Suizidneigung bei älteren Menschen, München-Basel
- **Thomas, Louis-Vincent (1983)**, Corps et société: Le cas négro-africain, in: Cahiers des Religions Africaines 17/33-34 (1983) 193-214
- Wolff, Hanns-Werner (1977), Anthropologie des Alten Testaments, München, 3. Aufl.

Autorinnen und Autoren

Monika Altenbeck

Dipl.theol. Dipl.psych.
kfd-Bundesverband
Prinz-Georg-Str. 44, D-40477 Düsseldorf
Fon: +49 (0) 211 44992-60
Fax: +49 (0) 211 44992-88
eMail: Monika.Altenbeck@kfd.de

Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh

Privatdozent, Predigerseminar der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck
Gesundbrunnen 10, D-34369 Hofgeismar
eMail: cornelius-bundschuh@ekkw.de

Dr. Nicolaas Derksen

Seelsorger, Pastoraltheologe
Warnsveld, Niederlande

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Dipl.theol. Dipl.psych.
Universität Bonn, Seminar für Pastoraltheologie
An der Schlosskirche 1, D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73 9584
Fax: +49 (0) 228 73 7673
eMail: feeser@uni-bonn.de

Dr. Reinhard Feiter

Privatdozent an der Universität Bonn
Lehrbeauftragter an der Universität Bochum
Schloss-Rahe-Str. 92, D-52072 Aachen
eMail: feiter.reinhard@t-online.de

Dr. Anni Findl-Ludescher

Universitätsass. an der Abt. Pastoraltheologie
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
eMail: Anni.findl-Ludescher@uibk.ac.at

Prof. Dr. Walter Fürst

Universität Bonn, Seminar für Pastoraltheologie
Am Hof 1, D-53101 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-3901
Fax: +49 (0) 228 73-7673
eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Dr. Stefan Gärtner

Universitair docent Praktische Theologie
Theologische Faculteit Tilburg
Academielaan 9, Postbus 9130,
NL-5000 HC Tilburg
eMail: S.Gartner@uvt.nl

Dr. Ursula Hamachers-Zuba

Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien und Mitarbeiterin im Pastoralen Forum, Verein zur Förderung der Kirchen in Ost(Mittel)Europa
Maria Theresienstraße 3/25, A-1090 Wien
Fon: +43 (0) 1 4277 31205
Fax: +43 (0) 1 4277 9312
eMail: ursula.hamachers-zuba@univie.ac.at

Prof. Dr. Richard Hartmann

Professor für Pastoraltheologie und Homiletik
Am Wynberg 7, D-36039 Fulda
eMail: Pastoraltheologie@TheologischeFakultaetFulda.de

Prof. Dr. Chris A.M. Hermanns
Institut voor katholiek Anderwijs
Erasmusplein 1, P.O. Box 9103,
NL-6500 HD Nijmegen
Fon: +31 (0) 24 36167
eMail: c.hermans@iko.kun.nl

Willi Hübinger
Domkapitular
Konf. d. Leiter d. Dt. Seelsorgeämter
Bischöfliches Ordinariat Limburg
Roßmarkt 4, D - 85533 Limburg
Fon: +49 (0) 295-227
Fax: +49 (0) 295-236
eMail: W.Huebinger@BistumLimburg.de

Prof. Dr. Leo Karrer
Inst. f. Pastoraltheologie, Misericorde
CH-1700 Fribourg
Fon: +41 (0) 26 300-7424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Dr. Gerhard Kellner
Konf. d. AusbildungsleiterInnen und MentorInnen
Institut für theol.-past. Fortbildung
Alte Gasse 14, D-86152 Augsburg
Fon: +49 (0) 821 319893-652
Fax: +49 (0) 821 319893-659
eMail: ipa.augsburg@t-online.de

Dr. theol. habil. Stephanie Klein
Privatdozentin, Vertretungsprofessur für Praktische Theologie und Ethik in Saarbrücken
Birkenweg 6, D-65719 Hofheim
eMail: StephanieBKlein@hotmail.com

Dr. habil. Georg Köhl
In Möhn 42, D-54298 Welschbillig
eMail: vatkoehl@aol.com

Dr. Judith Könemann
Haus Ohrbeck - Am Boberg 10,
D-49124 Georgsmarienhütte
Fon: +49 (0) 5401 33638
eMail: koenemann@haus-ohrbeck

Dr. Walter Krieger
Österreichisches Pastoralinstitut
Stephansplatz 3/3, A-1010 Wien
Fon: +43 (0) 51552-3751
Fax: +43 (0) 51552-3755
eMail: oepi@utanet.at

Dr. Peter Kvaternik
Univ. Doz. für Pastoraltheologie an der theologischen Fakultät in Ljubljana
Stozenska 9, SI-1131 Ljubljana
eMail: peter.kvaternik@rkc.si

Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenhauf
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Parkstraße 1, A-8010 Graz
Fon: +43 (0) 316/380-6153
Fax: +43 (0) 316/380-9325
eMail: ladenhau@balu.uni-graz.at

Dr. habil. Stephanie Lehr-Rosenberg
Privatdozentin, wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie,
Fachbereich Kath. Thelogie der Johannes Gutenberg-Univeristät Mainz
Rotäckerstr. 31, D-63743 Aschaffenburg
eMail: lehr-rosenberg@t-online.de

Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech
Universität Münster, Religionspädagogik
Oberstudienrätin im Hochschuldienst am Institut für Lehrerausbildung (Kath. Theol. Fakultät)
Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
eMail: g.lohkemper@web.de

Dr. Bernd Lutz
Subsidiar an St. Adelheid, Dozent für Gemeindekatechese am Erzbischöfl. Priesterseminar Köln, Habilitand im Fach „Praktische Theologie"
An St. Adelheid 5, D-51109 Köln
Fon: +49 (0) 221/892659
Fax: +49 (0) 221/891976
eMail: lutz@pastoralundkatechese.de

Dr. Franco Luzzatto
Katholisch Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie
Haldenstr. 93a, CH-8055 Zürich
Fon: +41 (0) 79 405 53 07
eMail: franco.Luzzatto@bluewin.ch

Dr. Thomas Meurer
Universität Münster, Wiss. Ass.
Seminar für Exegese des AT
Seminar für Religionspädagogik
Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster
Fon: +49 (0) 251/83-22625
eMail: ThomasMeurer@t.online.de

Dr. Hadwig Müller
Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.
Postfach 10 12 48, D-52012 Aachen
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Prof. Dr. Dr. Doris Nauer
Theologische Faculteit Tilburg
Praktische Theologie
Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466 2581
Fax: +31 (0) 13 466 3134
eMail: Nauer@uvt.nl

Dr. Herbert Poensgen
Pfarrer, Dozent am TPI (Theologisch-Pastorales-Institut Mainz), Lehrbeauftragter für ‚Kultur und Tourismus' Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M.
Bensheimer – Str. 12, D-55129 Mainz
eMail: poensgen.tpi@gmx.de

Dr. Martin Pott
Psychiatrie-Seelsorger und Referent im Fachbereich Pastoralentwicklung der Hauptabteilung Pastoral des Bischöflichen Generalvikariats Aachen
Wolfsbendenstr. 31, D-52080 Aachen
eMail: martinpott@web.de

Wolfgang Reuter
Klinikseelsorger, Kölner Diözesanpriester der Psychiatrie-Seelsorge

Sigurd Sadowski
Vikar in der Evangelischen Kirchengemeinde Mengeringhausen (Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck)
Rettungssanitäter und Notfallseelsorger
eMail: sigurd.sadowski@web.de

Prof. Dr. Alois Schifferle
Dekan, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt
eMail: alois.schifferle@ku-eichstaett.de

Prof. Dr. Udo Schmälzle
Universität Münster, Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22635
Fax: +49 (0) 251 83-30037
eMail: pastoraltheologie@uni-muenster.de

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3862-444
Fax: +49 (0) 228 3862-446
eMail: R.Schmidt-Rost@uni-bonn.de

Prof. Dr. Dr. Hermann Steinkamp
Universität Münster
Hüfferstraße 27, D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22635
Fax: +49 (0) 251 83-30037
eMail: herstein@uni-muenster.de

Prof. em. Dr. Hermann M. Stenger
Klosterhof 10a, D-86911 Dießen am Ammersee

Dr. Dagmar Stoltmann
Universität Münster, Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83 20029
Fax: +49 (0) 251 83 30037
eMail: stoltma@uni-muenster.de

Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Hildesheim
Hückedahl 12, 31134 Hildesheim
Postfach 100263, 31102 Hildesheim
Fon: +49 (0) 5121 20649-60
Fax: +49 (0) 5121 20649-77
eMail: hildesheim@keb-net.de

Prof. Dr. Heribert Wahl
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Universitätsring 19, D-54296 Trier
Fon: +49 (0) 651 201 3547
Fax: +49 (0) 89 92091749
eMail: he.wahl@nexgo.de

Prof. Dr. Franz Weber
Vorstand der Abteilung für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft
Universität Innsbruck
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1/II, A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0) 512 507-8650
Fax: +43 (0) 512 507-2713
eMail: franz.weber@uibk.ac.at

DDr. Paul Weß
Univ.-Doz. für Pastoraltheologie
Maximilianstraße 8, A-6020 Innsbruck
eMail: Paul.Wess@uibk.ac.at

Dr.habil. Maria Widl
Univ.-Doz. für Pastoraltheologie
Pastoraltheologin in Wien, wissenschaftliche Leiterin des Pastoraltheologischen Instituts der Pallottiner in Friedberg (Bay)

Dr. Andreas Wittrahm
Leiter des forum Krefeld, kath. Forum für Erwachsenen- und Familienbildung
Burgstr. 4, D-52134 Herzogenrath
eMail: Wittrahm@t-online.de

Pastoral-Theologische Informationen

Identität in Solidarität

Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?

ISSN 0555-9308

23. Jahrgang 2003

Pastoral-Theologische Informationen

Identität in Solidarität

Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?

23. Jahrgang, Heft 2003-2, Folge 48, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
23. Jahrgang – 2003 – Heft 2

Herausgeber

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.
Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion

Reinhard Feiter, Dagmar Stoltmann, Anja Stadler, Reinhard Schmidt-Rost

Anschrift der Redaktion

Pastoraltheologische Informationen
c/o Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung für Praktische Theologie
Am Hof 1, D - 53113 Bonn
e-Mail: pthi@pastoraltheologie.de

Inhalt

Inhalt 3

Editorial 5

In eigener Sache 7

Teil A
Identität in Solidarität: Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?
Beiträge zum Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 22.09.-25.09.2003 in Schwerte 11

Staatskirchenrechtliche Regelungen und Problemlagen in der sich erweiternden Europäischen Union 12

Felix Bernard
Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?
Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine deutsche Sicht auf die Verfassungsdiskussion 13

Balázs Schanda
Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?
Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine ungarische Sicht auf die Verfassungsdiskussion 27

Fragen und Desiderate im Umkreis der Bischofssynoden 1991 und 1999 46

Walter Fürst
Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sondersynode für Europa (1991) 47

Johannes A. van der Ven
„Ecclesia in Europa" und die Haltung der katholischen Kirche in Bezug auf Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte
oder
Wie europafähig ist die katholische Kirche? 51

Orientierungspunkte und Aufgabenstellungen in geschichtlicher Perspektive 64

Wilhelm Damberg
Spuren christlicher Identität in der europäischen Geschichte 65

Gisela Muschiol
Der Beitrag der Frauen zur christlichen Kultur Europas
Thesen zu einem anderen Umgang mit der Geschichte des Christentums 77

Boleslaw Gumieniuk
Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektive 79

Das Christentum als öffentliche Religion mit einer öffentlichen Theologie öffentlich kommunizieren 82

Karl Gabriel
Zwischen Rom, Wittenberg und Genf:
Religiöse Wurzeln des Europäischen Sozialmodells ____ 83

Helmut Peukert
Identität in Solidarität
Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis ____ 101

Jacques Gaillot
In dieser von Gott geliebten Welt
Ökumenische Grundlagen einer zukunftsfähigen religiösen Identität ____ 118

Vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen ____ 123

Michael Sievernich
Das Beispiel des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu in der frühen Neuzeit ____ 124

Petr Slouk
Plädoyer für eine unaufdringliche Zeugenschaft
Überlegungen zur (Neu)Evangelisierung ____ 137

Gerhard Kellner
Identität in Solidarität?
Zum Zusammenhang von Berufsprofilen, Gemeindeentwicklung und Identitätsbildung ____ 144

Einen Zugang zur Lebendigkeit finden ____ 148

Udo Fr. Schmälzle
Chancen des Scheiterns:
Fragmente zu einer Theologie der Inkulturation ____ 149

Hadwig Müller
Menschen machen sich auf den Weg ____ 170

Teil B
Forum ____ 173

Herbert Poensgen
Tourismus – Exerzitium der Hoffnung
In Erinnerung an den Pastoraltheologen Roman Bleistein SJ (1928–2000) ____ 174

Autorinnen und Autoren ____ 187

Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Als am 21. November des Jahres beim European Banking Congress in Frankfurt unter dem Titel „Identify Europe" Josef Ackermann und Joschka Fischer, Gianfranco Fini und Jean-Claude Trichet sprachen, hatten nur ausgewählte Gäste aus Politik, Wirtschaft und Finanzwesen Zutritt.

In der Katholischen Akademie Schwerte war dies vom 22. bis 25. 9. 2003 anders: Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen hatte zu einem öffentlichen Kongress geladen. „Identität" und „Europa" standen auch hier beisammen. Doch der Identität war die Solidarität zugesellt, und wo dies geschieht, da tritt an die Stelle eines sich selbst genügenden und behauptenden Selbstseins, ein „hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst" (H. Peukert).

Stellte das Tagungsthema die Frage: „Identität in Solidarität": Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?", könnte als Kongress-Ertrag insofern formuliert werden: Das christliche Erbe Europas wird auf Zukunft hin nur dann mehr darstellen als eine Gruppentradition, wenn es wirklich als *Ferment* gelebt wird – und die Kirchen folglich die Abenteuer der „Nicht-Identität" nicht scheuen.

Das ist natürlich nur eine mögliche Zusammenfassung. Sie vermag auch nicht die Fülle der staatskirchenrechtlichen und historischen, der sozialethischen und pastoralen Aspekte wiederzugeben, die durch die Mitwirkenden und Teilnehmenden aus neun europäischen Ländern beigetragen wurden. Im Folgenden haben Sie, liebe Leserinnen und Leser, aber nun die Möglichkeit, selbst zu schauen, sich ein eigenes Urteil zu bilden, vielleicht auch schon Gehörtes nochmals nachzulesen.

Leider ist es uns nicht möglich, sämtliche Beiträge des Schwerter Kongresses zu dokumentieren. Wir haben uns deshalb entschlossen, uns in der Zusammenstellung der Beiträge von der Kongressstruktur zu lösen. Insgesamt ist diese Dokumentation dennoch so umfangreich geworden, dass wir im „Forum" nur noch einen einzigen Beitrag aufnehmen konnten: eine Erinnerung an den Pastoraltheologen Roman Bleistein SJ.

So legen wir Ihnen diesmal zwar ein rein „katholisches" Heft vor, sein Inhalt und die Anliegen, die es transportiert, sind freilich nicht „denominativ", sondern „konsultativ" katholisch (J. A. Comenius).

R. Feiter – D. Stoltmann – A. Stadler – R. Schmidt-Rost

Neue Zusammensetzung der Redaktion

Durch das Ausscheiden von Wolfgang Schwens aus der Redaktion der „Pastoraltheologischen Informationen" im vergangenen Jahr (vgl. PThI 22 [2002] 5) war eine Neubesetzung des katholischen Parts nötig geworden.

Dies ist in der Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen am 24. 9. 2003 in Schwerte geschehen. Auf Vorschlag des Vorstandes wurden als neue Mitglieder der Redaktion gewählt: Dagmar Stoltmann, Hildesheim und Reinhard Feiter, Aachen.

Reinhard Schmidt-Rost wird weiterhin die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in der Redaktion vertreten, in dieser Aufgabe aber unterstützt werden durch Anja Stadler, Bonn.

Die neue Redaktion dankt Wolfgang Schwens für seine Arbeit: Er hat mit seinen Ideen und seinem Engagement das Gesicht der „Pastoraltheologischen Informationen" nachhaltig geprägt.

Redaktionsstatut

Anlässlich des Wechsels im Redaktionsteam hat der Vorstand der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nach Beratung im Beirat ein Redaktionsstatut beschlossen. Dieses Statut regelt die Arbeit der Redaktion und die Beziehung zwischen der Redaktion und der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen.

Korrektur der Folgenzählung

Bei den drei zuletzt erschienenen Heften hat sich in der Folgenzählung ein Fehler eingeschlichen:

Heft 1, 21. Jahrgang, 2001 (Kultur des Wortes. Anmerkungen zur Sprache der Pastoral) ist nicht Folge 45, sondern die *Folge 44*.

Heft 1/2, 22. Jahrgang, 2002 (Sensus fidelium / Praktische Theologie als Handlungs-, Kultur- und Wahrnehmungswissenschaft) ist nicht Folge 45, sondern die *Folge 46*.

Heft 1, 23. Jahrgang, 2003 (Seelsorge der Zukunft) ist nicht Folge 46, sondern die *Folge 47*.

Weil die zusätzliche Folgenzählung überdies eine bibliographische Komplikation darstellt, wird diese von 2004 an nicht mehr fortgeführt werden.

Heft 2001-2

Die Folge 45 bzw. das Heft 2002-2 ist allerdings noch nicht erschienen. Das hat zu Reklamationen und verständlicherweise auch zu einigem Unmut geführt.

Das ausstehende Heft erscheint im Frühjahr 2004 und wird zusammen mit Heft 2004-1 übersandt werden. Es wird ein Register der Jahrgänge 14 bis 20 (1994– 2000) enthalten.

Weiterhin wird in diesem Heft eine Liste jener Ausgaben der „Pastoraltheologischen Informationen" veröffentlicht werden, von denen noch ein Restposten vorhanden ist. Die Restexemplare werden zu einem günstigen Preis angeboten werden.

Adressenangaben

Diesem Heft ist ein Formular beigelegt, das einer Überprüfung der Adressen und damit der reibungslosen Zustellung der „Pastoraltheologischen Informationen" dient.

Wir bitten *alle* Bezieherinnen und Bezieher freundlichst, mit Hilfe dieses Formulars die vollständige gültige Adresse mitzuteilen. Bitte tragen Sie alle notwendigen Angaben ein und übersenden oder faxen Sie das ausgefüllte Blatt an die angegebene Anschrift.

Während wir alle Empfängerinnen und Empfänger der „Pastoraltheologischen Informationen" um Ihre Adressenangaben bitten, betrifft das Folgende nur jene Bezieherinnen und Bezieher, die *nicht* Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen sind:

Jahresabonnement und Einzugsermächtigung

Bisher erhielten diese Abonnentinnen und Abonnenten für jedes Heft eine eigene Rechnung. Von 2004 an wird es einen festen Jahrespreis in Höhe von 30,– € geben.

Die Abonnentinnen und Abonnenten können deshalb auf demselben Formular, mit dem um die gültigen Adressenangaben gebeten wird, die „Pastoraltheologischen Informationen" ermächtigen, den Preis des Jahresabonnements künftig von ihrem Konto abbuchen zu lassen. (Dies gilt allerdings nur für Konten in Deutschland!)

Beiträge

Da die „Pastoraltheologischen Informationen" in einem besonderen Maße eine Zeitschrift *von* Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen *für* Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen ist, so ist die letzte Bitte der Redaktion ein „call for papers".

Die Redaktion würde gerne wieder vermehrt Abstracts und Rezensionen veröffentlichen; sie ist interessiert an Habilitations-, Antritts- oder Abschiedsvorlesungen; und sie bittet auch, ihr Texte mit personenbezogenen Informationen (z. B. Nachrufe) oder zu längerfristigen Vorgängen und Entwicklungen auf dem Gebiet der Praktischen Theologie zukommen zu lassen.

Sicherlich wird die Redaktion immer wieder auch angebotene Beiträge ablehnen müssen oder sie nicht in kürzester Zeit veröffentlichen können. Trotzdem bittet die Redaktion, die Chance zu nutzen, die die „Pastoraltheologischen Informationen" als ein ökumenisches Forum der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie darstellen, und ihr Beiträge anzubieten.

Teil A

Identität in Solidarität: Christlicher Glaube – ein Ferment für Europa?

Beiträge zum Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 22.09.-25.09.2003 in Schwerte

Staatskirchenrechtliche Regelungen und Problemlagen in der sich erweiternden Europäischen Union

Felix Bernard

Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?

Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine deutsche Sicht auf die Verfassungsdiskussion

1 Die staatskirchenrechtlichen Systeme in der Europäischen Union[1]

Alle derzeitigen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, es sind 15, haben ihr je eigenes staatskirchenrechtliches System. Manche von ihnen kennen gleich mehrere sehr unterschiedliche Ordnungen. Bekannt ist der Unterschied der napoleonischen Verhältnisse in den östlichen Departements Frankreichs zu den laizistischen Grundsätzen, die sonst in Frankreich gelten und die eine strikte Trennung von Staat und Kirche fordern. Aber auch in den überseeischen Territorien Frankreichs bestehen manche Eigenheiten. Im Vereinigten Königreich ist die Situation ähnlich. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist in Schottland anders geprägt als in England. In Wales sieht es wieder anders aus. In Griechenland ist das Verhältnis von Kirche und Staat auch nicht einheitlich. Dort gibt es einen Berg Athos mit ganz eigenen religionsrechtlichen Strukturen. In Deutschland gibt es auf Grund der Kulturhoheit der Bundesländer ebenfalls kein ganz einheitliches Bild des Kirche-Staat-Systems.

Trotz der großen Vielfalt der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systeme in Europa lassen sich aber in groben Zügen drei Grundtypen unterscheiden:

- das Staatskirchentum, in dem der Staat einer Kirche besondere rechtliche Privilegien einräumt (bis Anfang des Jahres 2000 galt dies immerhin noch für ein Drittel der jetzigen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union),
- die Trennung von Staat und Kirche,
- die rechtlich ausgebildete Kooperation zwischen Staat und Kirche.

---

[1] Vgl. G. Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995; F. Bernard, Europäische Union – auch für die Kirchen?, in: Diakonia 30 (1999) 253-259; 354-359. P.-C. Müller-Graff / H. Schneider (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003.

1.1 Länder mit Staatskirchentum

Dänemark

Die dänische Verfassung bestimmt in Art. 4, dass die evangelisch-lutherische Kirche die dänische Volkskirche ist. Diese Volkskirche ist neben dem Staatsgebiet, der Gewaltenteilung und der Monarchie eine der vier Grundlagen, auf denen das dänische Staatswesen beruht. Daneben gibt es auch andere Religionsgemeinschaften, die verfassungsrechtlich geschützt sind (vgl. Art. 67 der Verfassung). Circa 88 % der dänischen Bevölkerung gehören zur Volkskirche, 0,6 % sind Katholiken (ca. 34.000). Seit 1975 gibt es den Religionsunterricht als Pflichtfach an den Schulen, außer im 7. oder 8. Schuljahr. Diese Ausnahme soll den Schülerinnen und Schülern von 13 – 15 Jahren den Besuch des Konfirmandenunterrichts ermöglichen, den der Gemeindepfarrer erteilt. Kinder, die nicht konfirmiert werden, sind nicht verpflichtet, stattdessen am üblichen Religionsunterricht teilzunehmen.

Die Regierung und ein Parlamentsausschuss in Kopenhagen treffen grundlegende Entscheidungen der Volkskirche. Über geistliche Streitfragen kann das oberste staatliche Gericht entscheiden.

Für die Mitglieder der Volkskirche gibt es die Kirchensteuer. Außer der Kirchensteuer erhält die Volkskirche Zuschüsse für Gehälter, Pensionen und für die Restaurierung von Kirchen. Die Pfarrer sind quasi Staatsbeamte. Sie werden auf Vorschlag des Kirchenrates vom Minister bzw. der Ministerin ernannt und entlassen.[2]

Andere Religionsgemeinschaften haben kein Recht auf staatliche finanzielle Unterstützung. Sie sind unabhängig und normalerweise als private Vereinigungen organisiert und als solche müssen sie die erforderlichen Mittel und Gelder von ihren Mitgliedern erheben.

Über das bestehende Institut der Volkskirche gibt es zurzeit vor allem bei den Bischöfen und Pfarrern eine Diskussion, nicht zuletzt deshalb, weil trotz Pfarrermangels das Kultusministerium einen Einstellungsstopp für Pfarrer verordnet hat.

Kritik in manchen Teilen der Bevölkerung entzündet sich daran, dass alle Bewohner des Landes – ob nun Muslime, Baptisten oder Atheisten – bei den lutherischen Pfarrern Geburten und Todesfälle zwecks Registrierung melden müssen.[3]

---

2 Vgl. R. v. Lucius, Pastoren als Staatsbeamte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.8.2003.

3 Vgl. ebd.

Vereinigtes Königreich

Im Vereinigten Königreich gibt es mehrere Kirchen, z. B. die Kirche von England, die Kirche von Wales, die Kirche von Schottland, die lutherische und die reformierte Kirche, die Methodistenkirche. Die Kirche von England ist eng mit dem Staat verbunden. Der Monarch, d. h. gegenwärtig die Königin, ist Beschützerin des Glaubens. Kirchengesetze der Generalsynode bedürfen der Bestätigung durch das Parlament. Anglikanische Bischöfe haben Sitz und Stimme im Oberhaus. Sie werden von der Königin auf Vorschlag des Premierministers ernannt.

In Großbritannien sind Katholiken von der Thronfolge ausgeschlossen. Außerdem dürfen Monarchen weiterhin keine Katholiken heiraten. Selbst Tony Blair hat bisher eine Änderung dieser Bestimmung abgelehnt.

In Großbritannien gibt es seit 1870 einen nichtkonfessionellen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen. Die Kirchen dürfen eigene Schulen unterhalten, in denen dann auch ein konfessioneller Religionsunterricht erteilt werden kann. Die kirchlichen Schulen werden vom Staat mitfinanziert. Ansonsten finanziert der Staat die Kirchen nicht sonderlich, wohl aber ihre historischen Gebäude.

Griechenland

Das orthodoxe Bekenntnis ist offizielle Religion in Griechenland. Religion und Nation sind in Griechenland eng miteinander verbunden. Die dichte verfassungsmäßige Verbindung von Kirche und Staat zeigt sich zum Beispiel daran, dass die griechischen Minister im Beisein des Erzbischofs von Athen ihren Amtseid ablegen müssen und orthodoxe Bischöfe wiederum ihr Amt erst antreten können, nachdem sie dem Staatspräsidenten vorgestellt wurden. Die Gehälter der orthodoxen Geistlichkeit bezahlt der Staat, ebenso die Seminare, die Theologischen Fakultäten, den Bau und Unterhalt von Kirchen. In Griechenland gibt es keine Kirchensteuer. Jede Religion hat ihre eigenen Einkünfte aus Grundbesitz und beweglichem Vermögen sowie Spenden der Gläubigen.

Der Religionsunterricht in den Schulen wird in Übereinstimmung mit den Anschauungen der vorherrschenden (orthodoxen) Religion erteilt.

Finnland

In Finnland sind die lutherische Kirche und die orthodoxe Kirche rechtlich privilegiert. Ihre inneren Strukturen und das Verhältnis zum Staat sind durch eigene Gesetze geregelt. Die beiden Kirchen sind selbstbestimmte öffentlich-rechtliche Einrichtungen. Sowohl die lutherische als auch die orthodoxe Kirche ist berechtigt, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben. An den staatlichen Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht.

Von den ca. 5 Mio. Einwohnern Finnlands gehören ca. 4,3 Mio. der evangelisch-lutherischen Kirche, gut 50.000 der griechisch-orthodoxen und ca. 7.800 der katholischen Kirche an.

Schweden

Bis zum Jahre 2000 war die evangelisch-lutherische Kirche Staatskirche in Schweden. Bereits 1996 wurde die mit der Geburt geltende Mitgliedschaft in der Staatskirche abgeschafft. Nunmehr wird man Schweden zum Kooperationsmodell zählen können, denn die Religionsgemeinschaften haben das Recht, über die staatliche Steuerbehörde Kirchenabgaben einziehen zu lassen.

1.2 Länder mit einer Trennung von Staat und Kirche

Frankreich

Frankreich hat im Jahre 1905 die Trennung von Staat und Kirche per Gesetz proklamiert. Die Republik garantiert die freie Religionsausübung. Das Institut der „anerkannten Religionsgemeinschaft" wird abgeschafft. Die Religionsgemeinschaften werden dem Bereich der privaten Angelegenheiten zugeordnet. In der Verfassung von 1958 gibt es denn auch keine Regelungen über die Kirchen, sondern es wird die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sichergestellt, ohne Unterscheidung nach Rasse, Herkunft oder Religion. Die Verfassung achtet alle Glaubensrichtungen.

Trotz des Grundsatzes der Nichtanerkennung von Glaubensgemeinschaften besitzen Religionsgemeinschaften im französischen Recht einen besonderen Status, wenn es sich z. B. um Kultvereine oder um kirchliche Einrichtungen der Wohlfahrtspflege handelt.

An den staatlichen Schulen gibt es keinen Religionsunterricht, wohl aber in den konfessionellen Privatschulen. 90 % der Privatschulen sind in katholischer Trägerschaft. Eine Refinanzierung der Kosten übernimmt der Staat. Die katholischen Privatschulen haben in Frankreich derzeit einen enormen Zulauf.

Niederlande

Die Kirchen als Organisationen sind in der niederländischen Verfassung nicht mehr erwähnt. Kirchen sind juristische Personen des Zivilrechts. Die niederländische Verfassung belässt es bei der reinen Anerkennung der Religionsfreiheit, indem sie jeder Bürgerin und jedem Bürger einräumt, ihre bzw. seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen frei zu bekennen.

Die Bestimmung, dass im öffentlichen Schulwesen „Respekt gegenüber jedermanns Religion und Glaube" (Art. 23, Abs. 3 der Verfassung) zu herrschen hat, muss als Neutralitätsklausel ausgelegt werden, die ein positives Verhältnis zur Religion erfordert. Die Bildungsgesetze bestimmen, dass die verschiedenen Werte und Traditionen Berücksichtigung finden müs-

sen. Für Religionsunterricht in öffentlichen Schulen ist Sorge getragen. Dieser Unterricht wird auf freiwilliger Grundlage angeboten.

Eine ganze Reihe von Gerichtsentscheidungen bestimmen, dass Unterricht in nichtreligiösem (humanistischem) Glauben auf derselben Basis erteilt und finanziert werden muss wie Religionsunterricht.

Für die Kirchen gibt es keine allgemeine finanzielle Unterstützung. Die Seelsorge in Krankenhäusern und Altenheimen wird aus den Mitteln dieser Einrichtungen finanziert. Für die Denkmalpflege kirchlicher Einrichtungen gibt es öffentliche Zuschüsse.

Irland

In Irland sind 95 % Prozent der Bevölkerung katholisch. Dennoch haben wir hier ein Land, in dem es eine Trennung von Staat und Kirche gibt. Zwar beginnt die Präambel der Verfassung mit einer klassischen „invocatio dei": „Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der jede Obrigkeit kommt und auf die als letztes Ziel alle Handlungen der Menschen wie der Staaten hingeordnet sein müssen, anerkennen wir, das Volk von Eire, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus, der unseren Vätern durch Jahrhunderte der Heimsuchung hindurch beigestanden hat...". Der irische Staat anerkennt aber nicht mehr „die besondere Stellung der heiligen, katholischen, apostolischen und römischen Kirche als Hüterin des von der großen Mehrheit der Bürger bekannten Glaubens". Vom Staat wird garantiert, dass keine Religionsgemeinschaft privilegiert wird. Es findet – bis auf die Randerscheinung der Subvention kirchlicher Grundschulen – auch keinerlei finanzielle Unterstützung der Kirche durch den irischen Staat statt. Es gibt keine staatliche Mitwirkung bei der Besetzung höherer Kirchenämter.

Portugal

Die Trennung von Staat und Kirche wird sehr deutlich auch in der Verfassung von Portugal, in der die Trennung zu einem Grundprinzip erhoben wird. Der Trennungsgedanke wird durch die Anordnung unterstrichen, dass das Schulwesen konfessionsfrei zu sein hat. Dennoch ist die katholische Kirche in Portugal durch ihr Konkordat von 1940 weiterhin mit einigen Rechten und Privilegien ausgestattet. Der Religionsunterricht kann in der Schule denjenigen erteilt werden, die formell um die Teilnahme ersuchen.

In Portugal gibt es keinerlei System öffentlicher Finanzierung von Religionsgemeinschaften. Dennoch hat die katholische Kirche in Portugal einige finanzielle Vorteile wie z. B. die Befreiung von Steuern und die Unterstützung von sozialen Initiativen der Kirche.

1.3 Länder mit einer Kooperation zwischen Staat und Kirche

Belgien

Im kulturellen Leben Belgiens spielen die Kirchen, besonders die katholische Kirche, eine wichtige Rolle. 60 % der belgischen Schülerinnen und Schüler besuchen höhere Schulen, die in katholischer Trägerschaft sind. An den Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht sowie einen Ethikunterricht.

Nach Art. 181 der Verfassung hat der Staat die Gehälter und Pensionen der Geistlichen zu tragen. Dieser Passus wurde am 5. April 1993 um folgende Klausel ergänzt: „Die Gehälter und Pensionen der Vertreter der durch Gesetz anerkannten Organisationen, die moralischen Beistand aufgrund einer nichtkonfessionellen Weltanschauung bieten, gehen zu Lasten des Staates." Diese Ergänzung zeigt eine gewisse verfassungsrechtliche Anerkennung der Säkularisierung, die in Belgien inzwischen einen erheblichen Grad erreicht hat.

Spanien

Die Verfassung Spaniens verkündet die religiöse Gleichheit, die Religionsfreiheit, die Nichtstaatlichkeit jeder Religion sowie die Verpflichtung, mit den Konfessionen zusammenzuarbeiten. An den staatlichen Schulen gibt es einen konfessionellen Religionsunterricht.

Nur die katholische Kirche erhält vom Staat eine Direktfinanzierung. Das zu diesem Zweck geschaffene System hat formal Ähnlichkeiten mit einem System von Kirchensteuern. Es ist geregelt, dass der Staat der katholischen Kirche einen Prozentsatz des Ertrages der Einkommens-, Eigenkapital- oder einer anderen personenbezogenen Steuer zukommen lassen kann. Dafür ist es erforderlich, dass jeder Steuerzahler ausdrücklich in der jeweiligen Erklärung seinen Willen bezüglich des Verwendungszweckes des betroffenen Anteils kund tut. Fehlt eine solche Erklärung, wird die entsprechende Summe anderen Zwecken zugeführt.

Der Staat zahlt die Gehälter der Lehrer für katholische Religion, die Gehälter der Geistlichen bei den Streitkräften und Gefängnissen. Weitere finanzielle Mittel gibt es für soziale Aktivitäten der Kirchen.

Österreich

Die rechtliche Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Österreich beruht auf zwei tragenden Prinzipien:

- dem Menschrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und
- der grundrechtlichen Absicherung des kooperativen Wirkens der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit.

Der konfessionelle Religionsunterricht ist in Österreich gesetzlich garantiert, ebenso die theologischen Fakultäten für die Heranbildung der Geistlichen. Die Kirchen haben die rechtliche Möglichkeit, Beiträge zu erheben, auch mit Hilfe des Staates.

Luxemburg

In Luxemburg sind die katholische Kirche und zwei protestantische Gemeinden vom Staat anerkannt und haben den Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Staat und Kirche sind durch die Verfassung aufgefordert zusammenzuarbeiten. Dennoch sieht die Verfassung für den Religionsunterricht keine besondere Stellung im Schulwesen vor, schließt ihn aber auch nicht aus.

Die Finanzierung der Kirche erfolgt über den Staatshaushalt. So werden die Amtsträger der Kirchen, also Bischöfe, Priester und teilweise auch Laien, aus dem allgemeinen Staatshaushalt bezahlt. Die staatlich anerkannten Kirchen genießen darüber hinaus als Körperschaften des öffentlichen Rechts dieselben Steuerbefreiungen wie privatrechtliche Stiftungen.

Italien

Die in der Verfassung enthaltenen Grundsatznormen des italienischen Staatskirchenrechts sind einerseits darauf gerichtet, Freiheit und Gleichheit der Individuen in religiösen Dingen zu sichern und andererseits ein System der Kooperation zwischen Staat und Konfessionen zu garantieren.

Auffallend ist, dass es in Italien keine theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten gibt.

Jedoch gibt es an den staatlichen Schulen den katholischen Religionsunterricht.

Interessant ist in Italien die Kirchenfinanzierung. Bei der Einkommensteuererklärung kann der Steuerpflichtige durch Ankreuzen wählen, wem er eine bestimmte Quote des Einkommensteueraufkommens zuweisen möchte:

a) dem italienischen Staat für außerordentliche Maßnahmen gegen den Hunger in der Welt, Flüchtlingshilfe, Naturkatastrophen, Erhaltung von Kulturgütern,
b) der katholischen Kirche für gottesdienstliche Zwecke, Unterhalt des Klerus, caritative Maßnahmen,
c) einer anderen Konfession.

Deutschland

In der Bundesrepublik Deutschland haben die Kirchen und auch die anderen Religionsgemeinschaften eine rechtlich stark gesicherte Stellung. Obwohl die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Deutschland überwiegend zur Kompetenz der Länder gehören, sind die Grundlagen des Religions- und Staatskirchenrechts durch das Grundgesetz geregelt. Die einander ergänzenden Fundamentalnormen des Grundgesetzes sind enthalten in dem Grund- und Menschenrecht des Art. 4 Abs. 1 und 2 des GG, der die Religionsfreiheit gewährleistet und in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung, der das

Selbstbestimmungs- und Selbstorganisationsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihren eigenen Angelegenheiten garantiert. Indem der Staat den Kirchen ein Selbstbestimmungsrecht einräumt, anerkennt er die Kirchen als Institutionen, die ihrem Wesen nach vom Staat unabhängig sind und ihre Gewalt nicht von ihm herleiten. Staat und Kirche stehen in der Bundesrepublik Deutschland in einem freien und unabhängigen Verhältnis, das aber nicht auf völlige Trennung hin angelegt ist. Das Grundgesetz enthält im Gegenteil eine Reihe von Bestimmungen, insbesondere über den Religionsunterricht in der Schule, die Seelsorge bei der Bundeswehr sowie in Krankenhäusern und Anstalten und über die Verleihung des Besteuerungsrechts an die Kirchen, die eindeutig ergeben, dass Staat und Kirche bei Wahrung gegenseitiger Freiheit und Unabhängigkeit auf Kooperation angelegt sind.

2 Das Kirche-Staat-Verhältnis im Amsterdamer Vertrag von 1997[4] und in der geplanten Europäischen Verfassung

Die guten Erfahrungen mit dem deutschen Staat-Kirche-System haben den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) dazu bewogen, sich in Anbetracht der Europäischen Union für die bestehende staatskirchenrechtliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland zu engagieren. Nach Auffassung der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland sollten die typischen Staatskirchenverhältnisse in den einzelnen Ländern geschützt werden. Nach kontroversen und schwierigen Verhandlungen ist es der Regierungskonferenz gelungen, eine Kirchenformel in Form einer Erklärung zur Schlussakte in den Amsterdamer Vertrag von 1997 einzubringen. In der deutschen Fassung hat diese Erklärung folgenden Wortlaut: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise."

Mit dieser Erklärung wurde erstmals der Begriff Kirche in den näheren Kontext des Vertragswerkes der Europäischen Union eingeführt. Die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union sprechen nicht nur die Absicht aus, den Status der Kirchen zu achten, sondern sie stellen fest, dass sie ihn achten. Der Kirchenartikel ist also nicht nur eine Absichtserklärung. Zum anderen wird der Status der Kirchen in den EU-Mitgliedsstaaten „nach deren Rechtsvorschriften" geachtet. Das heißt, die Mitgliedsstaaten achten die Rechtsstellung der Kirchen in der jeweils gültigen Form und schreiben damit keine einheitliche Rechtsstellung für die Kirchen oder andere Religionsgemeinschaften vor. Von der EU wird also weder das Modell der Staatskirche noch die strikte Trennung von Staat und Kirche präferiert.

---

[4] Vgl. F. Bernard, Europäische Union, a.a.O. 256-259; 354-356.

Im Vorfeld der Erarbeitung einer Europäischen Verfassung haben sich wieder der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz dafür eingesetzt, dass es auch in der Verfassung einen Artikel zum Status der Kirchen in der Europäischen Union geben wird, und zwar mit Erfolg. In Artikel 51 der geplanten Europäischen Verfassung heißt es:

„(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

(3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen."

Mit diesem Verfassungsartikel dürften die jeweiligen Staatskirchenverhältnisse in den einzelnen Ländern gewahrt bleiben. Außerdem werden die Kirchen als wichtige Dialogpartner anerkannt.

3 Die Initiative der EKD und DBK für einen Gottesbezug in der Europäischen Verfassung

Präses Kock und Kardinal Lehmann haben schon frühzeitig an die deutschen Konventsmitglieder und andere Politiker den Wunsch geäußert, dass eine Europäische Verfassung in der Präambel einen Gottesbezug enthalten solle. Um die Wertgebundenheit der Europäischen Union durch einen ausdrücklichen Transzendenzbezug zu unterstreichen, haben sie für die Präambel des Verfassungsvertrages folgenden Wortlaut vorgeschlagen:

„Im Bewusstsein der menschlichen Verantwortung vor Gott und ebenso im Bewusstsein anderer Quellen menschlicher Verantwortung sind die Völker Europas entschlossen, eine friedliche Zukunft zu gestalten. Eingedenk ihres geistigen, religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität."

Der Gottesbezug in einer europäischen Verfassung könnte für die Europäer eine erinnernde Funktion haben. Es sollte nicht vergessen werden, dass in Auschwitz der Name Gottes millionenfach angerufen wurde. Gilt uns diese Anrufung Gottes etwa als millionenfache Privatsache? Oder war die Anrufung Gottes in Auschwitz nicht letzte Anrufung zukünftiger Humanität, von Recht und Freiheit im Namen Gottes? Was halten eigentlich unsere jüdischen Mitbürger heute in Paris, Warschau oder Berlin da-

von, wenn Gott in der Präambel einer zukünftigen europäischen Verfassung verschwiegen wird?

In dem jetzigen Verfassungsentwurf wird Gott nicht genannt, die Präambel hat folgenden Wortlaut:

„In dem Bewusstsein, dass der Kontinent Europa ein Träger der Zivilisation ist und dass seine Bewohner, die ihn seit Urzeiten in immer neuen Schüben besiedelt haben, im Laufe der Jahrhunderte die Werte entwickelt haben, die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft,

schöpfend aus den religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben,

in der Überzeugung, dass ein nunmehr geeintes Europa auf diesem Weg der Zivilisation, des Fortschritts und des Wohlstands zum Wohl all seiner Bewohner, auch der Schwächsten und der Ärmsten, weiter voranschreiten will, dass es ein Kontinent bleiben will, der offen ist für Kultur, Wissen und sozialen Fortschritt, dass es Demokratie und Transparenz als Wesenzüge seines öffentlichen Lebens stärken und auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will,

in der Gewissheit, dass die Völker Europas, wiewohl stolz auf ihre nationale Identität und Geschichte, entschlossen sind, die alten Trennungen zu überwinden und immer enger vereint ihr Schicksal gemeinsam zu gestalten,

in der Gewissheit, dass Europa, ‚in Vielfalt geeint', ihnen die besten Möglichkeiten bietet, unter Wahrung der Rechte des Einzelnen und im Bewusstsein der Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und der Erde dieses große Abenteuer fortzusetzen, das einen Raum eröffnet, in dem sich die Hoffnung der Menschen entfalten kann,

in dankender Anerkennung der Leistung der Mitglieder des Europäischen Konvents, die diese Verfassung im Namen der Bürgerinnen und Bürger und der Staaten Europas ausgearbeitet haben,

sind die Hohen Vertragsparteien nach Austausch ihrer in guter und gehöriger Form befundenen Vollmachten wie folgt übereingekommen".

Kardinal Lehmann hat sich noch einmal an den Bundesaußenminister Josef Fischer gewandt, um mit Blick auf die entscheidende Regierungskonferenz im Herbst dieses Jahres für eine gewissen Präzisierung der Präambel zu votieren. Kardinal Lehmann sieht dies als spezifisch deutsches

Anliegen für Europa. Mit Bezug auf den 3. Absatz der geplanten Präambel, der besagt: „(...)schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben...", plädiert Kardinal Lehmann für folgende Änderung: „(...)schöpfend aus den griechisch-römischen, jüdisch-christlichen und humanistischen Überlieferungen...".

In der ursprünglichen Fassung werden universalistische Gehalte der europäischen Kultur mit deren geschichtlichen Herkunft verknüpft. Das ist richtig, doch die Herkunft wird nur vage bezeichnet und sollte in einer konkreten und wirklich erinnernden Formulierung benannt werden. Gerade als Deutsche stehen wir im Blick auf die Katastrophen des letzten Jahrhunderts in der moralischen Pflicht gegenüber Europa, das kulturelle Gedächtnis jener jüdisch-christlichen Kultur, die auf dem „Friedhof Europa" zerschlagen werden sollte, zu bewahren. Eine Präambel muss, will sie eine moralische sein, auch eine erinnernde sein.

Gewiss wird man politisch die vorgeschlagene Formulierung nicht zuletzt im Blick auf die „Türkeifrage" abwägen müssen. Mit dem Aufruf der griechisch-römischen Tradition Europas sind auf jeden Fall jene menschen- und bürgerrechtlichen Standards benannt, die eine Brücke zum möglichen Beitritt der Türkei schlagen können.

4 Zum Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei[5]

Seit Ende 1999 hat die Türkei offiziell den Beitrittskandidatenstatus. Von daher lohnt sich ein Blick auf die Situation des Verhältnisses von Staat und Religion in diesem Land.

Nach Art. 24 der türkischen Verfassung von 1982 gibt es keine kollektiven Rechte für Religionsgemeinschaften, sondern nur einzelne Individualrechte, wie z. B. zur Teilnahme an Gebeten, religiösen Zeremonien und Feiern.

Dieses sehr enge Verständnis von Glaubensfreiheit korreliert auf den ersten Blick mit dem in der Verfassung verankerten Prinzip des Laizismus, das der Staatsgründer Kemal Atatürk dem französischen Vorbild entlehnte. Zumindest seine Anhänger, die Kemalisten, verstehen dieses Prinzip bis heute als Trennung von Staat und Religion und verbinden es mit der Vorstellung, dass Religion ausschließlich Privatsache zu sein habe. So will es

---

[5] Vgl. W. E. Schönbohm, Probleme für die christlichen Minderheiten trotz Trennung von Kirche und Staat (Türkei), in: Welt-Report. Berichte aus dem Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung, Mai/Juni 2003, 27-30; H. Wiesmann, Situation der Religionsgemeinschaften in der Türkei, in: Salzkörner (Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft) vom 24. 02. 2003, 4-5; T. Kossendey, Christen in der Türkei, Programmzeitschrift der Katholischen Akademie Berlin für 9/10/11 – 2003,5.

das offizielle türkische Selbstverständnis. Die Realität aber stellt sich anders dar, und zwar höchst unterschiedlich je nachdem, ob man den Blick auf das Verhältnis der Republik zur Mehrheitsreligion, dem sunnitischen Islam, oder ihr Verhältnis zu den religiösen Minderheiten richtet.

Für die religiösen Belange des sunnitischen Islam betrachtet sich der Staat selbst als zuständig. Wichtigster Akteur ist eine staatliche Religionsbehörde, das dem Ministerpräsidenten unterstehende Präsidium für religiöse Angelegenheiten. Es hat unterschiedlichen Angaben zufolge zwischen 90.000 und 123.000 staatlich besoldete Mitarbeiter (Religionsbeamte, Imame, Gebetsrufer, Muftis). Bau und Unterhalt von Moscheen, Ausbildung, Einsetzung und Abberufung der Muftis, der Moscheevorsteher, Prediger und Gebetsrufer, die Unterhaltung der 24 staatlichen islamischen Fakultäten, der Aufbau eines islamischen religiösen Schulsystems, die Wallfahrt nach Mekka: All dies zählt zu seinen Aufgaben. Hinzu kommt noch in der Verantwortung des Erziehungsministeriums die Durchführung von Religionsunterricht an allen weltlichen Schulen. Dieser stellte lange Zeit eine Religionskunde auf freiwilliger Basis dar, hat sich aber de facto zu einem sunnitisch geprägten Religionsunterricht entwickelt, der zudem seit 1982 für alle Schüler – auch für die Angehörigen der religiösen Minderheiten – dem Grundsatz nach verpflichtend ist.

Die Entfaltung der nichtsunnitischen Glaubensgemeinschaften wird unter Berufung auf das Laizismusprinzip staatlicherseits nicht nur nicht gefördert, sondern bestenfalls geduldet. Schlimmstenfalls wird das religiöse Leben der Minderheiten durch selektive Anwendung gesetzlicher Vorgaben, durch Verordnungen und behördliche Gewohnheiten unterbunden.

Dies gilt aber auch für die auf ca. 0,15 % der Bevölkerung geschrumpften christlichen Minderheiten. Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche wird im Personalausweis kenntlich gemacht – eine Praxis, die die Möglichkeit unterschiedlicher Formen von Diskriminierung im täglichen Leben eröffnet.

Auf Grund von Gesetzen aus den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ist das Leben der Christen in der Türkei, aber auch der christlichen Gemeinden höchst kompliziert und nur sehr eingeschränkt möglich. So entsenden beispielsweise beide große Kirchen je einen Pfarrer nach Istanbul, der aber formal als Mitarbeiter des deutschen Generalkonsulats geführt werden muss, da ausländische Geistliche keine offizielle Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigung erhalten. Sie haben daher einen völlig ungeklärten Rechtsstatus.

Gerade in den letzten Wochen hat das Türkische Parlament eine Reihe von Reformen beschlossen, die auch die nichtmuslimischen Religionen von vielen bürokratischen und ungerechtfertigten Fesseln befreien. Die Kirchen dürfen zum ersten Mal seit ca. 80 Jahren wieder Eigentum er-

werben und ihre eigenen vorhandenen Gotteshäuser renovieren. Es ist interessant, dass der Ministerpräsident der neuen Regierung, der von der islamisch-konservativen AKP gestellt wird, Tayyip Erdogan, diese Gesetze in den letzten Wochen und Monaten im Parlament durchgesetzt hat. Ein wichtiger Schritt auf dem Wege nach Europa – aber auch ein erster wichtiger Schritt zu einer fundamentalen Verbesserung des Verhältnisses zwischen dem Staat Türkei und den religiösen Gemeinschaften dort.

Wir werden sorgfältig zu beobachten haben, ob die Türkei nicht nur durch die Beschlussfassung über die Gesetze, sondern vor allen Dingen auch bei der Ausführung dieser Gesetze darauf achtet, dass religiöse Minderheiten fair und dem europäischen Standard entsprechend behandelt werden.

5 Die Bedeutung der Kirchen für die Europäische Union

Die Stellung der Kirchen im europäischen Kontext sollte nicht unterschätzt werden, denn sie können der Europäischen Gemeinschaft viel bieten. Sie wirken grenzüberschreitend und verbindend. Der ehemalige Präsident der Europäischen Kommission, Jacques Delors, forderte in Anbetracht einer primär wirtschaftsorientierten europäischen Politik in Anlehnung an R. Schuman, dass man Europa eine Seele geben müsse, und begründete unter der Schirmherrschaft der Europäischen Kommission die Initiative „Eine Seele für Europa – Ethik und Spiritualität." Die Kirchen haben sich aus ihrer Mitverantwortung für die Seele Europas an dieser Initiative beteiligt. Sie wollen mithelfen, dass Europa seine neue geistig-spirituelle und ethische Identität findet.

Es sei daran erinnert, dass die europäische Kultur aus vielen Wurzeln gewachsen ist. Europa war eigentlich von Anfang an eine Einheit in Vielfalt. Seine Kultur war aus griechischen, römischen, jüdischen, christlichen, arabischen und humanistischen Wurzeln entstanden. Immer wieder ging es um die zentralen Ideen der Freiheit, der Menschenwürde und der Verantwortung, die mehr und mehr von den Institutionen der Demokratie geschützt wurden. Auch wenn die Völker Europas vielleicht häufiger gegeneinander als miteinander gehandelt haben, so entstammen sie doch einer gemeinsamen kulturellen Überlieferung. Es gibt keine Epoche, die nicht an diesen geistigen Grundlagen weitergebaut hätte. Europa war immer ein Wagnis im Wandel und ist auch heute noch ein „unvollendetes Projekt" (Jürgen Habermas).

Bei dem Selbstfindungsprozess Europas können die Kirchen ihre ethischen und spirituellen Kompetenzen einbringen. Deshalb dürfen sie sich in Europa nicht ins Abseits drängen lassen. Sie sind nicht nur Marktteilnehmer auf dem europäischen Binnenmarkt, sondern sie haben einen öffentlichen Auftrag.

Durch ihre Verkündigung und den Religionsunterricht, durch ihre Theologie und ihre vielfältige sozial-karitative Präsenz treten sie in der Gesellschaft für Werte ein, die auch in Europa nicht untergehen sollten: Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Einsatz für die Menschenrechte, Sorge um die Bewahrung der Schöpfung, Engagement für den Frieden.

Die christlichen Kirchen haben aber natürlich in Europa keine Monopolstellung. In der Europäischen Union leben gut 12 Millionen Moslems sowie etwa eine Million Menschen jüdischen Glaubens, und es gibt eine große Vielfalt weiterer Religionen.

In Europa gibt es auch viele Menschen, die bei der Gestaltung des menschlichen Lebens von der Beziehung zu Gott völlig absehen und allein den eigenen Kräften, der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft und der Technik vertrauen wollen. Und man darf nicht vergessen, dass viele Menschen religiöser Erfahrung entfremdet sind. Auch sie stellen in ihrer Gesamtheit einen kulturellen Faktor dar. Die Christen werden deshalb die offene Auseinandersetzung und den geistigen Wettbewerb mit jenen aufnehmen, die das neue Europa unter Ausschluss christlicher Wirkkräfte gestalten möchten. Die Kirchen sind gefordert, ihr christliches Gedankengut in den Bereichen der Kultur und Bildung wie auch in denen von Ethik und Politik weiterzuentwickeln und in den europäischen Dialog einzubringen. Dabei ist es sicher notwendig, dass die Kirchen dieses – soweit das möglich ist – gemeinsam tun.

Für den Europäischen Einigungsprozess hat vor allem auch die Jugend Europas mit ihren Wertvorstellungen eine entscheidende Bedeutung bekommen. Es geht nicht nur darum, das christliche Erbe Europas zu bewahren, sondern auch darum, Europa eine christliche Zukunft zu geben. Hier könnte auch ein besonderer Auftrag der Pastoraltheologinnen und -theologen sowie der Religionspädagoginnen und -pädagogen liegen.

Folgende Begebenheit auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin sollte jedenfalls nicht symptomatisch und repräsentativ für die Jugend Europas sein. In Halle 26a auf dem Berliner Messegelände diskutierte Bundeskanzler Schröder mit Jugendlichen aus Dänemark, Polen, Frankreich, Ungarn und Deutschland über die Zukunft Europas. In dieser Veranstaltung warf der Kanzler auch die Frage auf, welches die Rolle der Kirchen und Religionen bei der Gestaltung der Europäischen Verfassung sein könne. Er bekam keine Antwort.[6] Vermutlich hatten die Jugendlichen nicht damit gerechnet, dass der deutsche Bundeskanzler eine solche Frage stellen würde. Aber dennoch: Die geistig-spirituelle Zukunft Europas hängt entscheidend von der Jugend Europas ab.

---

[6] Vgl. reformiert 4/2003,9.

Balázs Schanda

Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?

Eine Bestandsaufnahme in den alten Mitgliedsstaaten und eine ungarische Sicht auf die Verfassungsdiskussion

1 Staat und Kirche in Europa

1.1 Modell bzw. Modelle

Es ist eine Frage des Blickwinkels, ob wir von *einem* europäischen Modell sprechen, einem Modell mit vielen Unterschieden im Detail[1], oder von *verschiedenen* historisch gewachsenen Modellen, die bestimmte gemeinsame Merkmale haben und eine Art Konvergenz aufweisen[2].

Gemeinsam ist den Regelungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa gefunden hat, der Respekt der Religionsfreiheit. Europa hat für diese Erkenntnis einen hohen Preis bezahlt. Als Bedingung für die Gewährleistung der Religionsfreiheit aller Bürger wird durchgehend die weltanschauliche Neutralität des Staates betrachtet. Was die Details angeht, sind die Unterschiede jedoch auffällig:

Es bestehen in Europa weiterhin Staatskirchen – so in England und in Schottland, in Dänemark, Norwegen und Finnland. Diese Staaten beschränken die Religionsfreiheit aber nicht. Es ist im Gegenteil meist die Staatskirche, die – sei es bei Bischofsernennungen, sei es in liturgischen Fragen – an einem Mangel an Bewegungsfreiheit leidet, in Griechenland nennt die Verfassung die orthodoxe Kirche „herrschende" Kirche. Eine Reihe von Fällen, in denen der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte die Verletzung der Religionsfreiheit in Griechenland feststellte, zeigt jedoch, dass die Stellung der religiösen Minderheiten in Griechenland nicht unproblematisch ist. Das orthodoxe Konzept einer Symphonie von Staat und Kirche ruft bei seiner praktischen Umsetzung zweifellos Schwierigkeiten hervor. Unter den Verfassungen der Beitrittsländer kennt nur die Verfassung von Malta Ähnliches: Sie anerkennt die katholische Religion als die Religion von Malta; es handelt sich aber um eine Tatsachenfeststellung und nicht um eine Vorschrift, die Religionsfreiheit der Bürger wird gewährleistet.[3]

---

1 Wie u. a. Silvio Ferrari.

2 Wie viele deutsche Autoren, u. a. Joseph Listl.

3 Art. 2. bzw. Art. 40.

Als Gegenpol zum Staatskirchentum ist die laizistische Trennung von Staat und Kirche zu nennen. Die Grundintention der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, die mit dem Trennungsgesetz im Jahre 1905 vollzogen wurde, war nicht die Gewährleistung der Religionsfreiheit, sondern die Beschränkung des Lebensraums der katholischen Kirche: Der Gesetzgeber wollte die Gesellschaft vor der Kirche verteidigen. Religion wird seither als Privatsache betrachtet und ist aus dem öffentlichen Raum weitgehend verdrängt. Zwar haben sich die Rechtswirklichkeit und die gesellschaftliche Rolle der Kirche im vergangenen Jahrhundert geändert, die laizistische Grundidee geht jedoch nicht von der Neutralität des Staates aus, dass dieser sich in religiöse Fragen nicht einmische, sondern davon, dass der Staat sich jeglicher Beziehung zur Religion und zu Religionsgemeinschaften enthalte, also von der – oft feindlichen – Indifferenz des Staates. Negative Religionsfreiheit (die Freiheit von Religion) wird gegenüber positiver Religionsfreiheit (Freiheit zur Religion) privilegiert.

Zwischen den beiden Polen können zwei weitere Modelle unterschieden werden. Im Kooperationsmodell – ausgeprägt in Deutschland – gibt es keine Staatskirche, aber auch keine (scharfe) Trennung von Kirche und Staat: Die (großen) Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts; der Religionsunterricht ist verpflichtender Unterricht und insofern eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche; die theologischen Fakultäten sind in die staatlichen Universitäten integriert; die Kirchensteuer der großen Kirchen wird von den staatlichen Steuerämtern eingezogen usw. – Umstände, die im laizistischen Frankreich unvorstellbar wären.

Sowohl von der laizistischen (feindlichen) Trennung als auch vom Kooperationsmodell ist die „freundliche Trennung" zu unterscheiden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Italien und Spanien vollzogen wurde. Es handelt sich dabei um ein vertraglich abgesichertes Einvernehmen von Staat und Kirche. Staat und Kirche sind institutionell getrennt, aber in vielen Hinsichten gibt es eine Zusammenarbeit zur Förderung des Gemeinwohls und der Religionsfreiheit.

1.2 Tendenzen bzw. Konvergenzen

Seit der Säkularisation sind in Europa die konfessionellen und konfessionell bedingten kulturellen Grenzen nicht mehr die Bruchlinien in der politischen Gemeinschaft und mit wenigen Ausnahmen sind konfessionelle Unterschiede in den europäischen Gesellschaften nicht mehr die Quelle für erhebliche Spannungen: Für einen Kulturkampf sind weder das Interesse noch die Grundlage gegeben. Nord-Irland und Bosnien sind tragische Ausnahmen: Die konfessionellen und ethnischen Bruchlinien fallen hier zusammen. So wenig allerdings behauptet werden kann, dass die Feindseligkeiten hier religiöse Wurzeln haben, so sehr muss zugegeben werden, dass die Religionsgemeinschaften nicht in der Lage sind, die Konflikte zu entschärfen.

Was die staatskirchenrechtlichen Modelle angeht, ist eine Konvergenz zu beobachten. Weder das Staatskirchentum noch die laizistische Trennung bedeuten heute noch, was sie früher einmal bedeutet haben. In Schweden wurde sogar das Staatskirchentum mit den 1. Januar 2000 abgeschafft (wenn auch die evangelische Kirche verschiedene Sonderrechte behalten hat).

Es kann festgestellt werden, dass in keinem der ehemaligen Ostblockländer ein Staatskirchenwesen wiederhergestellt worden ist – weder in Polen, wo die katholische Kirche, noch in Bulgarien, wo die orthodoxe Kirche in der Verfassung beim Namen genannt wird. Andererseits folgte auch keines dieser Länder dem Weg der radikalen Separation. Die gesellschaftliche Rolle von Religion hat nirgends zu scharfen Konflikten geführt. Umstrittener war da schon die Frage, wie weit der Staat in der Wiedergutmachung kommunistischen Unrechts gehen solle. In der stark säkularisierten Tschechischen Republik zeigte sich eher ein Mangel an Verständnis für kirchliche Belange denn eine kulturkämpferische Feindseligkeit; und Ähnliches gilt auch für Lettland. Die EU-Beitrittsländer folgen dem europäischen Mittelweg, der durch die Kooperation von Staat und Kirche gekennzeichnet ist; man könnte auch von einer für eine Zusammenarbeit offene Trennung von Staat und Kirche sprechen.

2 Religiöse Dimensionen der Erweiterung

Mit der Osterweiterung der Europäischen Union geht eine Verschiebung der religiösen bzw. konfessionellen Verhältnisse in der Union einher. Von den zehn Beitrittskandidaten der ersten Erweiterungsrunde sind mit Ausnahme von Zypern alle Staaten vom westlichen Christentum geprägt und weichen insofern nicht von der Mehrheit der heutigen EU-Mitgliedsstaaten ab.

Die Aufnahme von Bulgarien und Rumänien wird die gegenwärtige Lage jedoch deutlich ändern, insofern das östliche Christentum nach ihrer Aufnahme nicht mehr allein durch Griechen vertreten sein wird. Der Protestantismus ist in den Beitrittsländern nicht bestimmend: Eine evangelische Mehrheit gibt es nur in Estland; stark etablierte protestantische Minderheiten gibt es außerdem in Lettland, Ungarn und der Slowakei. Die Orthodoxie ist in den baltischen Staaten die Konfession der russischen Minderheit; auch in Siebenbürgen decken sich konfessionelle und ethnische Grenzen (hier ist die rumänische Mehrheitsbevölkerung orthodox). Eine nennenswerte muslimische Bevölkerung gibt es nur in Bulgarien und Zypern: In beiden Ländern handelt es sich um die türkische Minderheit; soziologisch unterscheidet sich ihre Religion stark vom durch Gastarbeiter und Immigranten bestimmten westeuropäischen Islam. In Polen, Litauen, Malta, Slowenien und der Slowakei ist die römisch-katholische Kirche prägend. Mit der Aufnahme dieser Länder wird der Anteil der Katholiken in der gesamten Union zunehmen.

Diese Umstände könnten auch mit dafür verantwortlich sein, dass im Unterschied zu den heutigen EU-Mitgliedsstaaten, von denen nur eine Minderheit Verträge mit dem Heiligen Stuhl geschlossen hat, unter den EU-Beitrittsländern allein die Staaten mit orthodoxer Tradition keine konkordatsrechtlichen Vereinbarungen eingegangen sind: Es sind dies Bulgarien, Rumänien und Zypern. Von den heutigen EU-Mitgliedsstaaten haben Belgien, Dänemark, Griechenland, Finnland, Irland, Luxemburg, die Niederlande, Schweden und das Vereinigte Königreich keine konkordatsrechtlichen Vereinbarungen.

Die Lage in den einzelnen EU-Beitrittsländern ist wie folgt: Im Fall von Malta haben konkordatsrechtliche Lösungen eine lange Tradition.[4] Ein Konkordat – einen ausdrücklich so bezeichneten, auf die Dauer gerichteten, umfassenden und feierlichen Vertrag – hat nur Polen abgeschlossen.[5] Die Slowakei hat einen Grundlagenvertrag,[6] Litauen hat (wie auch Spanien und Kroatien) drei, in ihrer Gesamtheit umfassende Verträge geschlossen.[7] Lettland[8] und Slowenien[9] haben mit dem Heiligen Stuhl einen umfassenden Vertrag geschlossen. Estland hat die Lage der kleinen katholischen Gemeinschaft in einem Notenwechsel geregelt.[10] Nach der Verabschiedung des neuen Gesetzes hat auch die Tschechische Republik einen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen; die Ratifizierung steht hierbei allerdings noch aus. Auch Ungarn hat drei Teilabkommen mit dem Heiligen Stuhl geschlossen.

Für die generelle Bevorzugung konkordatsrechtlicher Lösungen in den EU-Beitrittsländern können verschiedene Gründe namhaft gemacht werden. In manchen Staaten, die schon vor der kommunistischen Zeit ein Konkordat mit dem Vatikan geschlossen hatten, spielte die Tradition eine Rolle. In einigen neuen Staaten, wie etwa der Slowakei, stellt die Beziehung zur katholischen Kirche einen bedeutenden Faktor der nationalen Identität dar. Ein wichtiger Faktor war auch die den gesamten Raum kennzeichnende Übergangslage mit der damit teils einhergehenden

---

4 So zum Beispiel über den katholischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen vom 16. 11. 1989: AAS (1998) 30-41; über die katholischen Schulen und über immobilienrechtliche Fragen (diese beiden Vereinbarungen wurden am 28. 11. 1991 unterzeichnet und am 18. 2. 1993 ratifiziert): AAS (1993) 558-568; AAS (1993) 569-588; über das Eherecht (unterzeichnet am 3. 2. 1993 und ratifiziert am 25. 3. 1995): AAS (1997) 679-694.

5 Das Konkordat wurde im Jahre 1993 unterzeichnet, doch erst in der nachfolgenden Legislaturperiode, im Jahre 1998, ratifiziert: AAS (1998) 310-329.

6 Der Grundlagenvertrag wurde am 24. 11. 2000 unterzeichnet und bereits am 18. 12. ratifiziert: AAS (2001) 136-155.

7 Getrennte Verträge wurden über rechtliche Fragen, über die Zusammenarbeit im Unterrichtswesen und im Bereich der Kultur sowie in der seelsorgerischen Betreuung von Soldaten geschlossen. Alle drei Verträge wurden am 5. 5. 2000 unterzeichnet und am 16. 9. ratifiziert: AAS (2000) 783-794; 795-808; 809-816.

8 Das Abkommen wurde am 8. 11. 2000 unterzeichnet.

9 Das Abkommen wurde am 14. 12. 2001 unterzeichnet; gegenwärtig wird es durch das slowenische Verfassungsgericht geprüft.

10 Vgl. AAS (1999) 414-418.

mangelnden Rechtssicherheit. Der Heilige Stuhl suchte keine Privilegien, sondern versuchte, die Kirche vor tagespolitischer Unsicherheit zu verschonen und oft auch nur, bereits gesetzlich zugesicherte Rechte vertragsrechtlich zu sichern.

Die Entkirchlichung betrifft die Gesellschaften der einzelnen Beitrittsländer in unterschiedlichem Ausmaß. Tschechien wird (neben den neuen Bundesländern Deutschlands) der am meisten säkularisierte Staat der Union sein: Die Mehrheit der Bevölkerung ist hier konfessionslos. Auch die bulgarische, die estnische und die lettische Gesellschaft kann nicht als überwiegend religiös betrachtet werden. Die Entwicklung der Religiosität bzw. der Kirchengebundenheit unterscheidet sich von den Prozessen Westeuropas: In Ungarn beispielsweise ist seit den 70er Jahren – nach einer raschen und erzwungenen Entkirchlichung – eine Tendenz zu langsam zunehmender Religiosität zu beobachten; die zwei bevölkerungsstärksten Beitrittskandidaten, Polen und Rumänien, gelten als stark religiös geprägte Länder.[11]

3 Staatskirchenrechtliche Dimensionen der Erweiterung

3.1 Europäisches Staatskichenrecht

In der Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften, die dem Amsterdamer Vertrag am 2. 10. 1997 hinzugefügt worden ist, heißt es: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise." Das Staatskirchenrecht ist stark geschichtlich geprägt, und die Geschichte und Vielfalt sollen geachtet werden. Die Union strebt nicht an, das gewachsene Staatskirchenrecht der einzelnen Mitglieder und Regionen gleichzuschalten.

Wenn auch die Union grundsätzlich keine Kompetenzen für staatskirchenrechtliche Fragen hat, die verschiedensten Bereiche, die heute von sekundärem Gemeinschaftsrecht durchgedrungen sind, tangieren nichtsdestoweniger die Religionen und Kirchen: Arbeitsrecht (Sonntagsschutz), Diskriminierungsverbot, Datenschutz, Tierschutz (Schächten), Medienrecht und verschiedenste finanzielle Angelegenheiten (Steuern, Abgaben usw.) gehören zu den Bereichen, in denen schon heute im Leben der Kirchen und Religionsgemeinschaften das sekundäre Gemeinschaftsrecht eine Rolle spielt.

Die allgemeine Entwicklung wirft auch eine Reihe von Fragen auf. Kann z. B. von den Bischöfen und Pfarrern in Deutschland weiterhin die deut-

---

[11] Tomka, Miklós – Zulehner, Paul: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999, 27.

sche Staatsangehörigkeit gefordert werden, wenn die Freizügigkeit sich in Richtung auf eine europäische Staatsbürgerschaft entwickelt?

3.2 Staat und Kirche in den neuen Mitgliedsstaaten

3.2.1 Die rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften

Die meisten EU-Beitrittsländer gewähren den Religionsgemeinschaften eine besondere Rechtsstellung. In manchen Staaten, so in Polen, Slowenien und Ungarn, haben alle Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleiche Rechte. In diesen drei Staaten können bereits hundert Personen eine Religionsgemeinschaft registrieren lassen. Ein wichtiger Unterschied zwischen diesen Staaten ist jedoch, dass die Eintragung in Ungarn als formeller gerichtlicher Registrierungsakt erfolgt, während in Polen und Slowenien die Exekutive über die Anerkennung der jeweiligen Religionsgemeinschaft entscheidet.[12] Auch in der Tschechischen und der Slowakischen Republik[13] sowie in Lettland[14] liegt diese Kompetenz bei der Exekutive. In Estland wurde die Registrierungskompetenz vor kurzem von der Exekutive an die Gerichte übertragen. Die Mindestzahlen zur Gründung einer Religionsgemeinschaft sind in Estland auf zwölf und in Lettland auf 25 Personen festgesetzt.

In Litauen wird zwischen traditionellen und nicht-traditionellen Religionsgemeinschaften unterschieden. Als traditionelle Religionsgemeinschaften gelten die auf litauischem Boden seit über dreihundert Jahren heimischen neun Religionsgemeinschaften. Die neueren Religionsgemeinschaften können nur als Vereine eine Rechtspersönlichkeit erlangen. Nach Auffassung des litauischen Verfassungsgerichts handelt es sich dabei um eine Tatsachenfeststellung und nicht um die Privilegierung der traditionellen Kirchen.[15]

Das geltende rumänische Gesetz (1948) unterscheidet zwischen anerkannten Kulten und religiösen Vereinen. Ein neues Gesetz ist seit Jahren in Vorbereitung; im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen steht die Anerkennung der orthodoxen Kirche als Nationalkirche und die Gleichstellung verschiedener Religionsgemeinschaften. Eine mittlerweile zurückgezogene Regierungsvorlage vom Februar 2001 sah zur Anerkennung eine Mitgliederzahl von 0,5% der Bevölkerung vor.

Auch in der Tschechischen Republik und der Slowakei wird zwischen anerkannten Kirchen und auf Weltanschauungen basierenden Vereinen

---

[12] Siehe Art. 9 Abs. 33 des Gesetzes vom 17. 5. 1989 über die Freiheit des Gewissens und der Religion.

[13] Wieshaider, Wolfang - Mulík, Peter (Hg.): Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa, Bd. 1: Slowakei, Wien 2001, 57.

[14] Balodis, Ringolds: State and Church in Latvia, in: ders. (Hg.): State and Church in the Baltic States: 2001, Riga 2001, 13; 25.

[15] Žiliukatė, Rūta – Glodenis, Donatas: State and Church in Lithuania, in: Balodis, Ringolds (Hg..): State and Church in the Baltic States: 2001, Riga 2001, 67; 76.

unterschieden. Um eine neue Religionsgemeinschaft als solche registrieren lassen zu können, müssen dieser in der Slowakei mindestens 20.000 Mitglieder angehören.[16] In der Tschechischen Republik genügen einem neuen Gesetz zufolge zur Gründung 300 volljährige Staatsbürger (zuvor waren 10.000 bzw. für Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates 500 Personen erforderlich). Zur Anerkennung einer Religionsgemeinschaft muss dem Kultusministerium eine detaillierte Dokumentation vorgelegt werden. Nach dem zehnjährigen Bestehen einer eingetragenen Kirche oder Religionsgemeinschaft kann diese – wenn sie jährlich einen Tätigkeitsbericht vorlegt hat, ihren Verpflichtungen gegenüber dem Staat sowie gegenüber Dritten nachgekommen ist und eine Mitgliederzahl von mindestens einem Tausendstel der Bevölkerung aufweist – Trägerin besonderer Rechte werden (z. B. die Trägerschaft von Schulen, das Erteilen schulischen Religionsunterrichts, der Erhalt finanzieller Mittel vom Staat und die Anerkennung der kirchlichen Eheschließungen durch den Staat).[17] Mit dieser neuen, zweistufigen Regelung ist man hinsichtlich der Rechtslage der Religionsgemeinschaften in Tschechien zu einer Lösung gekommen, die der in Österreich praktizierten ähnlich ist.

Für die Eintragung müssen die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften üblicherweise folgende Daten angeben:

- ein (bisher nicht durch andere Religionsgemeinschaften benutzter) Name,
- die grundlegende Doktrin, Beschreibung der Ausübung des Kultes, die heiligen Schriften,
- Erklärung über die Rechtstreue und den Respekt der Menschenrechte,
- Beschreibung der internen Organisationsstruktur,
- Sitz und Vertreter der Organisation,
- Beschreibung etwaiger wirtschaftlicher bzw. finanzieller Tätigkeiten der Organisation,
- Bestimmungen für den Fall der Auflösung.

Die ungarische (und seit neuem auch in Estland praktizierte) Lösung der formellen gerichtlichen Eintragung von Religionsgemeinschaften ist einzigartig in Europa. Die meisten Staaten, die einen besonderen Rechtstatus anbieten, gewähren dies durch die Exekutive (wie dies einst nach dem Gesetz XLIII/1895 auch in Ungarn gehandhabt wurde). Gegen die Entscheidung der Exekutive steht der Gerichtweg offen. In mehreren Ländern ist das Ministerium für Kultur Organ der Kultusverwaltung,[18] in manchen Ländern ist hingegen das Justiz-[19] oder Innenministerium[20] oder

---

16 Wieshaider, Wolfgang – Mulík, Peter (Hg..): Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa, Bd. 1: Slowakei, Wien 2001, 51.

17 Gesetz Nr. 3/2002; das Parlament der Tschechischen Republik hat das Gesetz am 27. 11. 2001 verabschiedet.

18 In der Tschechischen Republik, der Slowakei und seit kurzem auch in Rumänien.

19 In Litauen.

20 In Estland.

aber eine Behörde mit einer eigenen besonderen Rechtsstellung zuständig.[21] Eine weitere Besonderheit der ungarischen Regelung ist, dass die zu registrierende Organisation ihre religiöse Doktrin nicht kundgeben muss, sondern allein zu erklären hat, dass sie gemeinsame Glaubenssätze habe, zum Zwecke der Religionsausübung gegründet werde und gesetzestreu handle.

Hinsichtlich der Anerkennung der internen rechtlichen Einheiten der Kirchen sind die EU-Beitrittsländer im Allgemeinen großzügig. In vielen Ländern sind alle Einheiten, die nach eigenem Kirchenrecht (dem kanonischen Recht) eine kirchenrechtliche Rechtssubjektivität haben, auch durch das staatliche Recht anerkannt. Einige Staaten verlangen die Eintragung dieser Einheiten, um ihnen Rechtspersönlichkeit zu gewähren (so etwa Lettland oder Litauen von den „nichttraditionellen" Religionsgemeinschaften), in anderen Staaten müssen diese bekannt gegeben werden (so etwa in Polen, Slowenien, der Slowakei oder in Litauen im Fall der traditionellen Religionsgemeinschaften). Über Anerkennung oder Eintragung entscheidet die staatliche Kultusverwaltung. Zu Konflikten in diesem Zusammenhang ist es in der Tschechischen Republik gekommen, wo die neue gesetzliche Regelung es nicht ermöglicht, dass kirchliche Verbände wie z. B. die Caritas weiterhin als solche anerkannt werden, so dass diese zukünftig als Zivilverbände tätig werden müssen.

3.2.2 Fragen des Kirchenvermögens und der Kirchenfinanzierung

In allen ehemaligen sozialistischen Staaten ist die Lage des Kirchenvermögens eine heikle Frage. In Polen und in der Slowakei wurde praktisch das gesamte zuvor enteignete Eigentum an die Kirchen zurückgegeben. In anderen Ländern – wie etwa in Ungarn – wurden Kompromisse gefunden. Zur Spannungen hat die Frage des Kirchenvermögens in der Tschechische Republik und Rumänien geführt, in Rumänien besonders gegenüber den Minderheitskirchen: Vor kurzem ist hier zwar eine gesetzliche Regelung zur Restitution ehemaligen kirchlichen Eigentums verabschiedet worden, die mangelnde Rechtssicherheit gibt jedoch hinsichtlich ihrer Implementierung Anlass zu Zweifeln.

In keinem der osteuropäischen EU-Beitrittsländer ist zur Finanzierung der Kirchen ein Kirchensteuersystem eingeführt worden. Ungarn hat – mit einigen Abweichungen – das in Spanien und Italien praktizierte System der Teilzweckbindung der Einkommensteuer übernommen.

In Rumänien, der Slowakei und der Tschechischen Republik wird den Seelsorgern der anerkannten Kirchen ein staatliches Gehalt gewährt. In mehreren Staaten werden die Kirchen auch vom Staat unmittelbar finanziell unterstützt.

In praktisch allen osteuropäischen EU-Beitrittsländern erhalten die kirchlichen Schulen staatliche Subventionen. Das Prinzip der gleichen Finan-

---

[21] In Lettland und Slowenien.

zierung gilt in Litauen, Polen, der Slowakei, Tschechien und Ungarn, aber auch Lettland trägt zum kirchlichen Schulwesen finanziell bei. In mehreren Staaten wurden die theologischen Fakultäten in die staatlichen Universitäten ein- bzw. wiedereingegliedert; die entsprechenden Kosten werden dort vom jeweiligen Staat getragen. Ähnliches gilt für den Religionsunterricht, der in den meisten Ländern als ordentliches Schulfach gilt.

Weiterhin werden die Kirchen in den meisten der hier betrachteten Länder auch dadurch vom Staat unterstützt, als dieser einen finanziellen Beitrag zum Erhalt des kulturellen Erbes leistet, was vor allem die im kirchlichen Eigentum befindliche Bausubstanz betrifft.

Da die staatlichen und kirchlichen Budgets in den einzelnen Ländern unterschiedliche Kategorien umfassen, können über den Umfang der Kirchenfinanzierung in den EU-Beitrittsländern kaum vergleichende Aussagen getroffen werden. Einige Kosten etwa werden in manchen Ländern überhaupt nicht bei den Kirchen verbucht, da diese unmittelbar vom Staat getragen werden (so etwa die theologische Bildung und den Religionsunterricht betreffend). Die katholische Kirche in Malta bzw. die orthodoxe Kirche in Zypern verfügen über erhebliches Vermögen. In den ehemaligen Ostblockländern ist die Ausgangslage davon deutlich verschieden; daher ist die finanzielle Unterstützung der Kirchen durch den Staat praktisch zur Notwendigkeit geworden, um die Religionsfreiheit zu gewährleisten. In Polen kann die katholische Kirche ihre Funktionen traditionell auch finanziell unabhängig vom Staat ausüben.

3.2.3 Religionsunterricht

Die Anerkennung des Rechts der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder entsprechend ihrer Weltanschauung bedeutete für alle ehemaligen Ostblockstaaten eine große Herausforderung, da ja in den kommunistischen Diktaturen die Verbreitung ihrer Ideologien gerade zu den Aufgaben der Schulen bzw. Lehrkräfte zählte.

Gegenwärtig können die Kirchen in der Tschechischen Republik und in Ungarn Religionsunterricht in den Schulen auf freiwilliger Basis – zusätzlich zum ordentlichen Schulunterricht – erteilen. In der Tschechischen Republik erhält der Religionslehrer sein Gehalt von der Schule;[22] in Ungarn steht er jedoch in einem Arbeitsverhältnis mit seiner Kirche, immerhin erhalten die Kirchen hier eine staatliche Subvention zur Vergütung des Lehrpersonals. In den anderen Ländern wird der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach anerkannt, aber er ist fakultativ (die Schüler müssen an-, aber nicht abgemeldet werden). In Estland wird auf fakultative Basis Religionskunde unterrichtet; Religionsunterricht findet dort in den öffentlichen Schulen nicht statt.[23] Auch in Slowenien findet an den öffentlichen Schu-

---

[22] Tretera, Jiří Rajmund: Church Autonomy in the Czech Republic, in: Robbers, Gerhard (Hg..): Church Autonomy. A Comparative Survey, Frankfurt am Main 2001, 633; 640.

[23] Kiviorg, Merilin: State and Church in Estonia, in Messner, Francis (Hrsg.), Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'Union Européenne, Milano 2002, 115, 133.

len kein Religionsunterricht statt – es sei denn, die Kirche hätte keine geeigneten Räume für die Durchführung des Unterrichts.[24]

In denjenigen Ländern, wo der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach ist – so etwa in Malta, Lettland, Litauen, Polen, Rumänien und der Slowakei – müssen die kirchlichen Befugnisse im Hinblick sowohl auf die Lehrkräfte als auch auf das Lehrmaterial sehr genau umschrieben werden. In Bezug auf die katholische Kirche enthält das Vertragsrecht üblicherweise folgende Regelungen:

- der Staat anerkennt die Rechte der Eltern bzw. der Erziehungsberechtigten auf die Erziehung ihrer Kinder gemäß ihrer Überzeugung (ab einem gewissen Alter wird dem Kind teilweise ein eigenständiges Recht eingeräumt),
- die Teilnahme (oder Nichtteilnahme) am Religionsunterricht darf nicht zu einer Benachteiligung führen (da die Vereinbarungen die Möglichkeit des katholischen Religionsunterrichts betreffen, werden Alternativen nicht erörtert),
- die Vereinbarungen bestimmen den Status des Religionslehrers; normalerweise soll er dem Status anderer Lehrer entsprechen,
- das Recht der Kirche, einem Lehrer die Lehrbefugnis (missio canonica) zu entziehen, wird anerkannt; dadurch wird der Kirche ermöglicht, die betreffende Person, obwohl sie nicht in einem arbeitsvertraglichen Verhältnis zur Kirche steht, aus ihrem Amt zu entfernen,
- die Lehrpläne und Lehrmaterialien werden normalerweise von den Bischofskonferenzen festgelegt; sie müssen den staatlichen Stellen (dem jeweiligen Unterrichtsministerium) zur Billigung vorgelegt werden,
- der Staat beteiligt sich an der Finanzierung der Lehrmaterialien,
- der Religionsunterricht gilt als gemeinsame Angelegenheit von Kirche und Staat, wobei ihr Inhalt ausschließlich unter kirchlicher Aufsicht steht.

3.2.4 Theologische Bildung

In Ungarn gibt es der verfassungsrechtlich gebotenen Auffassung der Neutralität zufolge an staatlichen Universitäten keine theologischen Fakultäten. Religionswissenschaft kann an staatlichen Einrichtungen,[25] Religion aber nur an nichtstaatlichen Institutionen gelehrt werden. Daher sind die theologischen Hochschulen und Fakultäten notwendigerweise in kirchlicher Trägerschaft. Um die Gleichbehandlung aller Studierenden zu gewährleisten, trägt der Staat die Kosten einer gewissen Anzahl von Studienplätzen. Mit dieser strikten Auslegung der Trennung steht Ungarn allein unter den EU-Beitrittsländern und auch in der gesamten mitteleuropäischen Region.

---

[24] Šturm. Lovro: The State and Church Relationship in Slovenia, in Messner, Francis (Hrsg.), Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'Union Européenne, Milano 2002, 157, 178.

[25] So unterhält die Universität Szeged einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft (siehe http://www.vallastudomany.hu).

In den anderen Ländern wurden die theologischen Fakultäten in die staatlichen Universitäten (re-)integriert, so etwa an der Prager Karlsuniversität (hier gibt es eine katholische, eine lutherische und eine hussitische Fakultät), in Olmütz und Budweis, in Laibach (katholisch), Pressburg (katholisch und evangelisch) und Tartu (evangelisch). An manchen Universitäten wurden neue Fakultäten gegründet: So gibt es in Polen neben den kircheneigenen Einrichtungen mehr als zehn neu gegründete katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten. In Klausenburg gibt es an der Babeş-Bolyai-Universität neu gegründete Fakultäten der römisch-katholischen, griechisch-katholischen, rumänisch-orthodoxen und protestantischen Kirche. Auch an der Universität Bukarest gibt es eine orthodoxe und eine katholische Fakultät (dieses Institut ist als Hochschule akkreditiert). An der St. Kliment-Ohridski-Universität in Sofia wurde 1991 die im Jahre 1950 abgetrennte theologische Fakultät wieder eingegliedert. An der Universität von Klaipeda gibt es eine evangelische, an der Vytautas-Magnus-Universität in Kanuas eine katholische Fakultät. An der Universität von Lettland ist die theologische Fakultät überkonfessionell. Die kircheneigenen katholischen, evangelischen und orthodoxen Einrichtungen wurden hier nicht akkreditiert, den am Großen Seminar in Riga belegten Kursen und erworbenen Diplomen verspricht das Abkommen mit dem Heiligen Stuhl aber die Anerkennung[26]; ferner sieht dieses Abkommen weitere Verhandlungen über die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität vor.[27] Auch der Universität von Malta wurde die theologische Fakultät eingegliedert.[28]

Eine bedeutende Frage ist, ob auch die kircheneigenen Institutionen vom Staat anerkannt werden: In Tschechien[29] und Rumänien ist dies nicht der Fall, in Polen dagegen stellt dies kein Problem dar. Im Hinblick auf die Stellung der theologischen Fakultäten in den osteuropäischen Beitrittsländern ist die Konkurrenz verschiedener staatskirchenrechtlicher Modelle auffällig: In den lateinischen Staaten Westeuropas sind die katholischen Hochschuleinrichtungen grundsätzlich unabhängig vom Staat, während im deutschen Sprachraum die theologische Bildung der Volkskirchen in die staatlichen Universitäten eingegliedert bzw. nicht ausgegliedert worden ist. Es scheint, dass sich die zentraleuropäischen Länder eher am deutschen Modell orientiert haben.

3.2.5 Anerkennung der kirchlichen Eheschließung

Nach den neuen Vereinbarungen des Heiligen Stuhls mit Litauen, der Slowakei und Kroatien[30] hat die kanonische Ehe von der Eheschließung

---

[26] Art. 20. Abs. § 4.

[27] Art. 21.

[28] Die betreffende Übereinkunft wurde 1988 unterzeichnet, doch erst im Jahre 1995 ratifiziert. AAS (1998) 24-30.

[29] Tretera, Jiří Rajmund: Church Autonomy in the Czech Republic, in: Robbers, Gerhard (Hg.), Church Autonomy. A Comparative Survey, Frankfurt am Main 2001, 633; 639.

[30] Eine Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl wurde durch Kroatien am 19. 12. 1996, durch Litauen am 5. 5. 2000 und durch die Slowakische Republik am 24. 11. 2000 geschlossen.

an zivilrechtliche Wirkungen und können auch Ehenichtigkeitsurteile der kirchlichen Gerichte sowie eine kirchliche Auflösung des Ehebandes zivilrechtliche Folgen haben.[31] In dieser Hinsicht ähnelt die Rechtslage der italienischen[32] und der spanischen.[33] Das slowakische nationale Recht bestimmt die staatliche Registrierung kanonischer Ehen; auch die Rechtsfolgen der Ehenichtigkeitserklärung werden zivilrechtlich geregelt. Die kirchliche Eheschließung wird seit der Wende auch in Ländern ohne katholische Mehrheit wie Lettland[34] oder Tschechien[35] anerkannt. Ausnahmen sind Rumänien und Ungarn, wo schon vor der kommunistischen Machübernahme die obligatorische Zivilehe galt.

In Polen hat das Eherecht zu großen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Ratifizierung des Konkordats geführt. Nach Konkordatsrecht müssen die zivilrechtlichen Folgen einer Eheschließung von den Brautleuten ausdrücklich gewünscht sein, und die standesamtliche (rückwirkende) Registrierung stellt ein Gültigkeitserfordernis dar. Hinsichtlich des weiteren möglichen Verlaufs der Ehe werden kirchliche Entscheidungen staatlicherseits nicht mehr anerkannt: Ehenichtigkeitserklärungen entfalten keine Wirkung im staatlichen Recht, so dass unabhängig vom kirchlichen Prozess ein Scheidungsverfahren geführt werden muss.[36]

Wie bereits gesagt, fügen sich die neuen Mitglieder der Union in den europäischen Mittelweg gut ein. Zwar ist in der Tschechischen Republik und in Lettland das Verständnis für kirchliche Belange eher gering und sind auch in Slowenien die rechtlichen Rahmenbedingungen nicht gerade kirchenfreundlich, doch in Polen, Litauen, der Slowakei, Ungarn und auch in Kroatien wurden Bedingungen geschaffen, die ein weitgehendes Engagement der Kirchen in der Gesellschaft ermöglichen und fördern. Trotz aller Unterschiede im Detail kann von diesen Ländern gesagt werden, dass sie die Trennung von Kirche und Staat verbinden mit einer starken und vielfältigen Kooperation von Staat und Kirche.

4 Fragen zur Europäischen Verfassung

Eine Verfassung ist mehr als nur die Geschäftsordnung einer politischen Gemeinschaft. Eine Verfassung stellt auch ein Bekenntnis zu bestimmten

---

31 AAS 89 (1997) 283-284.

32 Ferrari, Silvio: Staat und Kirche in Italien, in: Robbers, Gerhard (Hg..): Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, 185; 205-208.

33 Navarro-Vals, Rafael: L'efficacité civile du mariage religieux dans le droit espagnol, in: Marriage and Religion in Europe, Milano 1993, 25-59.

34 Balodis, Ringolds: State and Church in Latvia, in: ders. (Hg..): State and Church in the Baltic States: 2001, Riga 2001, 13, 39.

35 Tretera, Jiří Rajmund: Church and State in the Czech Republic, in: European Journal for Church and State Research 7 (2000), 299; 313.

36 Zubert, Bronisław: Az állam és az egyház viszonya Lengyelországban az új konkordátum alapján, in: Forrai, Tamás (Hg.): Az állam és az egyház elválasztása, Budapest 1995, 71, 77-79.

Werten dar, sie ist Ausdruck geschichtlicher Erfahrungen, sie formuliert einen gesellschaftlichen Grundkonsens. Verfassungen haben für die betreffende politische Gemeinschaft insofern eine hohe symbolische, manchmal sogar eine nahezu sakrale Bedeutung.

Mit Blick auf die Europäische Verfassung wäre deshalb auch die Frage zu stellen, ob bzw. inwiefern es überhaupt eine politische Gemeinschaft, eine für die Verfassungsgebung unabdingbare Gemeinschaft, also ein europäisches Volk gibt; und so unterschiedlich die Antworten auf diese Frage ausfallen mögen, eines wird festgehalten werden müssen: Bei der Verfassung der Europäischen Union handelt es nicht um eine Verfassung im klassischen Sinne, die von einem Volk angenommen wird. Die Verfassung der Europäischen Union wird ein völkerrechtlicher Vertrag, also um ein Instrument des primären Europarechts sein. Die Verfassung wird von Staaten und nicht von einem Volk oder von mehreren Völkern angenommen werden.

Der gegenwärtig vorliegende Verfassungsentwurf nun, von dem hier zu handeln ist, ist ein Dokument, das vom Europäischen Konvent unter der Leitung von Valerie Giscard d'Estaing erarbeitet und dem Präsidenten des Europäischen Rates in Rom am 18. Juli 2003 überreicht wurde. Es ist wiederum umstritten, ob es sich dabei um einen Text handelt, der noch weiterer Diskussion und Veränderung unterliegen kann, oder ob man davon ausgehen muss, dass wichtige Änderungen nicht mehr möglich sein werden. Änderungsvorschläge gibt es in großer Zahl, aber es ist eine heikle Angelegenheit, einen erreichten Kompromiss nochmals infrage zu stellen. Die italienische Regierung bemüht sich jedenfalls, noch im Laufe des Jahres, also während der italienischen Ratspräsidentschaft in einer Regierungskonferenz den Vertrag annehmen zu lassen.

Es gibt fünf Fragen, die bei der Verfassungsgebung von besonderem Interesse für die Kirchen sein können bzw. die eine besondere Relevanz hinsichtlich der Stellung des Christentums und der Religion im Allgemeinen haben.

4.1 Präambel – invocatio oder nominatio Dei

Bemerkenswerterweise bezogen sich von den Wortmeldungen, die den Verfassungsgebungsprozess begleiteten, die meisten auf die Präambel. Das ist insofern bemerkenswert, als Präambeln keine normative Kraft haben, sondern eher von symbolischer Natur sind. Sie sind deshalb nicht unwichtig oder vernachlässigenswert, ihre Wichtigkeit liegt jedoch nicht im rechtstechnischen Detail. Insofern sollten auch die Stimmen nicht überhört werden, die vor einer Überbewertung der Präambel warnen und zu bedenken geben, dass die Inhalte wichtiger sind als die „Verpackung". Es ist deshalb auch möglich, dass der Inhalt stärker von christlichen Werten geprägt ist, als es die Präambel zu erkennen gibt.

Formulierungen, die – wie in verschiedenen europäischen Verfassungen – Gott ansprechen, fanden in den vorliegenden Verfassungsentwurf jedenfalls keinen Eingang. Bei diesen Formulierungen ist unterscheiden: Eine klassische invocatio Dei ist in der irischen Verfassung zu finden. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland spricht das verfassungsgebende Volk dagegen im Bewusstsein seine Verantwortung vor Gott; und die polnische Verfassung (1997) wurde im Namen aller, die an Gott glauben und die universellen Werte aus anderen Quellen ableiten, verabschiedet. Solche Formulierungen, bei denen es sich nicht um eine invocatio, sondern eine nominatio und handelt, wurden in die Diskussion gebracht. In den Entwurf gelangten sie jedoch nicht. Es ist allerdings auch nicht ohne weiteres klar, wer unter „Gott" in einem Vertragstext verstanden wird: Handelt es sich um Gott, den Herrn und Schöpfer, oder um unsere Schöpfung, um einen Gott oder eine Göttin?

Was letztlich in der Frage einer invocatio bzw. nominatio Dei verhandelt wird, ist die Frage, inwieweit das positive Rechtssystem eine höhere Autorität kennt und anerkennt. Eine derartige Andeutung wäre nicht unwichtig. Denn eine solche Öffnung des Textes könnte dem Schutz des Menschen dienen.

4.2 Präambel – Benennung des christlichen Erbes

Der Präambelentwurf spricht von Europa als „ein Träger der Zivilisation", sie erwähnt „Werte, die den Humanismus begründen" und benennt als Quellen der Wertorientierung „religiöse und humanistische Überlieferungen". Demgegenüber dringen zahlreiche Änderungsvorschläge auf die ausdrückliche Benennung des Christentums bzw. der jüdisch-christlichen Tradition. Die Vorschläge sind gekennzeichnet von einer spürbaren Vorsicht, andere Religionen bzw. Agnostiker nicht auszuschließen oder zu beleidigen.

Doch auch hier gilt, was bezüglich der Anrufung Gottes gesagt wurde, dass nämlich die konkreten Bestimmungen der Verfassung in einem höheren Maße aus der jüdisch-christlichen Tradition schöpfen können, als der Präambeltext erkennen lässt. Im Vergleich zur Präambel der Charta der Grundrechte ist der Präambelentwurf zur Verfassung übrigens viel klarer und dezidierter. Die Rolle der Religion wird also im Verfassungsentwurf viel deutlicher anerkannt als noch vor wenigen Jahren.

Die Benennung von Religionen und Weltanschauungen verlangt gewiss eine delikate Abwägung und muss in gerechter Weise geschehen. Doch so wenig eine Nostalgie des christlichen Abendlandes angebracht wäre, so sehr müsste doch den Tatsachen Genüge getan werden: Ohne das Christentum ist Europa nicht zu definieren. Wenn also in der Präambel Werte beim Namen genannt werden, wäre es insofern erklärungsbedürftig, das Christentum nicht beim Namen zu nennen.

4.3 Werte und Prinzipien der Union

Wenn es um Inhalte geht, sind vor allem die Werte in den Blick zu nehmen, auf die die Union aufgebaut ist, und nach denen sie sich zu richten verpflichtet; und hier sind vor allem die Artikel 2 und 9 zu berücksichtigen:

„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte; diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichnet." (Artikel 2)

Als Grundprinzip für die Zuständigkeiten der Union gilt „der Grundsatz der begrenzten Einzelermächtigung. Für die Ausübung der Zuständigkeiten der Union gelten die Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit" (Artikel 9 [1]). „Nach dem Grundsatz der begrenzten Einzelermächtigung wird die Union innerhalb der Grenzen der Zuständigkeiten tätig, die die Mitgliedstaaten ihr in der Verfassung zur Verwirklichung der darin niedergelegten Ziele zugewiesen haben. Alle der Union nicht in der Verfassung zugewiesenen Zuständigkeiten verbleiben bei den Mitgliedstaaten." (Artikel 9 [2]) „Nach dem Subsidiaritätsprinzip wird die Union in den Bereichen, die nicht in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, nur tätig, sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen von den Mitgliedstaaten weder auf zentraler noch auf regionaler oder lokaler Ebene ausreichend erreicht werden können, sondern vielmehr wegen ihres Umfangs oder ihrer Wirkungen auf Unionsebene besser erreicht werden können." (Artikel 9 [3])

Zwar wird der Kernbegriff der christlichen Soziallehre, das Gemeinwohl, nicht beim Namen genannt, wesentliche Elemente dieses Begriffs werden jedoch aufgezählt. Schließlich kann nicht geleugnet werden, dass die Menschenwürde grundsätzlich im christlichen Menschenbild wurzelt oder die Subsidiarität geradezu einen Eckstein der katholischen Soziallehre bildet. Gleiches gilt für die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Nichtdiskriminierung; sie erfahren gegenwärtig zwar eine sehr breite Auslegung, vielleicht werden diese Konzepte bisweilen auch missverstanden oder sogar missbraucht, es kann aber nicht geleugnet werden, dass auch diese Werte christliche Grundlagen haben und christliche Inhalte bergen.

Der Inhalt der Europäischen Verfassung scheint stärker christlich geprägt zu sein, als es die Diskussion um die Präambel vermuten lässt.

4.4 Religionsfreiheit

Verfassungen enthalten neben bzw. vor den Grundprinzipien und dem Aufbau der Machtorgane meistens einen Grundrechtskatalog. Insofern lag es für den Konvent nahe, die Debatte um die Grundrechte nicht wieder aufzunehmen, sondern auf den schon ausgehandelten und angenommenen Text der Charta der Grundrechte aufzugreifen.

Die Charta der Grundrechte war als nicht bindendes Instrument durch den Europäischen Rat in Nizza angenommen worden. Das sollte zum Ausdruck bringen, dass die Union den Menschenrechten verpflichtet ist. Diese Charta wird nach dem vorliegenden Entwurf zum Teil II der Verfassung:

„Die Grundrechte, wie sie in der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK) gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten ergeben, gehören zu den allgemeinen Grundsätzen des Unionsrechts." (Artikel 7 [3])

Die Union selbst strebt den Beitritt zur EMRK an.

Bemerkenswert ist diesem Zusammenhang Folgendes: In der Präambel der Charta, die – wie gesagt – in die Verfassung aufgenommen werden soll, wird das Bewusstsein des „geistig-religiösen und sittlichen Erbes" angerufen. Für „geistig-religiös" aber steht im englischen Text „spiritual", und im französischen ist von „patrimoine spirituel et moral" die Rede. Die verschiedenen sprachlichen Versionen des Präambelentwurfs kennen solche Unterschiede nicht mehr. Binnen drei Jahren hat die europäische Verfassungssprache also, was Religion betrifft, ihre Scheu abgelegt.

Die Charta legt fest, dass die Union die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen achtet (vgl. Artikel 22). Zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit heißt es in Artikel 10:

„(1) Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.

(2) Das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird nach den einzelstaatlichen Gesetzen anerkannt, welche die Ausübung dieses Rechts regeln."

Artikel 10, Absatz 1 der Charta gleicht dem Artikel 9, Absatz 1 der EMRK. Die Aufzählung der eventuellen Grundlagen einer Beschränkung von Artikel 9, Absatz 2 der Charta fehlt jedoch im Verfassungsentwurf, insofern dieser in Artikel 52 eine allgemeine Wesensgehaltsgarantie kennt:

„(1) Jede Einschränkung der Ausübung der in dieser Charta anerkannten Rechte und Freiheiten muss gesetzlich vorgesehen sein und den Wesensgehalt dieser Rechte und Freiheiten achten. Unter Wahrung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit dürfen Einschränkungen nur vorgenommen werden, wenn sie notwendig sind und den von der Union aner-

kannten dem Gemeinwohl dienenden Zielsetzungen oder den Erfordernissen des Schutzes der Rechte und Freiheiten anderer tatsächlich entsprechen.

(2) Die Ausübung der durch diese Charta anerkannten Rechte, die in anderen Teilen der Verfassung geregelt sind, erfolgt im Rahmen der in diesen einschlägigen Teilen festgelegten Bedingungen und Grenzen.

(3) So weit diese Charta Rechte enthält, die den durch die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten garantierten Rechten entsprechen, haben sie die gleiche Bedeutung und Tragweite, wie sie ihnen in der genannten Konvention verliehen wird. Diese Bestimmung steht dem nicht entgegen, dass das Recht der Union einen weiter gehenden Schutz gewährt

(4) Soweit in dieser Charta Grundrechte anerkannt werden, wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedsstaaten ergeben, werden sie im Einklang mit diesen Überlieferungen ausgelegt.

(5) Die Bestimmungen dieser Charta, in denen Grundsätze festgelegt sind, können durch Akte der Gesetzgebung und der Ausführung der Organe und Einrichtungen der Union sowie durch Akte der Mitgliedsstaaten zur Durchführung des Rechts der Union in Ausübung ihrer jeweiligen Zuständigkeiten umgesetzt werden. Sie können vor Gericht nur bei der Auslegung dieser Akte und bei Entscheidungen über deren Rechtmäßigkeit herangezogen werden.

(6) Den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten ist, wie es in dieser Charta bestimmt ist, in vollem Umfang Rechnung zu tragen."

4.5 Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, Bewahrung des Religionsverfassungsrechts, strukturierter Dialog

Das Verhältnis von Staat und Kirche bietet in Europa ein buntes Bild. Die bereits erwähnte Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften im Amsterdamer Vertrag versichert, dass diese historisch gewachsene Vielfalt geachtet werden soll.

Als es 1997 zu dieser Ergänzung kam, wurde es als eine wichtige Errungenschaft gefeiert, dass die Kirchen, die lange Zeit von dem Gemeinschaftsrecht ignoriert worden waren, nun durch das primäre Gemeinschaftsrecht erstmals wahrgenommen wurden. Es ist nicht zu leugnen, dass dies in einem erheblichen Ausmaß auf die erfolgreiche Lobbytätigkeit der beiden deutschen Kirchen zurückzuführen ist, die ihre Stellung als Körperschaften des öffentlichen Rechts in der Bundesrepublik (und das damit verbundene Kirchensteuersystem) im sich dynamisch entwickelnden europäischen Kontext absichern wollten. Dass die Formulierung des Kirchenprotokolls in den Verfassungsentwurf aufgenommen wurde, ist

wiederum der erfolgreichen Interessensvertretung vieler Religionsgemeinschaften und ihnen nahe stehender Politiker zu danken.

Der genaue Wortlaut von Artikel 51, der den Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften betrifft, lautet:

„(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

(3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen."

Die Formulierung des Kirchenprotokolls von 1997 macht also Karriere. Das ist nicht weiter verwunderlich. Verfassungsverhandlungen sind politische Prozesse, in denen oft zu schon in anderen Zusammenhängen erstellten und angenommenen Texten gegriffen wird. Artikel 51 wurde im Teil VI, „Das demokratische Leben der Union", platziert – nach einer Reihe von Bestimmungen verschiedener Natur (Grundsätze der Gleichheit, der repräsentativen und der partizipativen Demokratie, Sozialpartnerschaft, europäische Bürgerbeauftrage [Ombudsmann/-frau], Transparenz der Arbeit der Organe der Union und Datenschutz).

Man kann sich natürlich fragen, ob die Absicherung der geltenden Rechtslage und die Zusicherung des Dialogs tatsächlich von großer Bedeutung sein werden. Einerseits ist die Bestrebung verständlich, genossene Rechte zu verteidigen. Andererseits können solche Absicherungen zur Bildung von Reservaten führen, die sich von der allgemeinen Entwicklung abkoppeln. Klar ist jedoch, dass der Union keinerlei Kompetenz zur Gleichschaltung staatskirchenrechtlicher Regelungen hat. Mit den gegebenen, historisch gewachsenen Unterschieden wäre dies auch kaum möglich (wenn man etwa an die gewaltigen Unterschiede zwischen Deutschland und Frankreich oder auch zwischen Bayern einerseits und Bremen oder Brandenburg andererseits denkt).

Es ist letztlich eine Konsequenz der Rechtssprechung des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes und der sozialen Entwicklung in Europa, dass auch die staatskirchenrechtlichen Modelle eine unbestreitbare Konvergenz zeigen, es handelt sich also um eine Nebenwirkung der europäischen Integration. Der Wille bzw. die Bereitschaft zum Dialog kann insofern auch hinterfragt werden. Subjekte dieses Dialogs sind natürlich die institutionellen Kirchen. Was dieser „Dialog" tatsächlich bedeuten wird, ist abzuwarten. Jedenfalls handelt es sich um eine Grundlage, auf die man sich berufen kann.

Für eine Bewertung ist es zu früh. Es handelt sich um einen dynamischen Prozess. Kaum ein Tag vergeht ohne neue wichtige Aussagen und Entwicklungen. Die Freiheit des religiösen Phänomens scheint, was die werdende Union angeht, nicht besonderen Bedrohungen ausgesetzt zu sein. Es gibt freilich Gefahren, die leise und schleichend sind, die nicht in offener und direkter Feindschaft gründen, sondern sich aus mangelnder Sensibilität für religiöse Belange ergeben. Deshalb ist Aufmerksamkeit weiterhin angebracht. Staatskirchenrechtler werden auch künftig gefragt sein. Doch die Herausforderungen für die Christinnen und Christen im heutigen Europa sind in erster Linie nicht von staatskirchenrechtlicher, sondern von existenzieller und pastoraler Natur.

Fragen und Desiderate im Umkreis der Bischofssynoden 1991 und 1999

Walter Fürst

Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sondersynode für Europa (1991)[1]

Wenige Monate nach dem Fall der Berliner Mauer und noch vor der deutschen Wiedervereinigung 1990 wurde von Johannes Paul II. auf Herbst 1991 eine Sondersynode über Europa einberufen[2].

Merkwürdigerweise gab es im Vorfeld dieses Bischofstreffens nur mangelhafte Konsultation mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE).[3] Bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Vorbereitungsphase kam daher die Befürchtung auf, dass der Standpunkt der römischen Vorbereitungskommission und des Synodensekretariats, von der pastoralen Linie des Rates der CCEE[4] abweichen werde. So war es denn auch. Als es auf die Realisierung der Europa-Synode zuging, wurde der CCEE weithin von den Vorbereitungen ausgeschlossen; und nach Abschluss der Beratungen wurde nicht etwa der CCEE, sondern eine unter dem bestimmenden Einfluss der Bewegung „Communione e liberatione" stehende Kommission mit der Verwirklichung der Beschlüsse beauftragt.

Dieser bemerkenswerte Gang der Dinge war keineswegs zufällig. Er ist der genaue Ausdruck eines Konfliktes, der sich in gegensätzlichen ekklesiologischen und pastoralen Grundpositionen manifestiert: Hierarchischer Zentralismus steht gegen Mitverantwortung der Ortskirchen, das Prinzip der ekklesiologischen Unterordnung (unter das weltkirchliche Zentrum) gegen das Prinzip der kollegialen Kooperation.[5] Dahinter steht ein Dissens in der Interpretation dessen, was heute christliche Freiheit meint und erfordert.

---

1 Überarbeitete Textfassung aus: W. Fürst, Eine Pastoral für Europa? Perspektiven des seelsorglichen Handelns und des gesellschaftlichen Engagements der Kirche(n) im pluralistisch-demokratischen Europa, in: W. Błoz/G. Höver (Hg.), Die Einigung Europas als Herausforderung für die Kirche, Baden-Baden 2000, 71-99; hier 74f.

2 Vgl. dazu D. Seeber, Europa-Synode, in: HerKorr 44 (1990) 253-255.

3 Vgl. P. Hebblethwaite, Was bleibt von der Sondersynode über Europa?, in: Orientierung 56 (1992) 58-60.

4 Zu den Positionen des CCEE vgl. Chr. Thiede, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung, Münster 1991.

5 Vgl. hierzu auch O. Noti, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität oder sozialethisch orientierte Ökumene?, in: Die Kirchen und Europa. Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen von P. Beier u.a., Luzern 1993, 31-56.

Die Stellungnahme des CCEE

Trotz der Restriktionen hatte der CCEE unter Federführung ihres Vorsitzenden, Erzbischof Carlo Martini von Mailand, eine ausführliche Stellungnahme für die Synode erarbeitet[6]: Unter der Überschrift „Überlegungen" geht der Text induktiv vor und bewegt sich in der Perspektive der europäischen Freiheitsgeschichte samt deren Ambivalenz.

Er empfiehlt nicht nur eine „dankbare Anerkennung der Geschichte Europas"[7], die vom Christentum durchdrungen ist (einschließlich der europäischen Aufklärung), sondern spricht auch eine „Bitte um Vergebung" für das vielfach auch von den Kirchen und den Christen zu verantwortende Versagen aus, sofern nämlich „die Autonomie und Würde dieser Geschichte in den Christen und den Kirchen Europas oft missachtet und verraten wurde" (N. Klein)[8]. Die „doppelte Sehnsucht nach Gemeinschaft und Freiheit", so sagte das Dokument weiter, sei die Grundlage der Dynamik der europäischen Kultur.[9]

Angesichts dieser Entwicklung, so heißt es, könnten die Kirchen aber ihrer Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums nur dann glaubwürdig nachkommen, „wenn sie die gewünschte Einheit von Freiheit und Gemeinschaft in ihnen selber zu realisieren suchen".[10] Der CCEE plädierte damit für einen Standpunkt, der eine Verwandlung der in Europa vorherrschenden individualistischen Freiheitsauffassung vom zeichenhaften Zeugnis der – die Wahrheit Christi glaubwürdig lebenden – „Communio" im Sinn von „kommunionaler Freiheit"[11] erhofft. Die kulturelle Situation des modernen Europa, so hieß es in der Eingabe des CCEE, fordere die Kirche nicht zur Verurteilung heraus, vielmehr zur umkehrbereiten Solidarität und damit zur Lösung der je neu gestellten Aufgabe auf dem Weg der Unterscheidung der Geister.[12]

Evangelisierung wird hier nicht als unilaterale, vielmehr als eine in dialogisch-kritischer Auseinandersetzung mit den Trägern der heutigen Kultur zu lösende Aufgabe verstanden, als ein ökumenisch dimensionierter Vorgang *neuer Inkulturation des Christentums in die europäische Gesellschaft und ihre Freiheitsgeschichte*.

---

6 Überlegungen des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zur Spezialsynode für Europa, St. Gallen, 5. Juli 1991 (Manuskriptdruck).

7 Ebd. 3.

8 N. Klein, Sondersynode über Europa, in: Orientierung 56 (1992) Nr. 1, 1-4 und Nr. 2, 14-16. Vgl. dazu: Überlegungen CCEE, 2ff.

9 Vgl. Überlegungen CCEE (siehe unsere Anm. 13), 5.

10 Vgl. Klein, Sondersynode über Europa, 2.

11 Überlegungen CCEE, 6.

12 Ebd.

Das Schlussdokument der Synode

Vergleicht man damit das spätere Schlussdokument[13], dann ist unverkennbar, dass sich letztlich ein anderer Standpunkt, nämlich der des römischen Synodensekretariats, durchgesetzt hat: Im Gegensatz zur Linie des CCEE geht das Schlussdokument in seiner Argumentation deduktiv vor. Der kulturelle, soziale und politische Weg des europäischen Humanismus wird unter dem Kriterium eines normativen Freiheitsbegriffes beurteilt.

„Wahre Freiheit", so wird bereits in dem vom Synodensekretariat erarbeiteten „Summarium" gesagt, gibt es nur in Verbindung mit der christlichen Wahrheit und damit, so muss man aus dem Gesamtzusammenhang folgern, letztlich nur in Unterordnung unter die kirchliche Lehrautorität. Freiheit ohne Gott und Kirche ist „leere Freiheit".[14] Dementsprechend werden Humanismus und Moderne nur in ihren Verfallsformen, nicht aber positiv in ihren Beiträgen zur Freiheitsgeschichte gesehen.[15] Man hat den Eindruck, hier werde im Grunde der Freiheitsbegriff der geläuterten europäischen Aufklärung hintergangen, der eine Autonomie meint, die in der Hoffnung auf endliche, gottgegebene Glückseligkeit gründet.

Entsprechend wird die Neu-Evangelisierung Europas als einliniger Vorgang und einseitige Aufgabe der Kirche verstanden: als Rechristianisierung, wenn nicht sogar als Rekatholisierung.

Zwei verschiedene Auffassungen von Evangelisierung und Pastoral

Am Beispiel der Sondersynode für Europa zeigt sich: Hinter den Kämpfen um die künftige Gestaltung der Pastoral in Europa stehen grundsätzlich verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Freiheitsgeschichte und damit eine je andere Einstellung zur europäischen Aufklärung.[16]

Es geht bei den aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den europäischen Ortskirchen nicht um Nebensächliches, vielmehr um *zwei grundverschiedene Auffassungen von Evangelisierung* (P. M. Zulehner spricht von „Indoktrination versus Inkulturation")[17] und bei genauer Betrachtung um *zwei gegensätzliche Kirchenbilder*: Eine hierarchistische Kirchenvorstellung (im Sinn der „societas perfecta") konkurriert mit einem kollegialen Kirchenmodell (im Sinn der „communio sanctorum").

---

[13] Synodus episcoporum. Coetus specialis pro Europa: Ut testes simus Christi, qui nos liberavit. Declaratio. Übersetzung in: Bischofssynode. Sonderversammlung für Europa. Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung mit lateinischem Originaltext, Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Nr. 103).

[14] Vgl. dazu Klein, aaO. 2; ähnlich im Schlussdokument (Ut testes simus Christi, Declaratio) aaO. 16.

[15] Vgl. Klein, Sondersynode über Europa.

[16] Vgl. O. Noti, Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität, 82ff.; 91ff.

[17] Vgl. P. M. Zulehner/H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993 (Kommentarband; insbes. V.: Positionen und Optionen, 230-264.)

Von daher leiten sich faktisch zwei konträre Pastoralkonzeptionen ab: Der *autoritativen Pastoralkonzeption*, die der europäischen Freiheitsgeschichte und letztlich dem Menschen überhaupt misstraut, steht eine *communional-dialogische Pastoralkonzeption* gegenüber, die, auf Gottes zuvorkommende Gnade bauend, sich kritisch-konstruktiv an der Ausgestaltung der europäischen Freiheitsgeschichte zu beteiligen sucht[18].

Ausblick

Die Frage bleibt: Für welche Option von Europa-Pastoral entscheidet sich die Kirche, für die hierarchistische oder die communionale? Welche der beiden Positionen wird schließlich als evangeliumsgemäß und situationsgerecht erkannt und als Richtschnur der Praxis anerkannt? Im nachsynodalen Schreiben Papst Johannes Paul II. zu der 1999 erfolgten Zweiten Sonderversammlung der Bischofsynode für Europa[19] (2003) jedenfalls, auf das hier nur hingewiesen werden kann, scheint erneut ein eher ‚christomonistisch' fundiertes Kirchenbild zu prävalieren.[20]

---

[18] Dass mit den verschiedenen Pastoralkonzeptionen zugleich je andere Grundauffassungen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung einhergehen, kann hier nur angemerkt werden.

[19] Nachsynodales Apostolisches Schreiben ECCLESIA IN EUROPA von Papst Johannes Paul II. „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa", hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

[20] Die in diesem Schreiben gebrauchte bemerkenswerte Formulierung, „die Kirche ist der Kanal", durch den die Gnade Christi in die Welt strömt (vgl. S. 22), erinnert an eine ähnliche Formulierung im Gründonnerstagsbrief Papst Johannes Paul II. an die Priester (1997), wo gesagt wird, der Heilige Geist komme „durch den Kanal des Amtes".

Johannes A. van der Ven

„Ecclesia in Europa" und die Haltung der katholischen Kirche in Bezug auf Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte

oder Wie europafähig ist die katholische Kirche?

Es wird erzählt, dass Jean Monnet, der zusammen mit Konrad Adenauer als einer der Gründer des „modernen Europa" bezeichnet werden kann, am Ende seines Lebens mit folgendem Gedanken spielte: Wenn das europäische Haus erneut aufzubauen wäre, dann müsste man mit der Kultur anstelle der Wirtschaft und Politik beginnen. Was könnte die Grundlage für diese Kultur sein? Gibt es einen „Europäischen Wertekanon"? Welche Werte könnten das sein und haben sie wirklich transhistorische und transnationale Geltungskraft? Natürlich gibt es einen „Europäischen Wertekanon", behaupten viele in Kirche und Theologie: der christliche Wertekanon. Aber dann muss die Frage wiederholt werden: Welche Werte könnten das sein und haben sie wirklich transhistorische und transnationale Geltungskraft, wenn man auf die Unterschiede achtet innerhalb des frühen Christentums, in und zwischen dem ersten und zweiten Millennium, in und zwischen Nord- und Südeuropa, West- und Osteuropa, der Türkei und dem Rest Europas? Es gibt Kulturhistoriker, die eine gewisse Verlegenheit nicht verbergen können, wenn es um einen europäisch-christlichen Wertekanon geht. Im übrigen: Ist die Suche nach einem europäisch-christlichen Kanon überhaupt legitim? Müsste Europa nicht gerade als Gegenmittel gegen den eigenen Kolonialismus und Neokolonialismus nach *weltweiten* Werten suchen? Müsste das Christentum nicht als Gegenmittel gegen die eigenen Kreuzzüge und heiligen Kriege nach *inter*religiösen Werten suchen?

Europa ist nicht durch eigene Kraft entstanden. Die Wiege Europas wird durch die kulturelle Interaktion zwischen Israel, Mesopotamien, Ägypten, Athen und Rom gebildet. Sie ist das Ergebnis der Wechselwirkung zwischen asiatischen, afrikanischen, jüdischen, griechischen, römischen und christlichen Subkulturen. Das zeigt bereits der Name „Europa": Sie ist eine phönizische Prinzessin, die einer durch Herodot überlieferten Legende zufolge von Zeus, vermummt und in der Gestalt eines Stiers, nach Kreta entführt wurde, um dort ihr weiteres Leben zu verbringen. Im Mittelpunkt dieser kulturellen Interaktion liegt das Mittelmeer, das Europa mit Asien

und Afrika verbindet. Es hat in der Geschichte immer eine Brückenfunktion zwischen den Kontinenten innegehabt. Das zeigte und zeigt noch immer die Präsenz vieler Millionen Moslems am Rande Europas: in Spanien, Israel/Palästina, in der Türkei und auf dem Balkan. Wenn man einen europäischen Wertekanon finden möchte, dann müsste man die mediterranen Interaktionen damals wie heute gründlich studieren.

Die apostolische adhortatio „Ecclesia in Europa" (2003) geht darauf ein. Dieser post-synodale Text nennt Europa zwar einen christlichen Kontinent, nicht aber ohne die asiatischen und afrikanischen sowie die jüdischen und später die islamitischen Interaktionen zu vermelden (Nummer 19). Im Vergleich damit fällt ein anderes europäisches Dokument, das in derselben Zeit erschienen ist, der „Entwurf eines Vertrages über eine Verfassung für Europa" (2003), sehr mager aus. Die großen Traditionen sind mundtot gemacht.

Das Verschweigen der drei großen abrahamitischen Traditionen verweist nicht nur auf ein unzureichendes historisches Bewusstsein, sondern auch auf ein unzureichendes Zukunftsbewusstsein. Es ist mehr als deutlich, dass Europa immer stärker durch die Migration großer Bevölkerungsgruppen aus Afrika und Asien beeinflusst werden wird. Damit wird Europa einen Mix aus christlichen und islamitischen Gemeinschaften umfassen, die immer stärker miteinander konkurrieren werden, während wahrscheinlich daneben und quer hindurch von einer fortschreitenden Säkularisierung die Rede sein wird.

Das alles macht die Frage, ob es einen europäischen Wertekanon gibt, sowohl historisch als auch aktuell im Hinblick auf die Zukunft sehr komplex. Darauf kann man nicht eindeutig „Ja" oder „Nein" antworten, auch nicht mit einer einfachen, kürzeren oder längeren Liste von Werten.

Oder gibt es vielleicht doch zumindest einen Wert, der gegen den Zahn der Zeit gewappnet ist und auch in Zukunft überleben wird, sowohl im europäischen als auch im weltumfassenden Verband, weil es hier – mit den Worten Kants – um einen universalen Wert geht: die Menschenwürde? Sie wird doch als die Quelle aller Werte angesehen, als der Wert aller Werte. Ihre Wurzeln gehen auf viele alte kulturelle und religiöse Strömungen zurück. Auch in der modernen Kultur spielt sie eine prominente Rolle, insbesondere im Denken über Demokratie und Menschenrechte. Ich möchte hinzufügen, dass ich diese Themen der Einsicht von Habermas entlehne. In seinem groß-angelegten Werk „Faktizität und Geltung" und auch in „Die Einbeziehung des Anderen" hat er deutlich gemacht, dass die soziale Kohäsion eines Landes und auch Europas nicht von ethnischen Werten abhängt, weil das in einer multi-ethnischen und multikulturellen Gesellschaft weder möglich noch moralisch legitim wäre, sondern von einer politischen Kultur, im besonderen einer demokratischen Kultur, die auf der Menschenwürde und den Menschenrechten basiert.

Deshalb komme ich in meinem ersten Teil auf die Menschenwürde zu sprechen und damit verbunden auf den Menschen als Bild Gottes. Der zweite Teil befasst sich dann mit der Demokratie und den Menschenrechten. Die bereits erwähnte adhortatio „Ecclesia in Europa" dient mir dabei als Ausgangspunkt; ich sehe dieses Dokument als eine Widerspiegelung des aktuellen Standes der europäischen Kirche.[1]

1 Die Menschenwürde und der Mensch als Bild Gottes

Menschenwürde

Ich möchte hier nur drei Autoren aus drei Epochen der Geschichte Europas nennen, die für die Entwicklung der Idee der Menschenwürde wichtig sind: aus der Römischen Zeit Cicero, aus der der Renaissance Pico della Mirandola und aus der Epoche der Aufklärung Immanuel Kant.

Cicero hält noch an der Würde fest, die mit dem Amt des Politikers verbunden ist, und an der Ehre, die er wegen seiner Leistung verdient. Er fundiert den Begriff aber zugleich im Naturgesetz und entfaltet ihn von dort aus für jeden Menschen. Nicht nur der politische Amtsträger, sondern jeder Mensch besitzt Würde. Eine wichtige Frage lautet dabei: Wo im Menschen müssen wir sie suchen? Für Cicero ist es die Rationalität des Menschen, in der die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse begründet liegt.

In der Renaissance war es Pico della Mirandola, der der menschlichen Rationalität im Hinblick auf die Menschenwürde eine bedeutende Stellung zuerkannte. In seiner Abhandlung „De hominis dignitate", die als Manifest der Neuzeit gilt, führt er Gott folgendermaßen als Schöpfer an: „Wir haben Dich nicht himmlisch oder irdisch, sterblich oder unsterblich gemacht, damit Du Dich selbst wie ein freier und unabhängiger Künstler in der Form, die Du selbst gewählt hast, modellierst." Diese Modellierkunst bildet die Quelle für den eigenen Lebensentwurf. Sie befähigt den Menschen, sein Leben in die eigene Hand zu nehmen.

Immanuel Kant unterscheidet in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zwischen Preis und Wert. Preis ist etwas, das im Wirtschaftsverkehr beheimatet ist, in dem Güter gekauft und verkauft werden und der Preis entsprechend der Gesetze von Nachfrage und Angebot variiert. Aber das gilt nicht für den Menschen als Menschen, so Kant. Der Mensch hat keinen Preis. Er hat einen Wert. Er ist ein Wert, und zwar ein Wert in sich selbst, ein Zweck in sich selbst. Darauf basierend formuliert er eine der Varianten der dritten Formulierung des Kategorischen Imperativs: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der

---

[1] Für die theoretische Fundierung dieses Beitrags und Literaturhinweise siehe: Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer, Hennie J.C. Pieterse, Is There A God Of Human Rights? Brill, Leiden 2004 (in Vorbereitung).

eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Das ist ein genialer Satz. Schließlich gibt es kein Handeln, in dem der Mensch, er selbst und der andere, nicht als Mittel gebraucht wird. Er braucht ihn immer als Mittel, aber man darf ihn nicht, so Kant, nur als Mittel gebrauchen.

Wie unübertroffen dieser Ansatz der Menschenwürde von Kant auch ist und obwohl seine Einsicht von vielen Interpreten der „Universal Declaration of Human Rights" der Vereinten Nationen von 1948 als deren deontologische Grundlage gesehen wird, so können davon doch keine Richtlinien, keine Normen, keine Gesetze und keine Menschenrechte abgeleitet werden. Dieser Ansatz ist und bleibt abstrakt, formal und leer. Das gilt auch für die „Charta der Grundrechte der Union" im zweiten Teil des bereits genannten „Entwurfs eines Vertrags über eine Verfassung für Europa", in der die Menschenwürde genannt wird. Auch in diesem Dokument bleiben die Formulierungen zur Menschenwürde abstrakt, formal und leer.

Der Mensch als Bild Gottes

Neben dem Thema der Menschenwürde gibt es noch eine zweite Tradition, die die spezifische Stellung des Menschen im Ganzen des Kosmos zur Diskussion gestellt hat: die biblische Metapher des Menschen als Bild Gottes. Ich sage zwar biblische Metapher, der Einfluss der mesopotamischen und ägyptischen Religionen auf P, die Priesterschrift, in Genesis, wo die Metapher dreimal vorkommt, ist aber in der heutigen alttestamentlichen Exegese unwidersprochen. Dort wird das Standbild, das für den König errichtet worden ist, Bild Gottes genannt und der König selbst wird bei seiner Inthronisierung als Bild Gottes angedeutet. P übernimmt den Königstitel, aber transformiert ihn gleichzeitig in einen schöpfungstheologischen Rahmen und wendet ihn auf den Menschen als geschaffen durch Gott an. Auf jeden Menschen. Jeder Mensch ist ein Bild Gottes. Dieser schöpfungstheologische Rahmen ist wichtig, weil die meisten Exegeten P nicht mehr länger als eine Sammlung ritualistischer Texte betrachten, die schematisch und steril anmuten. Sie wird als eine Sammlung gesehen, die auf frühere Erzähltexte mit einer monotheistischen, schöpfungs- und worttheologischen Grundlage (P^G) und späteren Hinzufügungen (P^S) zurückgeht. Die letzteren prägten erst den Charakter eines rituellen Gesetzbuches.

Die Exegeten stimmen fast alle darin überein, dass Vers 26 von Genesis 1 in funktioneller Weise gelesen werden muss, dass nämlich der Mensch Gott vergegenwärtigt als sein Bild, sein Repräsentant, sein Stadthalter, das Sinnbild seiner Autorität und zwar im Hinblick auf all das, was auf dieser Welt geschaffen worden ist, und alle, die auf dieser Welt geschaffen worden sind. In diesem Zusammenhang wird von einigen auch noch eine relationale Bedeutung unterschieden, die beinhaltet, dass der Mensch mit Gott verwandt ist, ihm ähnelt, seine Züge hat. Alle sind sich darüber einig – im Gegensatz zur jahrhundertelangen theologischen

Spekulation –, dass das Bild-Gottes-Sein nicht verloren werden kann: Es zeichnet den Menschen als Menschen aus, sündig oder nicht-sündig, christlich oder nicht-christlich, religiös oder nicht-religiös. Eine Erklärung, was diese Funktion und diese relationale Beziehung aber im weiteren bedeuten, kann weder im Vers noch in dessen Kontext herausgearbeitet werden. Auch der Inhalt dieser Metapher bleibt - ebenso wie der der Menschenwürde - abstrakt, formal und leer.

Menschenwürde und Bild Gottes

Während die Spekulation um das Thema des Menschen als Bild Gottes in der Patristik und Scholastik hoch-spekulative Züge annimmt, nämlich christologische, soteriologische, pneumatologische, trinitäre und spirituell-mystische Züge, koppelt man es auch an das Thema der Menschenwürde. Diese Verbindung ist zum Greifen nahe. Das Verbindungsstück liegt im menschlichen Geist: In der Stoa wird die Menschenwürde sozusagen im Geist des Menschen verankert, seit der Patristik wird der Mensch als Bild Gottes ebenfalls sozusagen im Geist des Menschen lokalisiert. Es gibt aber auch wichtige verschiedene Akzentuierungen. In der Stoa hat der menschliche Geist als Verankerung der Menschenwürde eine mehr moralisch-praktische Konnotation: der menschliche Geist als die Leistung zur Unterscheidung von gut und böse; in der Patristik hat der menschliche Geist als Ortsbestimmung des Menschen als Bild Gottes eine trinitär-dogmatischere Konnotation: der menschliche Geist als die Leistung, Gott zu erkennen, zu wissen und zu lieben.

In der Zeit der Renaissance und der Aufklärung verliert diese Verflechtung aber allmählich an Kraft und fängt an, ihre Selbstverständlichkeit einzubüßen. Das ist die Folge der Entwicklungen in der Philosophie, die sich reflexiv und allmählich unabhängig von der Theologie mit der Menschenwürde auseinandersetzt, und das im Sinne des *liberum arbritrium*, der Freiheit, aus Alternativen wählen zu können, und dem Streben nach Glück unabhängig von Gott und Religion, was mit der Wahlfreiheit gegeben ist. Schleichend findet demnach eine Säkularisierung des Themas der Menschwürde statt, und zwar in dem Sinne, dass sie von dem Thema „Bild Gottes" abgekoppelt wird.

Vor diesem Hintergrund ist es eigentlich sehr bemerkenswert, dass die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes in unserer Zeit erneut zu verspüren ist, und zwar in aktuellen Dokumenten der Kirche. Das Thema der Menschenwürde war schon früher in den offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch eingedrungen, insbesondere in der Soziallehre der Kirche seit der Enzyklika „Rerum Novarum" von Papst Leo XIII. im Jahre 1891. Es besteht die Vermutung, dass die Koppelung der beiden Themen mit dem Aufkommen der Patrologie Mitte des vorigen Jahrhunderts zu tun hat und hier insbesondere mit dem Einsatz von Patrologen wie Yves Congar und Jean Daniélou beim Zustandekommen der Konstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils.

In dieser Konstitution wird explizit eine Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes im ersten Kapitel hergestellt, das den Titel trägt: „De humanae dignitate". Darin wird auf Vers 26 von Genesis 1 verwiesen: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich" und auf Psalm 8, Vers 5-7: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott". Die Dogmatik in heilshistorischer Perspektive, „Mysterium salutis", die kurz nach dem Zweiten Vatikanum erschien, aber seit dem Ende der 50er Jahren vorbereitet wurde, ist auch von den Dokumenten dieses Konzils mit beeinflusst worden, so wie beide wieder von der Entwicklung der Patrologie in dieser Periode beeinflusst worden sind. Das verdeutlicht die Tatsache, dass dieses Handbuch ausdrücklich die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes betont.

Ein letztes Faktum muss hier noch genannt werden. Durch das Aufkommen der Bild-Gottes-Theologie, erst in der Patrologie und danach in der Theologie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, sind eine Reihe von Deltaströmungen aus dieser Quelle zu verspüren. Die feministische Theologie legitimiert damit die Einheit und Gleichheit des männlichen und weiblichen Geschlechts und plädiert von daher für einen ungeschlechtlichen oder übergeschlechtlichen Gottesbegriff. Die Befreiungstheologie fundiert damit ihre Kritik der menschenunwürdigen Armut. Die ökologische Theologie schließlich legitimiert damit ihre Kritik an der anthropozentrischen Schöpfungstheologie.

Menschenwürde und Bild Gottes in *Ecclesia in Europa*

Wenn man jetzt die apostolische adhortatio „Ecclesia in Europa" betrachtet, dann zeigt sich, dass darin zwar die Menschenwürde an mehreren Stellen zur Sprache kommt (Nr. 98, 99, 109), aber nie in Verbindung mit dem Menschen als Bild Gottes. In den Paralleldokumenten, „Ecclesia in Africa" von 1995, „Ecclesia in America" und „Ecclesia in Asia", beide aus dem Jahr 1999, ist das sehr wohl der Fall (Nr. 69, 57, 33). Warum wird dies in „Ecclesia in Europa" unterlassen? Hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass die genannten Kirchendokumente und theologischen Publikationen aufzeigen, wie unsystematisch und willkürlich die Metapher vom Bild Gottes im Zusammenhang mit der Menschenwürde fungiert?

Was bleibt übrig von dem theologischen Sinn des Themas der Menschenwürde ohne diese religiöse Metapher? Ist das Thema der Menschenwürde ausschließlich in der kirchlichen Soziallehre beheimatet, in der es, wie bereits gesagt, zum ersten Mal angewandt wurde? Oder gehört das Thema der Menschenwürde mit der Metapher des Menschen als Bild Gottes wirklich zum Proprium der Theologie? Bilden sie beide zusammen wirklich das Grundthema (sic!) der theologischen Anthropologie, wie es in „Mysterium Salutis" gesagt wird? Gehört es in diesem Sinne zum Credo der Kirche? Aber das würde heißen: In dem Maße, wie die Verbindung zwischen Menschenwürde und dem Mensch als Bild Gottes

fehlt, verringert sich auch das theologische Gewicht des Themas Menschenwürde.

Ist die Kirche europafähig?

Mittels einer Schlussfolgerung dieses ersten Teils möchte ich diese Frage zu beantworten versuchen.

1. Die Verbindung zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes wird von der Kirche im Dokument „Ecclesia in Europa" nicht hergestellt. Das ruft, wie gesagt, die Frage hervor: Was ist das Thema „Menschenwürde" der Kirche gerade im theologischen Sinne wert? Übrigens können weder aus dem Thema „Menschenwürde" noch aus dem des Menschen als Bild Gottes Richtlinien, Normen, Gesetze oder Rechte abgeleitet werden, auch keine Menschenrechte. Beides sind formale, abstrakte und leere Begriffe.

2. Die einzige, aber sehr wichtige Funktion, die beide haben, ist, dass sie als regulatives Prinzip wirksam sein können oder, schärfer, als Gegenbegriff, Kontrastkategorie, kontrafaktische Indikation. Sie können nur effektiv sein, wenn konkrete Erfahrungen und empirische Analysen von Verletzungen der Menschenwürde beschrieben werden. Ohne Beschreibungen und Analysen menschenunwürdigen Leidens bleiben beide Begriffe abstrakt, formal und leer. Sie funktionieren dann nur als eine „figure of speech".

3. In „Ecclesia in Europa" kommen diese Beschreibungen und Analysen nicht vor. Das Dokument gibt zahlreiche moralisierende Seufzer über das Europa dieser Zeit als eine Zeit voller Verzweiflung, existentieller Fragmentierung, Abschwächung der gegenseitigen Solidarität, Hedonismus, Konsumismus, Drogen, New Age, Horizontalismus, vage Religiosität, Humanismus, Atheismus und voll Unvermögen sich selbst als Sünder zu betrachten. Ich möchte die Präsenz dieser Phänomene nicht ohne weiteres leugnen, eine analytische Beschreibung der Skala. Das Maß, in dem sie auftreten, die Sektoren, die Gruppen innerhalb derer sie erscheinen, die Bedingungen unter denen und die Faktoren durch die sie auftreten: Das alles fehlt. Darum bleibt ein Plädoyer für die Menschenwürde im luftleeren Raum stecken und leistet somit keinen Beitrag für eine tatsächliche Lösung der wirklichen Probleme in Europa. Kurzum: eine rituelle Sprachfigur, eine verpasste Chance.

2 Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte

Soeben habe ich gesagt, dass aus der Menschenwürde und, a fortiori, aus dem Menschen als Bild Gottes keine Richtlinien, Normen, Gesetze und Rechte abgeleitet werden können. Das bedeutet aber nicht, dass

sie nicht bedeutsam wären für das zweite Thema dieses Vortrages, nämlich die Demokratie und die Menschenrechte.

Demokratie in *Ecclesia in Europa*

Die Frage, mit der ich mich nun befassen möchte, lautet: In wiefern ist die Idee der Demokratie in der apostolischen adhortatio „Ecclesia in Europa" wiederzufinden? Diese Frage ist aus zwei Gründen wichtig. Zuallererst führt die Demokratie aus intrinsischen Gründen ein prekäres Dasein. Der Grund ist der, dass sie ständig in einen fortdauernden „Kampf um Anerkennung" verwickelt ist, um nicht noch mehr von Ökonomie und Staatsbürokratie abhängig zu werden. Des weiteren basiert sie auf einer institutionell-schwachen öffentlichen Meinung, in der die deliberative Demokratie, die Beratschlagung des Volkes, zur Geltung kommt. Sie braucht demzufolge strukturellen Respekt, intensive soziale Unterstützung, ständige Wartung: Sie muss sozusagen jeden Augenblick aufs Neue erfunden werden. Zudem ruft die apostolische Adhortation selbst die Bischöfe, Religiösen und Laien – in dieser Reihenfolge: Die Kirche ist eine Ständegesellschaft! – dazu auf, die Demokratie wie auch die Menschenrechte in Europa zu ehren und den nötigen Beitrag dazu zu leisten. Die Kirche hat hier eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, wie „Ecclesia in Europa" selbst sagt.

Die Frage aber ist: Ist das in einer Kirche, die selber alles andere als demokratisch sondern monokratisch strukturiert ist, und davon sogar im Laufe des zweiten Millenniums eine Glaubenswahrheit gemacht hat, überhaupt möglich? Ist das den Leitern der Kirche möglich, deren Autorität, wie alle Autorität in einer demokratischen Gesellschaft eine intrinsisch angefochtene Autorität ist, die in der Kirche aber als Ausdruck einer *indefectibilitas* und *infallibitas* gesehen wird? Ist das den Kirchenmitgliedern möglich, die in der Demokratie zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft im öffentlichen Diskurs aufgerufen werden, sich aber in der Kirche gehorsam mit der kirchlichen Autorität abfinden müssen, sogar wenn sie Aussagen macht, die sie selbst nicht als definitiv versteht, (CIC 752; Ad tuendam fidem Nr. 2) und wodurch die Kirchenmitglieder in die dunkle Dialektik von Rationalität und Glaubensgehorsam verfallen? Ist das möglich für Theologen, die einerseits in den Universitäten nach der Wahrheit suchen und dazu intrinsisch-fallible Schritte zur Überprüfung ihrer Nullhypothesen unternehmen, und von denen andererseits gefordert wird, dem Magisterium voll und ganz zu gehorchen? Ist der Aufruf der Kirche an Europa, diese europäischen Werte ernst zu nehmen, unter anderem die Demokratie, nicht ein Zeichen, wie ich Kollegen anderer Fakultäten habe sagen hören, blinder Arroganz? Diese Fragen sind umso bitterer, weil in Europa sogar von einem demokratischen Defizit die Rede ist. Wie kann das Defizit des einen beim Abbau des Defizits des Anderen helfen? Das bedeutet aber nicht, dass das demokratische Ethos unter den Menschen hinsichtlich Europa fehlen würde. Im Gegenteil: In der niederländischen Bevölkerung sind mehr als 80% Befürworter eines Referendums über das Grundgesetz für Europa. Genauso wenig fehlt das

demokratische Ethos in der Kirche selbst, wie in einer vergleichenden Untersuchung unter deutschen, belgischen und niederländischen Theologiestudenten – der zukünftige Kader der Kirche – deutlich wurde: Sie lehnen die monokratische Kirche ab und stimmen nur einer demokratischen Kirche zu. Gibt es einen anderen Weg, wenn man sich nicht aufreiben will zwischen einer monokratischen Kirche und einer demokratischen Gesellschaft?

Menschrechte in *Ecclesia in Europa*

Der Fragen sind genug gestellt. Ich komme zum Rechtsstaat mit seinen Menschenrechten.

Im globalen Sinne kann man fünf Gruppen von Rechten unterscheiden: zuerst bürgerliche Freiheiten, die in der Tradition der Freiheit beschlossen liegen und die im 18. Jahrhundert aufgekommen sind; dann die politischen Rechte, die sich auf die Teilnahme am Staat beziehen, und die juristischen Rechte, die Bezug nehmen auf den Rechtsschutz des Bürgers und die zusammen mit den politischen Rechten im 19. Jahrhundert fixiert worden sind; die sozial-ökonomischen Rechte, die für den Sozialstaat des 20. Jahrhunderts charakteristisch sind; und schließlich die kollektiven Rechte, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere durch die Entwicklungsländer das Licht der Welt erblickten.

Wie steht es mit den Menschenrechten in „Ecclesia in Europa"? Zuvor habe ich bereits angemerkt, dass das Dokument keine Beziehung herstellt zwischen der Menschenwürde und dem Menschen als Bild Gottes. Noch bemerkenswerter ist es, dass es ebenso wenig eine Beziehung zwischen der Würde des Menschen und den Menschenrechten gibt, und auch nicht zwischen der Bild-Gottes-Metapher und den Menschenrechten, mit einer Ausnahme, nämlich bezüglich der Behandlung der Rechte von Immigranten, wenn auch sehr flüchtig. Ist das europäische Dokument schluderig konzipiert? Oder spielen weder die Metapher vom Menschen als Bild Gottes noch das Thema der Menschenwürde eine ernsthafte theologische Rolle, wenn es um Menschenrechte geht? Etwas ironischer und gemeiner formuliert: Sind die Menschenrechte für die Kirche kein Ausdruck des göttlichen Naturgesetzes und Naturrechts mehr sondern eines positiven Rechts, das keiner näheren Legitimierung mehr bedarf?

Die Frage ist: Welche Menschenrechte werden überhaupt expliziert? Nun, eigentlich gibt es nur eine Gruppe, die ausdrücklich, wenn auch nur teilweise, behandelt wird, nämlich die erste Gruppe der bürgerlichen Freiheiten. Von den anderen vier Gruppen, den politischen, juristischen, sozioökonomischen und kollektiven Rechten, ist in einem ausdrücklichen Sinne nichts zu erkennen. Wieder kommt die Frage auf, ob es sich um ein schluderiges Dokument handelt, und ob die Kirche überhaupt interessiert an Europa, an ihrer Demokratie, an ihren Menschenrechten ist?

Auf einige Menschenrechte der ersten Gruppe, nämlich die bürgerlichen Freiheiten, die der liberalen Tradition entstammen, geht das Dokument näher ein, weil es Rechte sind, die der Kirche am Herzen liegen. Ich nenne drei: das Recht auf Leben, die Rechte der Familie, der Erziehung, der Unterrichtung und schließlich das der Religionsfreiheit. Ich lasse nun, aus zeitlichen Gründen, das Recht auf Leben und die familiären und erzieherischen Rechte außer Acht und beschränke mich auf die Religionsfreiheit.

Was sagt das Dokument über die Religionsfreiheit? Dabei gehe ich davon aus, dass dieses Recht im allgemeinen Sinne nicht nur zwei Dimensionen umfasst, eine individuelle und eine kollektive Dimension, wie man gewöhnlich sagt, sondern drei, nämlich neben und im Zusammenhang mit der individuellen und kollektiven Dimension: eine interreligiöse Dimension.

Nun, die individuelle Dimension, das Recht des Einzelnen, um - wie in der Literatur zur Menschrechtsfrage gesagt wird - im Hinblick auf Religion und Kirche eine eigene Wahl zu treffen, diese Wahl auch zu propagieren, aber auch Zweifel innerhalb der eigenen Religion zum Ausdruck zu bringen, eigene religiöse Interpretationen zu erstellen, von einer Religion zur anderen überzutreten, sich für den Atheismus zu entscheiden und auch diese Wahl zu propagieren: dies alles fehlt im Dokument und fehlt auch in der Erklärung der Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanum.

Im Gegensatz dazu wird in dem Dokument die kollektive Dimension der Religionsfreiheit verhältnismäßig ausführlich behandelt. Sie wird anhand dreier religiöser Rechte ausgearbeitet, die alle Bezug nehmen auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Kirche und Europa: das Recht auf Selbstorganisation der Kirchen; das Recht auf die spezifische Identität der Kirchen; und schließlich das Recht auf Respekt vor dem juristischen Status, den die Kirchen aufgrund der nationalen Gesetzgebung genießen.

Und schließlich: Die interreligiöse Dimension der Religionsfreiheit wird im gesamten Text nicht behandelt. Für mich ist diese Dimension von großer Bedeutung, weil wir durch den Prozess der Globalisierung das Zeitalter des liberalen, nationalen und souveränen Staates, in dem die Trennung von Kirche und Staat im Mittelpunkt stand und steht, hinter uns lassen. Die Frage lautet nicht nur, was die Religionsfreiheit für das Individuum oder für die religiöse Kollektivität im Verhältnis zum Staat bedeutet, sondern auch, was sie für die Beziehung und den Verkehr zwischen den religiösen Gemeinschaften untereinander bedeutet. Was bedeutet die Religionsfreiheit der einen Religion für die andere? Was bedeutet die Anerkennung der Forderung nach Orthodoxie durch die eine Religion für die Anerkennung der Forderung nach Orthodoxie durch die andere? Was bedeutet es, dass „very church is orthodox to itself", wie John Locke sagte? Mir scheint, dass in Theologie und Kirche hart daran gearbeitet werden

muss, um die „Politik der Anerkennung" im Hegelschen Sinne von Alex Honneth tiefer zu durchdenken. Was bedeutet die Anerkennung der Identität und Differenz der einen Religion für die andere? In einer solch gegenseitigen Anerkennung liegt notwendigerweise das Prinzip des Perspektivwechsels und der Perspektivkoordination impliziert. Dieses Prinzip verträgt sich weder mit dem christlichen Exklusivismus und Inklusivismus, von dem das Dokument Zeugnis gibt, noch mit dem Gedanken, dass der Dialog zwischen den Religionen eine Ausdrucksform der Mission ist. Man kann nicht den anderen in seiner Identität und Differenz anerkennen und zugleich daran festhalten, dass der andere nur insofern Wahrheit besitzt, wenn darin Elemente, Strahlen der christlichen Wahrheit enthalten sind, wie die Kongregation der Glaubenslehre einige Jahre zuvor behauptete. Aus empirischer Forschung geht immer wieder hervor, dass die Einstellungen des Exklusivismus und Inklusivismus von den Befragten als religiös inadäquat betrachtet werden, sowohl in europäischen Ländern wie Deutschland und den Niederlanden als auch in einem religiös gemischten Land wie Südafrika, und auch dass solche Einstellungen zu weniger effektiven religiösen Lernprozessen führen als Einstellungen des dialogischen Pluralismus.

Die Bedeutung einer solchen interreligiösen Interpretation der Religionsfreiheit beschränkt sich meines Erachtens nicht auf Religionen, weil Europa heute und gewiss in Zukunft eine globale Verantwortung zu tragen hat für Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Frieden. In ihrem Essay über die Identität Europas, das in der FAZ abgedruckt wurde, verwiesen sowohl Jacques Derrida und Jürgen Habermas als auch Ralf Dahrendorf und Timothy Garton Ash auf das Schriftstück „Zum ewigen Frieden", in dem Kant seine Utopie einer Konföderation der Staaten skizzierte. Dabei entlehnte er, so Kant, den Titel einem Aushang an einem holländischen Café, unter dem die Skizze eines Friedhofes zu finden war. Mit anderen Worten: Europa wird ein Kontinent der Weltbürger sein oder es wird nicht sein. Wenn es kein Kontinent der Weltbürger sein wird oder sein will, wird es sein eigenes Grab graben und mit diesem Grab das Grab der ganzen Weltgemeinschaft, die sich nach „September 11" (2001) sozusagen in der Phase des letzten Gerichts befindet als Folge des drohenden "clash of cilvilizations, of cultures, and of religions". Nach den Worten des spanischen Philosophen Fernando Savater, der ebenfalls an den genannten Essays beteiligt war, passen zum konstruktiven Streben nach „ewigem Frieden" keine feindlichen Stämme, die von unversöhnlichen Göttern geführt werden. Es würde zu weit gehen, die heutige katholische Kirche einen feindlichen Stamm mit einem unversöhnlichen Gott zu nennen, aber ist die Frage nicht gerechtfertigt, ob sie – gerade auf dem Gebiet der Religionsfreiheit – nicht mehr auf ihre eigenen Belange und ihr eigenes Überleben gerichtet ist als auf einen uneigennützigen, authentischen Dialog mit den anderen Religionen und damit auf das Überleben der Menschheit?

Was muss die Kirche tun, um europafähig zu werden?

Um nicht mit der Frage „Ist die Kirche europafähig?" in eine Litanei der Klagegesänge zu verfallen, erlaube ich mir den Untertitel dieses Beitrags einmal umzudrehen: Was muss die Kirche tun, um europafähig zu werden?

1. Das erste, was nötig wäre, ist die Entwicklung einer adäquaten theologischen Theorie der Menschenwürde auf Basis der Metapher des Menschen als Bild Gottes, übrigens im breiteren Rahmen der eschatologischen Perspektive des Reiches Gottes. Diese Theorie müsste dann die Basis für eine Theologie der Menschenrechte bilden.

2. Eine Theologie der Menschenrechte kann nur glaubwürdig funktionieren, wenn die Kirche ihre monokratische Struktur in eine demokratische Struktur verwandelt, was sicherlich im Sinne Hegels konstitutionell gebundene Ämter in der Kirche mit sich bringen könnte.

3. Bei den Menschenrechten muss es der Kirche um das Wohlergehen der Bürger Europas gehen, die als Weltbürger betrachtet werden (müssen). In diesem Lichte ist es an der Zeit die Interpretation der Religionsfreiheit wesentlich neu zu formulieren oder zumindest zu ergänzen. Dabei geht es nicht nur um die Freiheit der Religion als Kollektivität sondern auch um das Individuum: Es ist nicht nur frei in der Wahl seiner Religion, sondern es ist auch frei innerhalb seiner Religion, sowohl was sein Gewissen und Denken als auch Sprechen und Handeln betrifft. Das gilt auch und ganz besonders für Theologen. Aber noch stärker bedarf die Religionsfreiheit einer wesentlichen Neuinterpretation hinsichtlich der Beziehung der Religionen untereinander. Exklusivismus und Inklusivismus vertragen sich nicht mit der Politik der Anerkennung gegenseitiger Identität und Differenz im Hegelschen Sinne. Das Dilemma lautet: Wo geht es hin? Zum ewigen Frieden feindlicher Stämme mit unversöhnlichen Göttern auf den Friedhof oder zum ewigen Frieden der Universalität des Reich Gottes.

4. In welchem Maße kann die Kirche effektiv die „Geister" der Europäer in diese Richtung beeinflussen? Das kann sie nur, wenn die christlichen Kirchen in Sachen Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte zusammenarbeiten. Aus der aktuellen europäischen Forschung geht hervor, dass durchschnittlich 75% der Bevölkerung in 30 europäischen Ländern Mitglied einer Kirche sind, und mehr als 30% monatlich an Gottesdiensten teilnehmen. Dieser Partizipationsgrad übersteigt die Partizipation aller anderen Institutionen oder Vereine in der Zivilgesellschaft. Hier stehen wir gemeinsam sowohl vor einer heiligen Pflicht als auch vor einer opportunen Gelegenheit, die wir nicht so einfach straflos verstreichen lassen dürfen. Um mit Karl Barth zu sprechen: Es ist ein Gebot der Stunde.

Aus dem Niederländischen ins Deutsche übertragen von Michael Scherer-Rath.

Orientierungspunkte und Aufgabenstellungen in geschichtlicher Perspektive

Wilhelm Damberg

Spuren christlicher Identität in der europäischen Geschichte[1]

1834 schrieb ein junger ägyptischer Gelehrter, der im Auftrag seines Vizekönigs eine mehrjährige Studienreise nach Paris unternommen hatte, ein kleines Büchlein über die „Religion der Pariser". In dieser Studie, die den interessierten Muslimen lange Zeit die einzige Orientierung über den religiösen Charakter Europas bot, stellte er fest, dass „die Franzosen im allgemeinen mit dem Christentum nur den Namen gemein" haben: „Sie laufen unter dem Namen der Anhänger der Buchreligionen, doch scheren sie sich nicht um das, was ihnen ihre Religion verbietet oder als Pflicht auferlegt oder dergleichen". Und er erläuterte seinen Lesern generalisierend weiterhin: „Man sagt, die meisten Länder der Franken, (d. h. der Europäer) glichen Paris im Hinblick auf die Religion".[2]

Wie man sieht, war es um die christliche Identität Europas schon in früheren Jahrhunderten nicht so fraglos bestellt, wie es gelegentlich und gerade in der letzten Zeit in manchen Diskussionen den Anschein hat. Ein historischer Rückblick auf das Verhältnis von Christentum und Europa lässt vielmehr zurückhaltende Formulierungen geraten erscheinen, weshalb im Folgenden auch nur von *Spuren* christlicher Identität die Rede ist – ganz abgesehen davon, dass es historischem Größenwahn gleichkäme, diese an Komplexität kaum zu übertreffende Fragestellung hier in wenigen Sätzen zur Gänze erfassen zu wollen.

Freilich macht sich das Problem bereits auf einer grundsätzlicheren Ebene bemerkbar, denn: Was meinen wir überhaupt mit „Europa"? Wenn wir den christlichen Wurzeln der europäischen Geschichte nachgehen wollen, so müssen wir uns zunächst verständigen, wo wir suchen wollen.

1 Was ist Europa?

Schon diese geradezu überflüssig anmutende Frage ist allerdings unter historischer Perspektive alles andere als eindeutig zu beantworten. So formulierte Theodor Schieder, der als Editor des Handbuchs der Europäischen Geschichte eine historische Pionierleistung ersten Rangs vorlegte,

---

1 Der Charakter des Vortrags bzw. des Gesprächsbeitrags ist bewusst beibehalten worden. An Stelle einzelner Nachweise werden deshalb am Ende im Sinne einer Leseempfehlung weiterführende Literaturhinweise gegeben.

2 Zitiert nach: Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 262f.

als Voraussetzung jeder Beschäftigung mit europäischer Geschichte, „dass der Gegenstand dieser Beschäftigung, nämlich Europa, kein zu allen Zeiten mit sich selbst identischer Begriff gewesen ist, sondern in seiner inneren Substanz wie in seiner räumlichen Ausdehnung ständigen Wandlungen unterlag."[3]

Die Geographie gibt jedenfalls keine klaren Grenzen vor: Europa ist in dieser Hinsicht ein verschachtelter, küstenreicher westlicher Subkontinent Asiens, der zugleich eng an Afrika angelagert ist. Vor diesem Hintergrund weist die Frage nach den Grenzen Europas eine starke historische Dynamik auf. Der Begriff „Europa" ist also niemals nur ein rein geographischer Begriff, sondern immer zugleich mit kulturellen, religiösen und politischen Konnotationen verbunden gewesen. Dazu nur einige Stichworte:

Um 500 vor Christus begannen die antiken Geographen zwischen der Landmasse Asiens und einer gegenüber liegenden Weltgegend mit Namen „Europa" zu unterscheiden. Diese Umschreibung bereitete aber schon damals dem Historiker Herodot Kopfzerbrechen: „Von Europa aber weiß kein Mensch, weder ob es von Meer umflossen noch woher es diesen Namen bekommen, auch ist nicht bekannt, wer ihm diesen Namen beigeleget, wenn wir nicht sagen wollen, dass das Land den Namen bekommen von der Europa aus Tyros." Letztere war die mythische phönizische Königstochter, die Zeus in Stiergestalt nach Kreta entführt hatte. Freilich sah Herodot auch darin keinen rechten Sinn: „Aber man weiß ja auch, dass jene aus Asien war und nicht in dieses Land gekommen, welches jetzto von den Hellenen Europa genannt wird, sondern nur von Phoinike nach Kreta, von Kreta aber nach Lykien"[4] - also wieder nach Asien, der heutigen Türkei. Man sieht, Europa hat schon länger Rätsel aufgegeben... Aber folgen wir der Geschichte weiter: Bei Aischylos und Herodot wurde der Gegensatz der Weltgegenden „Europa" und „Asien" zugleich mit dem episch gestalteten Konflikt zwischen Griechen und Persern identifiziert; der Arzt Hippokrates entwickelte die Vorstellung von kollektiven Mentalitäten dieser beiden Erdteile (Freiheitsliebe, Aggressivität vs. Friedfertigkeit und Liebe zur Kunst, verbunden mit einer Tendenz zur Despotie). Ein Europa-Bewusstsein in unserem Sinne kannte die Antike allerdings nicht, weder bei den Griechen noch bei den Römern. Bestimmend blieb in jedem Falle die Abgrenzung des eigenen Kulturraumes zu den barbarischen Völkern.

In der römischen Spätantike gewann dann jedoch eine neue Unterscheidung Gewicht: Occident und Orient, d. h. lateinischer Westen und griechisch-byzantinischer Osten, wurden differenziert betrachtet, blieben jedoch beide auf den orbis romanum bezogen. Seit etwa 400 n. Chr. kommen dann schließlich unter dem Eindruck der Völkerwanderung ver-

---

[3] Theodor Schieder, Vorwort zum Gesamtwerk, in: Theodor Schieffer (Hg.), Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter (Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. 1), Stuttgart 1979, 2.

[4] Herodot, Geschichten. Auswahl von Hermann Strasburger, Frankfurt 1961, 95f.

änderte Begriffe von Europa auf. Teils bezeichneten sie die nördlich des Mittelmeers gelegenen römischen Reichsprovinzen, teils aber auch transalpine Regionen, die durch eigene christliche Heilige ihre besondere Weihe erhielten.

Unter Karl d. Gr. gewann „Europa" dann erstmals eine politische Dignität: Man benötigte einen Terminus für den Herrschaftsbereich der Franken, der nicht mehr mit dem römischen Imperium zur Deckung zu bringen war, da er sich auf Gebiete bezog, die niemals zum römischen Imperium gehört hatten. Folglich wird Karl als „rex" und „pater Europae" bezeichnet, und fast schien es, als würde sich das Wort für das Frankenreich einbürgern, womit jedoch zugleich eine Distanzierung vom oströmischen Reich, welches eben nicht zu diesem karolingischen „Europa" gehörte, Hand in Hand ging.

Diese „Europa-Konjunktur" endete jedoch mit dem Zerbrechen des Frankenreiches, und fortan wurde der Begriff während des Mittelalters fast nur noch aufgenommen, wenn man sich ausdrücklich auf den Herrschaftsanspruch Karls d. Gr. bezog. „Europa" konnte es offensichtlich mit dem mythisch aufgeladenen Begriff des „Reiches" und „Kaisers" nicht aufnehmen. Entscheidend war dabei wohl auch, dass die römische Kirche und das Papsttum, die in dieser Epoche zur eigentlichen Klammer des Gemeinschaftsbewusstseins im Occident heranwuchsen (wovon noch die Rede sein wird), den Begriff nicht übernahmen, sondern für diesen Raum vielmehr „Christianitas" oder „Corpus christianum" verwendeten.

Erst um 1500 erfuhr der Europa-Begriff dann einen neuen Aufschwung: Die Gründe waren vielfältig. Spätestens mit der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen (1453) und der folgenden, ein halbes Jahrtausend andauernden Inbesitznahme des Balkans, die zeitweise bis nach Ungarn und Süd-Russland reichte, veränderte sich die kulturelle Geometrie des europäischen Raumes nachhaltig. Der Gegensatz von Occident, also christlichem Westen, und Orient, also dem *christlichen* Osten (Byzanz), der die Selbstbeschreibung seit der Antike bestimmte, trat ganz zurück. Während die mittelalterliche occidentale Christianitas also ihr östliches Pendant verlor, gewann sie umgekehrt im Westen durch die Reconquista, die zugleich den Beginn des Zeitalters der Entdeckungen markiert, an Gewicht. Über die nunmehr christlichen iberischen Königreiche kam es zu einer dramatischen Erweiterung des Horizontes der Christenheit über die kleine verwinkelte Welt des Subkontinents hinaus. Dies brachte eine neue Selbstbeschreibung im Gegensatz zu den Welten in „Übersee" mit sich.

Genau hier setzte nun eine neue Konjunktur der alten Formel Europa ein. Dazu trugen wesentlich die Humanisten bei, die eine Vorliebe für den antiken mythischen Namen entwickeln, dies aber durchaus auch aus sachlichen Gründen. Die alte umfassende Formel wie „Corpus

Christianum" war in der Tat nicht mehr recht geeignet. Vielleicht, weil nun einmal viele Christen unter der Herrschaft des Sultans lebten und man zugleich das antike Epos vom Kampf Europas gegen die asiatische Despotie aktivierte (so bei Papst Pius II., der in einem Traktat über den Türkenkrieg ein europäisches Heimatgefühl evozierte). Spätestens aber seit der Glaubensspaltung war der Begriff nicht mehr ohne weiteres eindeutig benutzbar.

Allerdings wurde der Begriff „Europa" im 16. Jahrhunderts vielfach zunächst noch als eine Fortschreibung für „Christianitas" verwandt. Es verband sich damit die Hoffnung auf eine Neuschöpfung der innerlich zerrütteten abendländischen Christenheit, wie bei Grotius oder bei Leibniz, wobei letzterer die Frage der kirchlichen Einigung als „Union Europas" diskutierte. Dann aber löste sich der Begriff im 18. Jahrhundert mehr und mehr von seinen christlichen Konnotationen.[5] Es entstand ein säkularisierter Europa-Begriff, der freilich in durchaus verschiedenartigen geistigen und politischen Bezügen stand. Vor allem das Staatsrecht nahm Einfluss auf die Popularisierung der Europa-Idee, als sich die Idee eines europäischen Völkerrechtes entwickelte. Sie kreiste vielfach um die Frage, wie die Beziehungen der europäischen Staatenwelt zu gestalten seien, wobei das Prinzip des Gleichgewichts entdeckt wurde. Das entsprechende Europabewusstsein bewegte sich dabei stets zwischen dem Interesse an der Nation und einer universalistischen Perspektive, die sich zugleich nach „Übersee" ausrichtete. Dabei war durchweg unstrittig, dass Europa in dieser Hinsicht eine Vorbildfunktion für die gesamte Welt wahrzunehmen habe.

Der aufgeklärte Europa-Begriff einer Staatenfamilie erleichterte zugleich die Integration Russlands. Im 18. Jahrhundert intensivierten sich dessen Beziehungen zu (West-)Europa rasch, und das Land wurde selbstverständlicher Akteur auf der Bühne der europäischen Politik. Der Begriff der occidentalen Christianitas hätte für diesen Integrationsprozess schwerlich eine Grundlage geboten, denn dem stand das Selbstverständnis des Moskauer Patriarchats entgegen, nach dem Untergang von Byzanz als „drittes Rom" zu agieren, während die dortige Orthodoxie umgekehrt aus der Perspektive des Westens nur als asiatisches Ketzertum betrachtet wurde. Es kann nicht unerwähnt bleiben, dass im Hintergrund der hier entfalteten Überlegungen ein latentes Problem schlummert: Wer nach den, wie auch immer gearteten, christlichen Wurzeln des Europa-Gedankens fragt, muss immer zugleich auch die Existenz westeuropäisch-lateinischer oder byzantinisch-griechisch-slawischer Perspektiven in Rechnung stellen.

Die Vorstellung, dass das Christentum eine Klammer der europäischen Staatenwelt darstellen solle, ist aber auch in dieser Epoche niemals ganz

---

[5] Die Entwicklung seit der Aufklärung wird im Folgenden – unter Verweis auf den Beitrag von Helmut Peukert – nur noch kursorisch gestreift.

untergegangen. Gerade in Verbindung mit der Rolle Russlands muss deshalb die sog. „Heilige Allianz" erwähnt werden, die 1815 von dem romantisch beeinflussten russischen Zaren Alexander I. initiiert worden war, um nach Revolution und napoleonischer Diktatur eine Neuordnung der Völker Europas auf christlicher, aber nicht konfessioneller Grundlage zu begründen – die entsprechend zwar von fast allen europäischen Staaten, aber nicht vom Papst signiert wurde. Die „Heilige Allianz" mutierte dann allerdings faktisch unter der Federführung Metternichs zu einem reaktionären Beistandsbund der ostmitteleuropäischen Monarchien, und der Zar verlor das Interesse an seinem Projekt.

Ebenso gewann nach 1945 die Idee des „Christlichen Abendlandes", vor allem mit Blick auf Nationalsozialismus und Kommunismus, neue politische Bedeutung und wurde zu einer der wichtigsten Triebfedern der europäischen Einigung – wohl bis zum Entwurf der Europa-Fahne mit Sternenkranz auf blauem Grund, die ihre Anleihen bei den Attributen der Marien-Ikonographie kaum verleugnen kann. Dieses Feld der Nachkriegsgeschichte, zu dem etwa auch die Ideenwelt Konrad Adenauers reiches Anschauungsmaterial bietet, ist aber an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen.

Offenkundig ist in jedem Fall, dass die historische Dynamik des Begriffs „Europa" zu großer Vorsicht mahnt, wenn die Frage nach einer christlichen Identität „der" europäischen Geschichte gestellt wird.

2 Spuren des Christentums

Unumstritten ist freilich in der Forschung, *dass* das Christentum in der historischen Genese des europäischen Subkontinents eine konstitutive Rolle gespielt hat. Ebenso unumstritten dürfte sein, dass das Fundament dieser Entwicklung im Mittelalter gelegt wurde, und zwar durch die komplexe Verschmelzung dreier Kulturen: der Antike, des Christentums und archaischer Lebensformen germanischer, keltischer und slawischer Stämme. Im Mittelalter entstand daraus eine neuartige, eben die „europäische" Kultur, die ihrerseits eine Dynamik entfaltete, die wir mit dem Aufstieg des rationalen Denkens, der Wissenschaften, der Aufklärung, der industriellen Revolution sowie innovativer Waffentechnik und dem dadurch ermöglichten Ausgreifen über den Erdteil hinaus umschreiben können. Durchaus unterschiedlich ist allerdings in der Vergangenheit die Frage nach der Gewichtung der drei genannten Elemente im Prozess dieser kulturellen Verschmelzung beantwortet worden, und zwar wiederum – wenig überraschend – in Verbindung mit jeweils aktuellen politischen oder religiösen Konnotationen.

Wenn deshalb im Folgenden thesenartig Spuren benannt werden, die das Christentum in dieser außerordentlich vielfältigen und komplexen Geschichte hinterlassen hat, so sollen in besonderer Weise historische

Beobachtungen herangezogen werden, die aus meiner Sicht in hohem Maße konsensfähig sind, wobei besonders darauf abgehoben wird, dass sie sich in anderen Kulturkreisen nicht in gleicher Weise ausfindig machen lassen. Als exemplarische Spuren von besonderem Gewicht möchte ich erstens die Egalisierung personaler Beziehungen und zweitens die Ausbildung spezifischer religiöser Sozialformen (Kirche und Kloster) benennen.

2.1 Die Egalisierung personaler Beziehungen

a) Das Ende der Sklaverei

Ein bekanntes und in der Forschung unstrittiges Phänomen ist das frühe Ende der klassischen „Sklaverei" in Europa im Vergleich zu anderen Kulturräumen. In der Antike und den archaischen Gesellschaften der Völkerwanderungszeit war die Sklaverei eine alltägliche soziale Erscheinung, aber um das Jahr 1000 herum verschwand sie im europäischen Kernland. Das bedeutete nicht das Ende von schwersten Formen persönlicher Abhängigkeit, aber dennoch ist die Praxis, etwa Kriegsgefangene auf Dauer als Gegenstände ohne Persönlichkeitsrechte zu betrachten, im Laufe der Zeit aufgegeben worden. Das Christentum dürfte faktisch – entsprechend der Bitte des Paulus für Onesimus im Philemon-Brief – entscheidend dazu beigetragen haben, allen Menschen ein Mindestmaß an Persönlichkeitsrechten zu ermöglichen: Ohne die Abschaffung der Sklaverei zu proklamieren, vertrug sich schon der gleichberechtigte Zugang zum religiösen Kult schwerlich mit dem herkömmlichen Status eines Sklaven. Befremdlich bleibt allerdings aus unserer Sicht, dass diese Beseitigung der Sklaverei in Europa über Jahrhunderte hin die Christen keineswegs daran hinderte, in Übersee Sklavenhandel zu betreiben und Sklaven zu halten – denn was für den europäischen Christenmenschen galt, galt noch lange nicht für den bekehrten Indianer oder Schwarzen.

b) Neuordnung der Geschlechterbeziehungen

Zur Egalisierung personaler Beziehungen gehören auch Veränderungen in den Beziehungen der Geschlechter, die im Laufe der europäischen Geschichte vom Christentum stark beeinflusst und vorangetrieben wurden. In den Berichten der Evangelien ist freilich zunächst noch von einer besonderen Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in ihrem Verhältnis zu dem (Ehe-)Mann und im gesellschaftlichen Kontext wenig zu spüren. Im Laufe der Spätantike wurde das Thema der Ehe und der Eheführung jedoch in Verbindung mit der Frage nach dem christlichen Umgang mit Sexualität zu einem immer wichtigeren Thema der christlichen Theologie. Diese Disposition sollte einen weitreichenden Einfluss auf die europäische Zivilisation des Mittelalters und darüber hinaus gewinnen.

Aber was für eine Spur hat das Christentum auf diesem Feld in der europäischen Geschichte hinterlassen? Es hat in der äußerst heterogenen – romanischen, germanischen, keltischen, slawischen – Völkerwelt des europäischen Raumes in zäher Beharrlichkeit durchgesetzt, dass die Vielfalt von Geschlechterbeziehungen, wie wir sie in diesen Gesellschaften zunächst beobachten können, durch das Ideal einer monogamen Ehe auf

Dauer ersetzt wurde. Das Problem lässt sich schon sprachlich erkennen, denn weder im germanischen noch im keltischen Sprachschatz gab es zunächst einen adäquaten Begriff. Erst um das Jahr 1000 herum begegnet uns z. B. in der deutschen Sprache der aus der Sprachwurzel e = Regel, Gesetz abgeleitete Begriff „Ehe". In der Tat begann sich damals das Kirchenrecht verstärkt mit den Geschlechterbeziehungen zu befassen. Aus heutiger Sicht hat dieser Prozess ein doppeltes Gesicht.

Zunächst einmal wurde Sexualität in der europäischen Kultur, bis dahin primär Gegenstand von familiärer Übereinkunft, nunmehr Gegenstand von öffentlicher religiöser Regulierung. Woher stammte dieses Bedürfnis? Im Neuen Testament, wie wir gesehen haben, gibt es dazu nur wenige Hinweise, vielmehr scheint die Spätantike mit ihrem starken Einfluss der Stoa und des dualistischen Denkens der Manichäer auf das Christentum von Bedeutung gewesen zu sein. Die Regulierung des Trieblebens wurde fortan als Ausweis philosophisch-religiöser Qualität der Lebensführung verstanden und entsprechend wurde die mönchische Existenz immer mehr zum quasi engelgleichen Idealzustand der christlichen Existenz. Im Laufe des Mittelalters setzte sich so offenbar zugleich die Vorstellung durch, dass eine regulierte sexuelle Betätigung in einer Ehe und zwar *einer Ehe mit einer Frau auf Dauer* die unheilvollen Folgen unkontrollierter Sexualität für das religiöse Leben zumindest einschränkte. Ansatzweise nahmen also die Christen in ihrer nunmehr regulierten Ehe an dem mönchischen Ideal der Christenheit teil. Allerdings setzte sich der Prozess in den einzelnen Regionen nur sehr allmählich und nach sozialen Ständen differenziert durch: Im Adel des „katholischen" Irland war noch bis zum Ende des Mittelalters die Polygynie gang und gäbe.

Genau in dieser regulierten Ehe und in diesem Gefüge von dauerhafter Zuordnung von Mann und Frau gewann nun die Rolle der Frau gegenüber den Männern oder genauer: in den von Männern bzw. Kriegern geführten Familienverbänden an Gewicht. Dies galt zwar zunächst wiederum nur theoretisch, aber die Forschung ist sich heute wohl überwiegend einig, dass im Laufe der Zeit die Frauen von dieser Regelung deutlich profitierten. Kontrollierte Sexualität in der kirchlich-legitimierten Ehe schränkte also die Männer stärker ein als die Frauen, die ohnehin in archaischen Gesellschaften in besonderer Weise der Kontrolle der Familien und ihrer Männer unterworfen waren. Dies fügte sich zum neuen Ideal höfischer Minne, dem der Adel verpflichtet wurde. Faktisch wirkten diese Prozesse langfristig auf ein, in unserer Sprachlichkeit, „partnerschaftliches" Modell von Ehe hin; zugleich bewirkten sie möglicherweise, dass die Beziehungen der Geschlechter nicht auf der Ebene einer Seklusion der Geschlechtergruppen geregelt wurden, wie wir dies im Islam und in anderen Kulturen kennen.

c) Politische Herrschaft

Inwiefern zählen Menschenrechte und Demokratie zu den Spuren des Christentums in der europäischen Geschichte? In der kaum mehr über-

schaubaren Forschung sind entsprechende Ableitungen zumeist aus sämtlichen Quellen der europäischen Kultur vorgenommen worden – aus antikem Gedankengut, aus mittelalterlichen Volksrechten und ebenso aus christlichem Gedankengut. Wiederum stellt sich das letztlich nur schwer lösbare Problem der Gewichtung.

Dass der christliche, Stände, Klassen und Völker übergreifende Kultverband durch sein Menschenbild – wie am Beispiel der Sklaverei aufgezeigt – einer Formulierung fundamentaler Personenrechte und damit auch der Egalisierung politischer Partizipation entscheidend vorgearbeitet hat, dürfte kaum bestreitbar sein, vor allem, da bis in die Neuzeit hinein Politik und Religion nicht zu trennen waren. Deutlich lässt sich dies an der Debatte des 16. Jahrhunderts aufzeigen, als der spanische Theologe Francisco de Vitoria den Staaten und Bewohnern der Neuen Welt gegen heftige Widerstände den Status von Rechtssubjekten zuerkennt. Freilich: Ebenso wenig, wie die Kirche die Abschaffung der Sklaverei dekretiert hat, hat sie bekanntlich in Christianitas oder Europa eine Demokratisierung von Herrschaft eingefordert – was noch einmal die Besonderheit der hartnäckigen Bemühungen im Eherecht hervorhebt, wo eine Vielfalt von Rechtskulturen erfolgreich überformt wurde. Vielmehr haben sich Kirche und Christen in unterschiedlichster Weise mit den politischen Gegebenheiten arrangiert oder eben nicht arrangiert, bis hin zu den Päpsten, die im 19. Jahrhundert Volkssouveränität und Gewissensfreiheit als fieberhaften Wahn bekämpften, und erst im Laufe des 20. Jahrhunderts einen Orientierungswechsel vornahmen. Das schließt wiederum nicht aus, dass christliches Gedankengut auch auf die konkrete politische Praxis der Demokratisierung in Europa eingewirkt hat. Dazu nimmt es allerdings zunächst einen Umweg über die Vereinigten Staaten, deren revolutionäre Kolonisten erstmals eine neuartige politische Praxis der Herrschaftsausübung ausdrücklich aus gottgegebenen Menschenrechten ableiten, und so wiederum die Theoretiker Europas beeinflussen. Und selbst die Katholiken des 19. Jahrhunderts, denen die Päpste an sich eine strikte Distanz zu den Prinzipien des liberalen Rechtsstaates auferlegt hatten, haben faktisch vielfach den inneren Demokratisierungsprozess ihrer Staaten vorangetrieben – von der Belgischen Revolution bis hin zur Deutschen Zentrumspartei.

d) Caritas

Zweifellos zählt eine bestimmte Form caritativen Engagements zu den nachhaltigsten Spuren, die das Christentum in der europäischen Geschichte hinterlassen hat. Selbst die in anderen Bereichen so hoch entwickelte Antike kannte die Vorstellung einer caritativen Verpflichtung nicht; noch viel weniger galt dies für die Gesellschaftsformationen, die sich nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches in den europäischen Regionen gebildet hatten. Gerade vor diesem Hintergrund ist eine tiefe Spur des Christentums besonders deutlich zu erkennen. Exemplarisch auszumachen ist der Umschwung an den Veränderungen im Totenkult, die sich mit dem Vordringen des Christentums in Europa in der Zeit-

spanne zwischen dem 6. und 10. Jahrhundert vollzogen. In den archaischen Gesellschaften war die Existenz im Jenseits im wesentlichen durch den sozialen Status und die Todesart, die der Betreffende im Diesseits erfahren hatte, disponiert. Entsprechend investierten die Menschen dieser Kulturen in einem hohen Maße in die Versorgung ihrer Toten für das Jenseits: Die höchsten Aufwendungen konnte der Krieger-Adel erbringen, der sich neben Waffen, Pferden, Vorräten auch mit Frauen und Sklaven für das Totenreich ausstatten ließ. Mit der Christianisierung brach diese Tradition schlagartig ab. Den christlichen Toten wurden keine Grabbeigaben mehr mitgegeben, weil sich ihre nachmalige Existenz nun an der ethischen Lebensführung im Diesseits ausrichtete, sodann aber ersatzweise an den Aufwendungen der zurückgebliebenen Lebenden für das Seelenheil der Verstorbenen. Sie bestanden erstens im Gebet, das am besten durch die Klöster und Gebetsgemeinschaften sichergestellt wurde, und zweitens in der Erleichterung des Loses der Armen und der Kranken. Diese Wendung ist in ihrer zivilisationsgeschichtlichen Tragweite kaum zu überschätzen.

Das Ende des alten Totenbrauchtums versetzte die Gesellschaften des frühen Mittelalters erstmalig in die Lage, materiellen Besitz für die Nachkommen bereitzustellen, ohne sie jeweils der faktischen Vernichtung für das Totenreich preiszugeben, und so sukzessive Wohlstand zu akkumulieren. Darüber hinaus trug das christlichen Totenbrauchtum dazu bei, einen Teil des sozialen Elends zu lindern und mit den Klöstern Institutionen zu fördern, die gleichzeitig von besonderer Bedeutung für den kulturellen Transfer waren. Die Klöster werden uns im folgenden noch weiter beschäftigen.

2.2 Die Ausbildung spezifischer religiöser Sozialformen

a) Kirche

Gerade die gegenwärtig zugespitzten Diskussionen um das Verhältnis der islamischen zur „westlichen" Welt führen uns immer wieder vor Augen, dass die Ausbildung einer „Kirche" ein Unikum der christlich-europäischen Religionsgeschichte ist, welches in anderen Kulturkreisen und Religionen keine Parallele hat. Gerade aufgrund der alltäglichen Selbstverständlichkeit dieses Phänomens ist es umgekehrt für Europäer immer wieder nur schwer zu begreifen, dass der Islam als Religion ohne eine „Kirche" auskommt. Allerdings entstand diese „Kirche" in der uns vertrauten Gestalt in der ausgehenden Antike, als der christliche Kultverband in seiner Führung und inneren Organisation praktisch die römische Provinzialverwaltung und seinen Beamtenapparat kopierte und dann mit dem Zusammenbruch des Westreiches vielfach eine Ersatzfunktion für die Regelung öffentlicher Angelegenheiten und Bedürfnisse übernahm, derer sich auch germanische oder slawische Kriegsfürsten gerne bedienten. So vermochte die römische Kirche die antike Kultur, der sie entstammte, in den veränderten Kontext sozialer Wirklichkeit zu transportieren, wie er in den Gesellschaften der Völkerwanderungszeit entstanden war, und

zugleich als Erbin der römischen Reichsidee zur einzigen kulturellen Klammer eines Raumes wurde, der politisch nach dem Scheitern der Ambitionen der Karolinger heillos zersplittert war und bis in die Gegenwart auch zersplittert blieb. Nicht das Kaisertum, sondern das Papsttum sicherte im westlichen Teil des heutigen Europas ein Gemeinschaftsbewusstsein: Es habe den Grund gelegt, „alle christlichen Staaten in Umgang und Verbindung unter sich und in ein System zu bringen", wie der protestantische Historiker August Ludwig Schlözer (*1735) formulierte.[6] Die führende Rolle, die das Papsttum für die Völkerfamilie des westeuropäischen Mittelalters gewann, machte sich dann besonders bei den Kreuzzügen bemerkbar; eine internationale Armee musste im Mittelalter unter der Führung des Papstes oder seiner Legaten stehen. Als historischer Ausklang dieser Tradition verteidigte die aus allen europäischen Nationen rekrutierte päpstliche Söldnertruppe der Zuaven (in türkischen Uniformen!) den Kirchenstaat bis zu dessen Untergang im Jahre 1870 – die letzte internationale Armee vor der Erfindung der Blauhelme.

Ein Einschnitt von wahrhaft epochaler Bedeutung, der das Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Herrschaftsausübung nachhaltig und bis in die Gegenwart prägen sollte, war in diesem Kontext der Investiturstreit. Während im Denken der archaischen Gesellschaften des frühen Mittelalters Herrschaftsausübung und Heilsvermittlung fast unentwirrbar verflochten waren, setzten die Mönchs-Reformpäpste des 11. Jahrhunderts in Europa einen inneren Differenzierungsprozess in Gang, der mit dem Auseinandertreten von Herrschaft und Religion bzw. Staat und Kirche im Grunde bis in die Gegenwart fortgesetzt worden ist. Im Kern ging es darum, dass die Kirche ein für alle Mal und gegenläufig zu der karolingisch-ottonischen Reichsauffassung signalisierte, dass Herrschaft und Religion zwar aufeinander bezogen bleiben sollten, aber nicht identisch waren. In den benachbarten Kulturräumen ist dieser Differenzierungsprozess nicht oder mindestens nicht in dieser Intensität zu beobachten: Nicht in Byzanz – mit dem praktisch gleichzeitig die Kircheneinheit zerfiel – und ebenso wenig in der „Umma" des Islam, wo die Einheit von Herrschaft, sozialer Ordnung und Religion wesentlich enger als im Christentum fortgesetzt wurde. Die andersartige, spezifische Form der gesellschaftlichen Verankerung von Religion als „Kirche" in der „Welt", aber nicht „von der Welt", wird man so zweifellos als ein christliches Proprium der europäischen Geschichte betrachten dürfen. Dieses Prinzip wirkt in doppelter Weise fort: Innerhalb der Kirche, aber auch darüber hinaus.

Nehmen wir zunächst die sekundären, äußeren Folgen dieses Differenzierungsprozesses als Prinzip gesellschaftlicher Selbstorganisation in den Blick. Soziologisch betrachtet ist die fortschreitende funktionale Differenzierung das Kennzeichen moderner Gesellschaften überhaupt, und insoweit gab die Neuorientierung des 11. Jahrhunderts das zugleich durch

---

[6] Zitiert n. Heinz Gollwitzer, Europabild und Europagedanke. Beiträge zur Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, 2. neubearb. Auflage München 1964, 65.

die Scholastik markierte Startsignal für den Aufbruch in die Moderne, wobei sich die Verselbstständigung von gesellschaftlichen Teilbereichen nach ihren immanenten Logiken im Laufe der Jahrhunderte als ein hoch effizientes und dynamisches Organisationsprinzip erwies – sehr bald allerdings auch in der Kirche selbst für viel Skepsis und Sprengstoff sorgte. Kaum eine Weltreligion dürfte entsprechend die innere Rationalisierung der Theologie so weit vorangetrieben haben wie das westeuropäische Christentum. Gerade der Vergleich mit der Entwicklung der islamischen Welt macht die gegensätzliche Entwicklung deutlich, denn dort setzte sich spätestens im 12./13. Jahrhundert eine theologische Orthodoxie durch, die sich dem Prinzip funktionaler Differenzierung und Rationalität konsequent widersetzte – was offenbar, zusammen mit dem Einfall der Mongolen, allmählich zum Verlust ihres kulturellen Vorsprungs gegenüber der Christenheit führte.

b) Kloster

Mit der im Zeitalter des Investiturstreites intensivierten Selbstreflexion der „Kirche" im Gegenüber zur „Welt" verstärkte sich zugleich eine schon länger angelegte, innere Dynamik der Christenheit. Seit der ausgehenden Antike und gerade als Gegenmodell zur Etablierung der christlichen Reichskirche entstand bekanntlich das Mönchswesen. Die weitgehende Vernichtung der Klosterkultur in Deutschland durch die Säkularisation von 1803 verstellt oft den Blick für das historische Gewicht dieser quer zur Territorialstruktur der römischen Kirche liegenden „Parallelkirche" von in Mönchs- und Nonnengemeinschaften zusammengeschlossenen Christen. Das klösterliche Mönchswesen schuf seinem Selbstverständnis nach eine zwar kleine, aber doch im Prinzip bessere Kirche, die unmittelbar das Vorbild der Urgemeinde nachahmte. Entsprechend galt der Mönch und nicht der Kleriker im Mittelalter als das Ideal des Christenmenschen.

Insoweit wollten die Reformpäpste des 11. Jahrhunderts mit der Betonung der Freiheit der Kirche gegenüber Herrschaft und Feudalgesellschaft, aber auch der Forderung des Zölibats für alle Kleriker die Kirche ein Stück weit zum Kloster machen. Das dadurch geweckte Gespür für Differenz weckte freilich Geister, die in der Folgezeit auch den Päpsten selbst zu schaffen machten: Die vielgestaltige Armutsbewegung radikalisierte die Kritik an den Verhältnissen in der Christianitas, und wandte sie unter Berufung auf das Evangelium unter Umständen auch gegen die Kirche selbst. Die Bettelorden agierten fortan in Konkurrenz zur feudalen Bischofskirche als „global players" der mittelalterlichen Christenheit, andere Gruppen – äußerlich wohl oft kaum zu unterscheiden – gingen den Weg in die Ketzerei. Offensichtlich kam damals ein Prozess in Gang, der nun die Geschichte der Christen in Europa im zweiten Jahrtausend auf Dauer prägen sollte. Immer neue Anläufe suchten die empfundene Differenz der eigenen Lebensform zum Evangelium zu überwinden, und auch die großen sozialen Bewegungen der Neuzeit wird man in dieser „utopischen" Tradition sehen müssen. Die Dynamik gewann so ein doppeltes Gesicht: Einerseits entstand in Europa eine außerordentliche Krea-

tivität und Vielfalt religiöser und sozialer Gemeinschaftsformen und -ideen, andererseits eine Rivalität, die in blutige Religionskriege und Verfolgungen einmünden sollte. Der Eifer hatte also eine ebenso destruktive Seite der Intoleranz.

Auch hier führt uns also unsere Leitfrage erneut zu dem Befund, dass die europäische Geschichte ganz wesentlich von der gegenseitigen Durchdringung eines seit jeher politisch, sozial, wirtschaftlich und kulturell vielfältig geformten, ja fragmentierten Erdteils mit dem vom Christentum proklamierten Imperativ einer Völker, Geschlechter und Stände egalisierenden, also übergreifenden Gemeinschaft bestimmt war und ist. Freilich: So wie die Karolinger oder später Napoleon mit der politischen renovatio imperii scheiterten, schuf auch das mittelalterliche Papsttum aus der „Christianitas" keine religiöse Einheitskultur. Die Vielfalt der Lebensformen blieb für Europa und auch die europäische Christenheit bestimmend, und es bleibt zu hoffen, dass die Erinnerung an den daraus resultierenden schöpferischen Reichtum, aber auch die oft schmerzhaften historischen Lernprozesse nicht verblasst.

Lesempfehlungen

Als Einführung in den Begriff und die Problemstellung der „Europäischen Geschichte" empfiehlt sich das oben erwähnte Vorwort von Theodor Schieder zum „Handbuch der Europäischen Geschichte" (vgl. Anm. 2, dort die S. 1-17). Als Klassiker zur Thematik ist auf Heinz Gollwitzer, Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, 2. neubearb. Aufl., München 1964, zu verweisen, insbesondere die Kapitel I und II (Geschichtliche Grundlegung). Zu den oben ausgeführten Beobachtungen aus der Kirchengeschichte des Mittelalters kann auf die umfassende Darstellung von Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997 (mit umfangreicher weiterführender Literatur), verwiesen werden. An neueren Erscheinungen wäre zu ergänzen: Hubertus Lutterbach, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln u. a. 1999; Sigrid Schmitt (Hg.), Frauen und Kirche, Wiesbaden 2002. Der Sammelband: Walter Fürst / Martin Honecker (Hg.), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen, Baden-Baden 2001, enthält auch eine Reihe von Beiträgen mit starker historischer, insbesondere auch neuzeitlicher Perspektive, die hier nicht im Vordergrund stand.

Gisela Muschiol

Der Beitrag der Frauen zur christlichen Kultur Europas

// Thesen zu einem anderen Umgang mit der Geschichte des Christentums

1. Frauen in der Geschichte des Christentums nur einen „Beitrag" zur Kultur zuzusprechen, reproduziert traditionelle Vorstellungen von Geschlechterrollen: „Männer machen Kultur und Frauen tragen etwas bei." Eine solche Vorstellung greift einzig die historische Forschungsperspektive des 19. Jahrhunderts auf, entspricht aber nicht den rekonstruierbaren historischen Wirklichkeiten.

2. Zu fragen ist daher nicht in erster Linie nach dem „Beitrag" der Frauen, sondern wie wir Kultur definieren und angemessen formulieren, um Geschichte vollständiger als bislang wahrzunehmen und zu erschließen. Darüber hinaus ist die Frage der Definition von Klassifizierungsbegriffen des Christentums beliebig erweiterbar: Was ist Seelsorge in geschlechterdifferenter Perspektive, was ist Frömmigkeit, was ist Mystik, was schließlich ist Theologie?

3. Christliche Frauen und Männer haben in jeder Phase der Geschichte des Christentums in geschlechterdifferenter Weise ihren Teil zur Christianisierung Europas geleistet. Es ist einzig und allein unsere Perspektive, die dieses Tun auf Männer reduziert hat (Beispiele: Chrodechilde und Chlodwig, Bonifatius und Lioba, Ignatius und Angela Merici/Mary Ward).

4. Schriftlichkeit als eines der wesentlichen Merkmale europäischer Kultur ist ursprünglich, neben mönchischer Tradierung, eine Domäne der Frauen gewesen. Noch im Sachsenspiegel, einem Rechtsbuch des 13. Jahrhunderts, gehören Bücher zur rechtlich definierten Erbmasse der Frauen und können nur an Frauen vererbt werden.

Schriftbildung gilt für lange Jahrhunderte – um es in polemischer Diktion festzuhalten – als „weibisch und pfäffisch".

5. Die Übernahme aristotelischer Philosophie durch die Scholastik und die gleichzeitige Entwicklung der Universitäten haben Frauen von jener (Schrift-)Bildung ausgeschlossen, die ursprünglich von ihnen tradiert worden ist. Möglicherweise haben bestimmte spirituelle Bewegungen wie die Mystik Ersatzfunktionen im Bildungsbereich übernommen.

6. Christliche Frauen haben Lebensnormen und Lebensformen für sich selbst anders formuliert als gleichzeitig lebende Männer solche Normen für sie entworfen haben. Es ist eine Frage der Überlieferung und der Rezeption, dass diese Differenzen bislang wenig beachtet worden sind.

Boleslaw Gumieniuk

Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektive

Die vorliegende Einführung für die Arbeitsgruppe „Christentumsgeschichte aus osteuropäischer Perspektiv" stützt sich vor allem auf die gemeinsame Arbeit von ca. zwanzig Pastoraltheologinnen und -theologen aus den ehemaligen Ostblockländern, die in einem Projekt des Pastoralen Forums – Wien „Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas" mitgearbeitet haben.[1]

Am Anfang dieses Prozesses stand ein „Austausch der Gaben" zwischen den sogenannten ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen (1), um dann zu einem „Austausch der Gaben von Ost und West im kirchlichen Bereich" kommen zu können (2).

1. Der „Austausch der Gaben" zwischen den ost-mittel-europäischen Pastoraltheologinnen und -theologen fand in drei Symposien in Ungarn statt,[2] wobei klar wurde, dass die kommunistischen Diktaturen zwar in diesen Ländern eine Verfolgung der Lokalkirchen organisiert hatten, man aber nicht von einer einheitlichen Intensität der Repressionen in der Kirchenbekämpfung sprechen kann. Nach der kommunistischen Machtübernahme waren fast alle kirchlichen Einrichtungen verboten. Die Arbeit der Kirche wurde streng kontrolliert und die Gläubigen oft benachteiligt. In so einer Atmosphäre musste es zu den verschiedenen Deformationen kommen. Die Kirche wurde aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen, deswegen ist durchaus von einer „Gettoisierung der Kirche" zu sprechen. Die Folge davon war die Privatisierung des Glaubens, was bedeutet, dass das religiöse Leben der Menschen in dieser Zeit auf die Privatsphäre der Familien und Freundeskreise beschränkt war.

---

1 Diese Arbeit wurde in drei bereits erschienen Bänden dokumentiert: Pastorales Forum e.V. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas. Wien-Szeged Bd.1 1998. Bd.2 1998. Bd. 3 2000. Vgl. auch Publikationen in Sprachen der Teilnehmer (Kroatien, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechei, Ungarn), u.a.: A. Mate-Toth / P. M. Zulehner, Art.: Pastoraltheologie „Ost". In: PThI 2/1998, 367-385. A. Mate-Toth. /P. Micluscak, Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost (Mitte) Europas, Ostfildern 2000. Auch in polnischer Sprache sind Veröffentlichungen erschienen: B. Gumieniuk, Art.: Wiedenskie Forum Pastoralne. Znaczenie jego prac dla Teologii Pastoralnej okresu postkomunistycznego. In: Studia Paradyskie. Poznan-Paradyz 2001, 51-78.

2 1. Alsopahok (28.9.-1.10.1997); 2. Szombatheley (17.-20.5.1998); 3. Szombatheley (28.2.-3.3.1999).

Da die gläubigen Laien eher passiv aus dem Schatz der Kirche (Sakramente, Katechese,...) schöpften, zeigten sie konsequenterweise weniger Verantwortung für die Kirche. Dies hatte zur Folge, dass sich eine Klerikalisierung im positiven wie im negativen Sinn entwickelte. Die Bischöfe und Priester stellten sich den Repressionen, um die Laien stärker schonen zu können. Diese Situation führte einerseits dazu, dass die Kleriker viel kollegialer miteinander umgingen, doch aus Angst, verraten zu werden, Kontakte zu Nicht-Klerikern mieden.

Die Kirchenverfolgung brachte andererseits auch positive Entwicklungen mit sich. Sehr viele tiefgläubige Laien unterstützten die Arbeit der Priester. Dadurch sind viele sehr interessante Gemeinschaften entstanden, die eine Glaubenserneuerung aus dem Leiden gesucht und vertieft haben.

Die künstlich von den Kommunisten erzeugte Isolation der Lokalkirchen hat den Wunsch nach stärkerer Bindung an Rom und den Papst hervorgerufen und zu einer Annährung der christlichen Kirchen untereinander geführt.

Die Kirche – als geistliche Gemeinschaft, wie auch als heiliges Gebäude – wurde unter den Kommunisten letztendlich zu einem Ort der Freiheit für alle Menschen, die die kommunistische Ideologie und das kommunistische Regime ablehnten.

Auf diesem Hintergrund hat sich eine spezielle Art der Theologie entwickelt, die sich vornehmlich mit den praktischen Fragen beschäftigte und die spekulativ-theologische Reflexion zurückdrängte. Durch die staatliche Zensur und die Unterbrechung der internationalen Kontakte wurde dies noch verstärkt.

2. Heute kann man sich fragen, ob es überhaupt möglich wäre, eine reine „Ost-Pastoraltheologie" zu formulieren, um dann mit der „West-Pastoraltheologie" ins Gespräch zu kommen und einen „Austausch der Gaben von Ost und West" im kirchlichen Bereich zu erreichen. Die ostmittel-europäischen Pastoraltheologinnen und –theologen haben allerdings während der Symposienreihe schnell festgestellt, dass jeder von ihnen von der westlich-theologischen Reflexion in einer bestimmten Form beeinflusst wurde. Aus diesem Grund wäre es schwer oder sogar fast unmöglich, eine reine „Ost-Pastoraltheologie" zu entwickeln.

Die Erlebnisse der Vergangenheit könnten einerseits zu einer Lähmung des Denkens führen. Aber die gleiche Vergangenheit mit ihrer Verfolgung und ihrer Deformation kann sich auch zu einem Objekt des „Gaben-Austausches" entwickeln und dann auch die westlich-theologische Reflexion bereichern.

Um einen „Gaben-Austausch-Weg" gemeinsam zu gehen, muss man zunächst dialogfähig und offen sein. Jedes „Über" und jede Abgrenzung schadet nicht nur dem sich selbst Abgrenzenden und dem „Über", sie schaden auch einem gemeinsamen europäischen Haus.

Das Christentum als öffentliche Religion mit einer öffentlichen Theologie öffentlich kommunizieren

Karl Gabriel

Zwischen Rom, Wittenberg und Genf? Religiöse Wurzeln des Europäischen Sozialmodells

1 Einführung

Fragt man nach normativen Triebkräften europäischer Identität, so kommen eine Reihe von Leitideen in den Blick. Die europäischen Länder können sich auf gemeinsame historische Wurzeln in antiker Philosophie, christlicher Religion und europäischer Aufklärung beziehen. (Huber 2002: 65-70). Sie können sich auf die Notwendigkeit berufen, nach Jahrhunderten erbitterter Kriege den europäischen Kontinent irreversibel als eine Sphäre des Friedens zu etablieren und zu erhalten. In ihrem gemeinsamen Selbstverständnis als Hort und Bollwerk der Freiheit können sie auf schmerzhafte wie beschämende Erfahrungen mit den totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts und ihrer Überwindung rekurrieren (Offe 1998: 119-132). Die europäische Identität kann aber auch ihren Kristallisationspunkt in einem Gesellschaftsmodell finden, das Freiheit und bürgerliche Rechtsgleichheit wie nirgendwo sonst auf der Welt mit sozialer Gerechtigkeit, Solidarität und sozialem Ausgleich verbindet.

Die Frage nach der sozialen Idee als zentralem Bezugspunkt europäischer Identität und normativer Triebkraft europäischer Integration soll im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen. Obwohl dies keineswegs unumstritten ist, werde ich zu zeigen versuchen, dass es ein spezifisches Europäisches Sozialmodell gibt (Ostner u.a. 2001; Aust u.a. 2002). Es besitzt – so möchte ich weiter verdeutlichen – seine normativen und ethischen Grundlagen in einer spezifischen Ausgestaltung der Idee der Menschenrechte, die dem gleichen Wert der bürgerlichen Freiheits- und politischen Partizipationsrechte für alle entscheidende Bedeutung beimisst. Will man das Europäische Sozialmodell und seine Variationen besser verstehen, muss man meines Erachtens mehr als dies bisher geschieht den religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells Beachtung schenken. Heute sieht sich das Europäische Sozialmodell und seine Variationen von Entwicklungen herausgefordert, die an den Kern seiner Existenz heranreichen. Für die Kirchen – so möchte ich argumentieren – wird es heute darum gehen, ihren Beitrag zum Erhalt und zur Weiterentwicklung der sozialen Idee in Europa und des Europäischen Sozialmodells zu leisten.

2 Menschenrechte als normative Grundlage sozialstaatlichen Ausgleichs in Europa

Auf der Ebene der Vereinten Nationen enthält die 1948 auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs entstandene Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte das „Leitbild eines soziale Teilhaberechte gewährleistenden politischen Gemeinwesens" (Kaufmann 2003:39). In den Artikeln 22 bis 27 der Erklärung sind soziale und kulturelle Teilhaberechte verankert. Es dauerte weitere 18 Jahre, bis 1966 nach langwierigen Auseinandersetzungen nicht nur der Bürgerrechtspakt über bürgerliche und politische Rechte, sondern auch der Sozialpakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verabschiedet wurde (Senghaas 2002:127). Inzwischen haben 141 Staaten die Konvention ratifiziert, bis heute fehlt die Unterschrift der Vereinigten Staaten von Amerika.

Sozialethisch lassen sich Menschenrechte auf die Grundbedingungen des Mensch- bzw. Personseins beziehen (Anzenbacher 1997:188ff.). In ihnen kommt die Herausforderung für die Menschen zum Ausdruck, sich jene Rechte wirksam einzuräumen, die sie zur Realisierung ihres Menschseins benötigen. In ihrer modernen, am autonomen Individuum ansetzenden Form sind die Menschenrechte nicht älter als 250 Jahre. Sie sind nicht einfach vom Himmel gefallen. Auch im europäischen kulturellen Kontext mussten sie gegen Tendenzen in der eigenen Tradition mühsam erkämpft und durchgesetzt werden (Senghaas 2002:131). Ihrer inneren Logik nach umfassen sie bürgerliche Freiheitsrechte, politische Mitbestimmungsrechte und soziale Teilhaberechte (Marshall 1992; Kaufmann 2003:41f.).

Freiheits- und politische Partizipationsrechte können wirksam erst dann den menschenrechtlichen Status der Person sichern, wenn und insofern die Menschen die Rechte auch faktisch und konkret in Anspruch nehmen können. Sozialrechte sollen dies ermöglichen und zielen deshalb auf die konkrete Realisierbarkeit der Freiheits- und Bürgerrechte. Unabdingbar erscheint, dass die Menschen- und Grundrechte nicht nur Abwehr- und Teilhaberechte, sondern diese erst faktisch in Kraft setzende Leistungsrechte implizieren.

Angetrieben durch konkrete Unrechtserfahrungen sind die Menschenrechte in Europa schrittweise von den Freiheits- bis zu den Sozialrechten zur Durchsetzung gelangt. Ihrer inneren Logik nach zielen sie auf eine öffentliche Verantwortung und politische Intervention zu Gunsten der Teilhabe aller am gesellschaftlichen Leben. Die Erfahrung des Krieges, des rassistischen Unrechts und des zivilisatorischen Zusammenbruchs im Herzen Europas hat einen letzten Impuls gegeben, politisch-staatliche Strukturen der Teilhabe zu entwickeln und Ausschlusstendenzen jedweder Art entgegenzutreten.

3 Grundstrukturen des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells

Im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann lässt sich auf einer ersten Ebene das sozialstaatliche Gesellschaftsmodell, wie es in Westeuropa zur Durchsetzung gelangte, durch besondere Strukturentscheidungen in der Produktions-, Verteilungs- und Reproduktionssphäre kennzeichnen (Kaufmann 1997: 27-33): In hoher Verdichtung lässt sich folgende Skizze zeichnen:

(1.) In der Produktionssphäre bleibt das privat-kapitalistische Wirtschaftssystem mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln und der unternehmerischen Dispositionsfreiheit prinzipiell bestehen. Beide werden allerdings einschränkenden Bedingungen unterworfen, um die strukturelle Machtdifferenz zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern, zwischen Kapital und Arbeit auszugleichen und um die Externalisierung sozialer Kosten betrieblicher Arbeit entgegen zu wirken. Staatliche Regelungen der Betriebsverfassung und Mitbestimmung gehören in diese Sphäre, wie auch die Arbeiterschutzgesetzgebung. Die historisch gewachsenen Sozialstaaten lassen sich danach unterscheiden, welcher Typus der Einschränkungen jeweils dominiert.

(2.) In der Verteilungssphäre wird die primäre Einkommensverteilung, die sich ausschließlich am Entgelt für die Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit orientiert, durch eine sekundäre Einkommensverteilung ergänzt bzw. korrigiert. Die zweite Einkommensverteilung soll auch den aktuell nicht Erwerbstätigen – Kindern, Älteren, Arbeitslosen, Behinderten etc. – und unvermögenden Bevölkerungsteilen ein Einkommen sichern. Nationale Wohlfahrtsstaaten unterscheiden sich in der Finanzierung der Transfereinkommen über Steuern oder Beiträge sowie in der Ausgestaltung der Transfersysteme nach den Prinzipien von Versicherung, Fürsorge und Versorgung.

(3.) In der Reproduktionssphäre erfahren die privaten Haushalte Ergänzung und Unterstützung ihrer Leistungen durch öffentliche Dienstleistungen des Sozial- Bildungs- und Gesundheitswesens. Nationale Wohlfahrtsstaaten unterscheiden sich nach dem Mix zwischen staatlichen, kommunalen, frei-gemeinnützigen und privatwirtschaftlichen Trägern der Dienstleistungen und nach Art und Umfang ihrer politisch-rechtlichen Steuerung.

Das sozialstaatliche Gesellschaftsmodell lässt sich nach zwei Seiten hin in seiner Identität abgrenzen. Es unterscheidet sich von einem libertären, rechtsstaatlich-marktwirtschaftlichen Typus auf der einen Seite und vom sozialistischen auf der anderen Seite (Kaufmann 2002:54-124). Vom rein marktwirtschaftlichen Typus der Vereinigten Staaten differiert das Modell vornehmlich durch das Faktum und das Ausmaß der Verpflichtung und Legitimation des Staates zur Intervention in die gesellschaftlichen Ver-

hältnisse und die Existenz und den Umfang der sekundären Einkommensverteilung. Vom sozialistischen Gesellschaftsmodell der Sowjetunion unterscheidet es sich in erster Linie durch den rechtlichen Schutz des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die prinzipielle Unabhängigkeit der Unternehmerfunktion.

4 Die institutionelle Ausformung des Europäischen Sozialmodells

In den europäischen Sozialstaaten hat die Grundstruktur des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells eine spezifische Ausformung erfahren. Die Idee der Teilhabe bzw. der Inklusion aller durch die Gewährung von Freiheits-, Partizipations- und Sozialrechten durch politisch-staatliches Handeln hat in der Nachkriegsentwicklung der westeuropäischen Staaten zu einem in sich vielfältigen, aber durch ein gemeinsames Grundmuster gekennzeichneten Europäischen Sozialmodell geführt (Aust u.a. 2002; Kaufmann 2003:324). Vom liberal geprägten amerikanischen Modell unterscheidet es sich insbesondere durch zwei Kennzeichen: Strukturelle Vielfalt und sozialen Ausgleich (Aust u.a. 2002:274-284). Wenn man die europäischen Sozialstaaten als Varianten einer Familie betrachtet, so kommen unter den Stichworten gesellschaftliche Vielfalt und sozialer Ausgleich die folgenden Charakteristika in den Blick:

Die spezifische gesellschaftliche Vielfalt findet ihren Ausdruck in einer den Wettbewerb begrenzenden, koordinierten Marktökonomie, wie sie in den Begriffen von sozialem Kapitalismus oder sozialer Marktwirtschaft zur Sprache kommt. Der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit ist durch vielfältige institutionelle Regelungen und korporatistische Absprachen gezügelt und eingehegt. Der Vielfalt der Konfliktregelungen entsprechen die Formen einer Verhandlungs- und Konsensdemokratie. Sie ist darauf ausgelegt, möglichst viele Interessen und Konfliktlinien zu integrieren. Dies schließt auch die in den einzelnen Ländern unterschiedlich ausgeprägte Konfliktlinie zwischen Staat und Kirche ein. In der Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen spielt der Grundsatz der Subsidiarität eine prominente Rolle. Sie wird im Sinne der „unterstützten Selbstbestimmung gesellschaftlicher Gruppen und sozialer Einheiten" interpretiert (Aust u.a. 2002: 278).

Die Institutionalisierung sozialen Ausgleichs findet ihre spezifisch Kristallisation in folgenden Ausprägungen: Die Verantwortung und der Eingriff des Staates gehen über ein residuales Maß hinaus und enthalten zumindest quasi-universalistische, am Bürgerstatus anknüpfende Elemente. Einen zweiten Aspekt macht die Regulierung der Märkte, insbesondere des Arbeitsmarktes aus. Der Staat interveniert zum Schutz der Arbeitnehmer und sucht das Machtgefälle zwischen Kapital und Arbeit am Arbeitsmarkt auszugleichen. Gleichzeitig räumt er verbandlich-autonomen Entscheidungen wie im Fall der Tarifautonomie einen breiten Spielraum

ein. Zum Europäischen Sozialmodell gehört drittens ein bestimmtes Ausmaß an Umverteilung durch den Ausgleich der marktbedingten Einkommensdifferenzen durch eine sekundäre, sozialpolitisch hergestellte Einkommensverteilung; und schließlich folgt viertens das Modell dem Leitbild sozialstaatlich vermittelter Solidarität (Aust u.a. 2002: 279-282). Wie Franz-Xaver Kaufmann betont, hat sich „das Leitbild eines Gemeinwesens, das auf Freiheit, rechtlicher Gleichheit und zugleich marktwirtschaftlich wie sozialstaatlich vermittelter Solidarität seiner Bürger beruht, „...ausschließlich im Horizont der kulturell von Christentum und Aufklärung geprägten westeuropäischen Gesellschaften herausgebildet" (Kaufmann 1997:41). Damit sind die religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells angesprochen.

5 Die religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells

Nachdem das wissenschaftliche Interesse hinsichtlich der Frage nach den normativen Ideen und Triebkräften des modernen Sozialstaats sich lange Zeit auf den Beitrag der Arbeiterbewegung konzentrierte, kommen seine religiösen Wurzeln erst in jüngster Zeit stärker in den Blick. Nach wie vor spielt aber zum Beispiel in der am meisten beachteten Typologie europäischer Sozialstaaten von Esping-Andersen der religiöse Faktor nur eine sehr untergeordnete Rolle (Esping-Andersen 1990; 1998). Der Hauptgrund dafür ist wohl darin zu suchen, dass der indirekte, schwer zurechenbare Einfluss des Christentums auf die sozialstaatliche Entwicklung größer einzuschätzen ist als unmittelbare Wirkungszusammenhänge.

Auf einer ersten Ebene hat das Christentum den kulturellen Horizont und die Ideenwelt mitgeprägt, auf der es zu einer Wertdynamik in die Richtung von Inklusion und Teilhabe aller und der Fokussierung auf die staatliche Gemeinschaft als verantwortlicher Träger und Garant entsprechender Handlungsstrukturen gekommen ist. Im Horizont des Glaubens an einen Schöpfergott, der vor allen Differenzen die Menschen unterschiedslos als Gleiche geschaffen hat und an einen Erlösergott, der für alle Menschen in gleicher Weise gestorben ist, lagen kulturelle Muster der Problematisierung und des Protests gegen Exklusion und Missachtung Einzelner und Gruppen stets bereit. Dass sie in den 1500 Jahren, in denen das Christentum die europäische Kulturwelt dominierend prägte, häufiger von christlichen Dissidenten als von den offiziellen Trägern des Christentums in Anspruch genommen wurden, kann nicht weiter überraschen. Der christliche Einspruch gegenüber dem offiziellen Gebrauch des Christentums zur Legitimation politischer Herrschaft, Unterdrückung und Exklusion konnte aber nie gänzlich still gestellt werden. Davon zeugt der gelebte Protest von christlichen Dissidenten von Franz von Assisi bis Las Casas im Kampf gegen die religiös legitimierte koloniale Unterdrückung und Ausbeutung durch die spanischen Eroberer. Wie keine andere kulturelle Tradition wirkte die christliche Prägung in die Richtung einer exzeptionellen Stellung der individuellen Autonomie als Teil des westlichen Moderni-

sierungspfads (Rieger/Leibfried 1999). Darin ist wohl der Hauptgrund zu suchen, dass es nur im kulturellen Kontext des westlichen Christentums zu Entwicklungen in die Richtung eines sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells gekommen ist.

Nimmt man die breiten Volksschichten in den Blick, so hat sich die eigentliche Christianisierung Europas zu einem erheblichen Teil als Konfessionalisierung durchgesetzt (Schilling 1988). Will man auf einer zweiten Ebene den religiösen Wurzeln des Europäischen Sozialmodells und seiner Varianten nachgehen, muss man deshalb die Aufmerksamkeit auf Wittenberg, Genf und Rom als Repräsentanten der konfessionellen Hauptströmungen des europäischen Christentums richten. Als der deutsch-amerikanische Soziologe Arnold Heidenheimer Anfang der achtziger Jahre als einer der ersten der Frage nach den religiösen Hintergründen der Sozialstaatsentwicklung nachging, kleidete er seine These in einen fiktiven Dialog zwischen Max Weber und Ernst Troeltsch anlässlich der Weltausstellung in St. Louis 1904, die beide auf ihrer gemeinsamen Amerikareise tatsächlich besuchten (Heidenheimer 1983; Kaufmann 1989: 89-92). Heidenheimer lässt Weber und Troeltsch fragen, ob nicht die erste Einrichtung eines staatlich regulierten Sicherungssystems weltweit in Deutschland und seine frühe Nachahmung in den skandinavischen Ländern etwas mit der dominierenden Prägung dieser Länder durch das lutherische Staatskirchentum zu tun habe. Umgekehrt sei es auffällig, dass – so Heidenheimer – in den Ländern, in denen der Calvinismus und freikirchliche Strömungen Dominanz besäßen, eine sozialstaatliche Verantwortung sich nicht – wie in den USA - oder nur verspätet und gebremst – so in England und Holland – durchgesetzt hätte.

Die neuere Forschung hat diese Perspektive Heidenheimers weiter vertieft und zur Kritik und Erweiterung der vergleichenden Sozialstaatsforschung genutzt (Kaufmann 1989; Kersbergen 1995; Manow 2002). Dabei wurde klar, dass nicht nur die jeweils dominierenden konfessionellen Traditionen in einem Land eine Rolle spielen, sondern gerade auch das jeweilige konfessionelle Mischungsverhältnis. Ebenso wurde deutlich, dass der konfessionelle Einfluss nicht nur den direkten Weg über die Programmatik konfessioneller Parteien nahm, sondern sich auch auf die jeweilige Arbeiterbewegungen und die Art, wie der Klassenkonflikt ausgetragen wurde, auswirkte. So trugen und tragen bis heute die anti-staatliche Programmatik der lange Zeit dominierenden reformierten und freikirchlichen Strömungen in den USA dazu bei, dass es bei einem liberalen System des reinen Kapitalismus weitgehend ohne sozialstaatliche Verantwortung geblieben ist. Von Bedeutung ist hier ein Staatsverständnis, das den Staat aus religiösen Gründen „auf die Stufe reiner menschlicher Zweckmäßigkeit" (Troeltsch 1954:954) herabdrückt – so Troeltsch –, während Hilfe und Fürsorge in die Hand der gemeindlichen Selbsthilfe gelegt sind. Hemmend für die Sozialstaatsprogrammatik haben sich in der calvinistisch-freikirchlichen Tradition die strikte Trennung von Staat und Kirche, die Betonung der an die innerweltliche Askese anknüpfenden Selbstverant-

wortung des Einzelnen und die freiwillige Hilfe für die Notleidenden durch Wohltätigkeitsorganisationen ausgewirkt. Philip Manow hat zeigen können, dass im europäischen Kontext Länder mit einem starken Einflussbereich des reformierten bzw. freikirchlichen Protestantismus eine Reihe von Gemeinsamkeiten in der sozialstaatlichen Entwicklung aufweisen (Manow 2002: 206-216). So sind die Schweiz, die Niederlande und England Nachzügler in der Sozialstaatsentwicklung gewesen, haben ihn vergleichsweise spät fortentwickelt, weisen von Anfang an Elemente des Kapitaldeckungsverfahrens auf und kombinieren eine universalistisch ausgerichtete Versorgung auf basalem Niveau mit der Notwendigkeit eigenverantwortlicher Vorsorge. Manow spricht von „'protestantisch gezügelten' Wohlfahrtsstaaten" (Manow 2002: 210) und ordnet sie einem eigenen Typus zu.

Im Einflussbereich des lutherischen Protestantismus erleichterte die Verbindung von Staatskirchentum mit einem individualistisch geprägten und verinnerlichten Glauben die frühe Übernahme staatlicher Verantwortung im sozialpolitischen Bereich. Der skandinavische Sozialstaat mit seiner universalistischen, an den Bürgerstatus gebundenen Ausrichtung und hohen Staatszentrierung steht in dieser Perspektive in der Tradition des lutherischen Staatskirchentums.

In Deutschland überschneiden und überlagern sich historisch wie in keinem anderen Land zwei gegensätzlich Einflusslinien. Zum einen ist es die für die lutherische Tradition kennzeichnende Staatsnähe, die es in den vom Luthertum geprägten Regionen nicht zum Ausbruch von Kulturkämpfen hat kommen lassen und die – zusammen mit einer starken Arbeiterbewegung und sozialdemokratischen Parteien – für die Ausbildung eines universalistisch ausgerichteten, starken Wohlfahrtstaats weitgehend ohne staatsunabhängige, gesellschaftliche Kräfte in der Wohlfahrtspflege verantwortlich zeichnet. Modell steht hier – wie schon angesprochen – das nordeuropäische Modell eines universalistisch an der Staatsbürgerrolle orientierten Wohlfahrtsstaats weitgehend ohne korporativ oder intermediär ausgeprägte Wohlfahrtsverbände. Die zweite Einflusslinie ist die auf Überordnung bzw. Eigenständigkeit gegenüber dem modernen Staat bedachte religiös-kirchliche Tradition, die sowohl in der calvinistisch-reformierten und freikirchlichen Variante wie im Katholizismus des 19. Jahrhunderts vorzufinden ist. Der erbittert geführte Kulturkampf zwischen der katholischen Kirche und den Selbstorganisationsformen des katholischen Bevölkerungsteils mit dem preußisch-deutschen Staat und die Stillegung bzw. Institutionalisierung dieser Konfliktlinie gehören deshalb zu den historischen Wurzeln des deutschen Sozialstaats mit seiner ausgeprägt dualen, von Gesellschaft und Staat getragenen Wohlfahrtspflege (Sachße 1995; Schmid 1996; Gabriel 2003). Zusammen mit der Konkurrenzsituation zwischen katholischer und sozialistischer Arbeiterbewegung und christ-demokratischen und sozialdemokratischen Parteien hat diese Konstellation zur Ausprägung eines quasi-universalistischen,

versicherungsstaatlich ausgeprägten Sozialstaats mit einer starken Stellung kirchlicher Wohlfahrtsverbände in Deutschland geführt.

Es lohnt sich, einen näheren Blick auf die katholische Tradition zu werfen. Wo der Katholizismus allein herrschend blieb, wie in den katholischen Ländern Südeuropas, hat er sich kaum als sozialstaatlich produktive Kraft erwiesen. Es waren gewerkschaftliche Kräfte mit antiklerikaler Stoßrichtung, die in Südeuropa erste Gesetze zum Schutz der Arbeiter auf den Weg brachten. Die Konkurrenzsituation mit dem lutherischen Staatskirchentum wie zur sozialistischen Arbeiterbewegung bildete die Voraussetzung für die sozialpolitische Produktivität des deutschen Katholizismus. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war der caritative Aufbruch der Katholiken in Deutschland in eine Deutung der sozialen Frage als ausschließlich religiös-caritatives Problem (Görner 1987; Gabriel 2003; Stegmann 1999:685) eingebettet. Daran konnten auch die frühen Stimmen aus dem katholischen Raum wie die des Ritter von Buß wenig ändern, die auf gesellschaftsstrukturelle Ursachen der sozialen Frage hinwiesen (Buß 1976: 54-86). Allgemeingut war unter den Katholiken die Vorstellung, die neue Massenarmut habe ihre Ursache im sittlichen Verfall des Volkes und in seinem Abfall von Christentum und Kirche. Die religiöse Erneuerung und die Rückkehr des Volkes zum gelebten Christentum stelle das entscheidende Heilmittel zur Lösung der sozialen Frage dar. Die Kirche besitze deshalb allein den entscheidenden Schlüssel zur Bewältigung der die Gesellschaft bedrohenden Verwerfungen. Auf den ersten Katholikentagen verwies man einhellig auf den stürmischen Aufbruch des caritativen Engagements der Katholiken als angemessener und entscheidender Beitrag des Katholizismus zur Lösung der sozialen Frage. Noch 1859 verstieg man sich zum Beispiel auf dem Freiburger Katholikentag in die Vorstellung, die Kirche werde dem Spuk der Industrialisierung bald ein Ende bereiten (Stegmann 1969:342).

Auch Ketteler, die bischöfliche Leitfigur des katholischen Aufbruchs, sah zunächst in der verfehlten inneren Gesinnung den eigentlichen Kern des sozialen Elends, nicht in der äußeren Not. Entsprechend setzte er auf Gesinnungsänderung und Liebestätigkeit und ging an allen Orten seines Wirkens mit gutem Beispiel voran. Ketteler hat sich in der Folgezeit schrittweise von dieser Position gelöst. Zum caritativen Engagement, so seine Meinung in den 60er Jahren, müsse für die Arbeiter die Möglichkeit kommen, über Produktivassoziationen dem „ehernen Lohngesetz" und dem stets drohenden Hunger entrinnen zu können. Erst Ende der 60er Jahre, am Vorabend des aufbrechenden Kulturkampfs, stieß Ketteler zu einem neuen Verständnis im Umgang mit der sozialen Frage vor: die Zähmung des Kapitalismus durch Zusammenschlüsse und Interessendurchsetzung der Arbeiter und durch gesetzliche Intervention des Staates in die Arbeitsverhältnisse. Das Todesjahr Kettelers 1877 ist gleichzeitig das Jahr des ersten sozialpolitischen Antrags im deutschen Reichstag, den der Zentrumsabgeordnete Graf von Galen – ein Neffe Kettelers – einbrachte (Iserloh 1975:21). Erst den Erben Kettelers nach den Wirren des

Kulturkampfs gelang es, den caritativen wie den sozialpolitischen Katholizismus in ein einheitliches, gesellschaftspolitisch erfolgreiches Konzept einzubinden. Strategische Bedeutung kam dabei dem Verband Arbeiterwohl zu, von dem entscheidende Impulse sowohl zur Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland als der Kaderschmiede katholischer Sozialpolitik in Deutschland als auch zur Gründung des Deutschen Caritasverbands ausgingen. War die Zentrumsfraktion in den 80er Jahren über den Reichszuschuss zu den Sozialversicherungen noch so zerstritten, dass nur eine Minderheit dem Gesetz zur Invaliden- und Altersicherung zustimmte und ihm damit erst zur Annahme verhalf (Aschoff, 1997:75), so wurde in den folgenden Jahren das Zentrum in unterschiedlichen Koalitionen zum kontinuierlichsten Befürworter einer sozialstaatlichen Lösung der sozialen Frage (Kaufmann, 1989:108-115). In deutlicher Revision seiner frühen Ideen eines Art „Stände-Sozialismus" schrieb Hitze 1887: „Als von Gott gesetzter 'Träger der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt' hat der Staat 'die persönliche Integrität des Arbeiters' zu schützen und seine 'wirtschaftliche Existenz' zu sichern. 'Der Schutz der Persönlichkeit ist die Aufgabe der sogenannten Arbeiterschutz-Gesetzgebung', die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz ist das Ziel der Arbeiterversicherungs-Gesetzgebung"(Stegmann 1994:34).

Fassen wir zusammen: In den europäischen Nationalstaaten hat die Mischung der christlichen Konfessionen von Luthertum, Calvinismus und Katholizismus zur Ausbildung sozialstaatlicher Strukturen beigetragen, die durch eine innere Vielfalt und durch die Verpflichtung zum sozialen Ausgleich gekennzeichnet sind. Der jeweilige spezifische Mix der Konfessionen spiegelt sich bis heute in unterschiedlichen Ausformungen der sozialstaatlichen Idee wider.

6 Herausforderungen und Gefährdungen des Europäischen Sozialmodells

Sechs Faktoren gesellschaftlicher Entwicklung lassen sich hervorheben, die heute an die konstitutiven Grundlagen des Europäischen Sozialmodells heranreichen und seine Zukunft akut gefährdet erscheinen lassen (Kaufmann 1997:49ff. ; Ostner u.a. 2001: 9ff.):

Zunächst ist ein Bedeutungsverlust der industriellen Produktion im Sinne von Massenproduktion, Massenkonsum und einheitlichen Formen von Beschäftigung zu konstatieren. An deren Stelle treten flexible Formen der Produktion, diversifizierte Konsumwünsche, Arbeitsformen, die den einzelnen zum ‚Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft' machen sollen. Entsprechend wächst in Europa die Zahl derer, die für flexiblere Formen sozialer Sicherung eintreten.

Mit dem Bedeutungsverlust der industriellen Produktion entstehen zweitens neue Interessen- und Konfliktlagen: Zwischen herkömmlicher Indust-

riearbeiterschaft einerseits und der wachsenden Zahl der Dienstleistungsbeschäftigten andererseits, zwischen kontinuierlich Vollzeitbeschäftigten einerseits und prekär Beschäftigten und Arbeitslosen andererseits. Nach wie vor sind die Geschlechter unterschiedlich von den Veränderungen betroffen. Sicherungssysteme, die Flexibilität und Sicherheit zugleich ermöglichen, erscheinen als das Gebot der Stunde.

Die ökonomische Globalisierung schwächt drittens den national begrenzten Sozialstaat und führt zu einem über Steuern und Sozialabgaben geführten Standortwettbewerb. Die internationale Verflechtung der Waren- und Dienstleistungsmärkte, insbesondere aber der Geld- und Kapitalmärkte schwächt die Fähigkeit der Nationalstaaten, eine eigenständige Wirtschafts- und Sozialpolitik zu betreiben. Erstarkte wirtschaftsliberale Strömungen drängen die Kräfte, die bisher den Sozialstaat getragen haben, in die Defensive. Wie sich in den letzten Jahren dramatisch gezeigt hat, droht die Steuerbasis des Sozialstaats ihre Grundlage zu verlieren.

Die demographische Entwicklung verändert viertens die Relation zwischen der Zahl der älteren, nichtbeschäftigten Personen und den Erwerbstätigen dramatisch. Was für Deutschland gilt, hat Parallelen in allen europäischen Staaten. In der Zeitspanne eines heutigen Lebensalters – zwischen 1960 und 2040 – wird sich nach den gegenwärtigen Prognosen der Anteil der Kinder und Jugendlichen um die Hälfte reduzieren und der Anteil der Älteren um das Doppelte steigen. Auch bei einer Abminderung des Prozesses durch Zuwanderung muss mit einer schrumpfenden Gesamtbevölkerung und mit einer erheblichen Verschiebung des zahlenmäßigen Verhältnisses der Jüngeren zu den Älteren und Alten gerechnet werden. In allen entwickelten Ländern des OECD-Bereichs geht man für den Zeitraum von 1960 bis 2030 von einer Verdoppelung bis zu einer Vervierfachung – so in Japan - des Anteils der Bevölkerung der über 60-Jährigen aus.

Der erfolgreiche Sozialstaat hat fünftens die Tendenz, durch Individualisierung, Schwächung der (familiären) Solidarität, Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen seine eigenen Grundlagen zu schwächen. In den letzten Jahren ist deutlicher in das öffentliche Bewusstsein getreten, dass die sozialstaatliche Wohlfahrtsproduktion von sozialen Voraussetzungen lebte und lebt, die künftig nur noch in einem schwindenden Ausmaß zur Verfügung stehen werden. Bis heute bilden die größtenteils unentgeltlichen Leistungen der Frauen im familiären Kontext die Basis, auf der die Wohlfahrtsproduktion gewissermaßen erst aufbaut. Im Zuge nachgeholter Modernisierungsprozesse der Frauenrolle haben wir es gegenwärtig mit dramatischen Veränderungen in den sozialen Voraussetzungen der Wohlfahrtsproduktion zu tun. Hinter der Fassade des Wohlfahrtsstaats werden die Umrisse der Wohlfahrtsgesellschaft sichtbar und die Zuordnung beider werden zum entscheidenden Problem (Kaufmann 1997: 99ff).

Schließlich ist zu konstatieren, dass die ethisch-moralischen Voraussetzungen des Sozialstaats im Schwinden begriffen sind. Festmachen lässt sich dies an abnehmendem Sozialvertrauen, wachsender Trittbrettfahrermentalität, Phänomenen des Leistungsmissbrauchs und abnehmender Bereitschaft zu teilen. Im Kern geht es beim Sozialstaat immer auch um moralisch-ethische Fragen (Kersting 2000). Es stellt alles andere als eine Selbstverständlichkeit dar, wenn sich eine staatlich organisierte Gemeinschaft explizit darauf festlegt, für alle ihre Mitglieder menschenwürdige Lebensbedingungen herzustellen und sich zum „Ausgleich der sozialen Gegensätze" und zur Herstellung „einer gerechten Sozialordnung" verpflichtet (Zacher 1995:1045). Sozialer Ausgleich, Solidarität und Gerechtigkeit als moralische Grundlagen des Sozialstaats erscheinen im Alltagsethos wie in ethischen Orientierungen auf fundamentale Weise fraglich geworden zu sein. „Der sozialen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus" – wie Eduard Heimann formulierte – Geltung zu verschaffen, ist offensichtlich schwerer geworden (Heimann 1980:167). Von sich aus ist der Sozialstaat nicht in der Lage, seine eigenen sozio-moralischen Grundlagen herzustellen und zu sichern. „Nur eine soziale Bewegung" – so Franz-Xaver Kaufmann im Anschluss an Heimann – „die im Namen der ‚sozialen Idee' -(...)- mit politischen Mitteln die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern sich anschickt, kann die sozialpolitische Potenzialität des Staates aktivieren" (Kaufmann 1989:116).

7 Der Anfang vom Ende des Europäischen Sozialmodells?

Überall in Europa steht die Neujustierung der Sicherungssysteme als Antwort auf die angesprochenen Herausforderungen an vorderster Stelle der politischen Agenda. Mit Blick auf die deutschen Reformpläne lassen sich folgende Tendenzen hervorheben (Ostner u.a. 2001:44f.):

Deutlich zeigt sich eine stärkere Pluralisierung der Risikogemeinschaften und ein Auseinanderdriften der „guten" und „schlechten" Risiken. Wahlleistungen in der Gesetzlichen Krankenversicherung und die Notwendigkeit privater Zusatzversicherungen in der Gesetzlichen Rentenversicherung haben eine gemeinsame Konsequenz: Über lang oder kurz führen sie zu unterschiedlichen Versorgungskategorien und Versorgungsniveaus der Bürger.

Überall werden die Elemente einer „bedingten Leistungsgewährung" gestärkt. Es ist eine wachsende Betonung der Pflichten der Leistungsempfänger gegenüber einem Rechtsanspruch auf Leistungen zu beobachten. In der Missbrauchsdiskussion und in der Frage, ob Leistungen gestrichen werden sollen, wenn keine aktive Mitarbeit der Leistungsempfänger erkennbar wird, kommt diese Tendenz deutlich zum Ausdruck.

Die Entwicklung tendiert hin zu Grundversorgungsmodellen bzw. der Minimalabsicherung in den gesetzlichen Sicherungssystemen, die durch

Eigenleistungen bzw. weitere Leistungen aufgestockt werden müssen. Unverkennbar sind die Verstärkung der Elemente der privaten Risikoabsicherung und des Einbaus von Marktsteuerung und privater Dienstleister in den „welfare-mix" des Sozialstaats (Evers/Olk 1996).

Sicherlich erhalten die angesprochenen Veränderungen gegenwärtig vornehmlich durch die Wirtschaftskrise ihre bisher nicht gekannte Dynamik. Heute und in naher Zukunft kommt der Veränderungsdruck aber auch verstärkt aus einer neuen europäischen Sozial- und Integrationspolitik (Aust u.a. 2002:290ff.). Lässt sich an der europäischen Integrationspolitik unter der Kommissionspräsidentschaft Delors noch das Bemühen ablesen, den genannten Elementen des Europäischen Sozialmodells in der politischen Programmatik Rechnung zu tragen und sie ansatzweise auf europäischer Ebene als Gegengewicht zur Marktintegration zu realisieren, so ist seit den späten 90er Jahren eine Umstellung in der europäischen Integrationspolitik zu beobachten. Nun betrachtet man von Brüssel aus eine grundlegende Reform des Sozialstaats als unvermeidlich. Als entscheidende Handlungsebene dafür gelten die jeweiligen Nationalstaaten, die im Wettbewerb der europäischen Sozialstaaten untereinander zur Realisierung eines neuen Sozialmodells gewissermaßen gezwungen werden sollen. Das neue Modell rückt von den Dimensionen sozialen Ausgleichs im klassischen Europäischen Sozialmodell deutlich ab. Die wohlfahrtsstaatlichen Institutionen sollen „wettbewerbsorientierter, beschäftigungsfreundlicher und rationeller" ausgestaltet werden (Aust u.a. 2002:290). Angezielt ist ein stärker residualer Sozialstaat, der seine Leistungen nur noch jenen anbietet, die auch *wirklich* Hilfe benötigen. Die sozialstaatlichen Interventionen in den Arbeitsmarkt sollen sukzessive zurückgenommen werden, um mit den Mitteln der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes dem Ziel der Vollbeschäftigung näher zu kommen. Die Ungleichheit am Arbeitsmarkt gilt weniger als Belastung denn als produktivitäts- und wettbewerbsfördernd. Dies findet insbesondere in der Bejahung einer stärkeren Lohnspreizung und der Ausbildung eines Niedriglohnsektors seinen Niederschlag. Die Elemente solidarischer Umverteilung werden auf die Gewährung von Chancengleichheit reduziert. Universalistisch orientierte Rechtsansprüche erhalten den Charakter bedingter Leistungen. Mit Blick auf das Europäische Sozialmodell und die neue europäische Integrationspolitik legt sich Schluss nahe, „dass das Zusammenwachsen der europäischen Gesellschaften auf eine bestimmte Form der Konvergenz hinausläuft, die der Ausdehnung spezifischer Merkmale des amerikanischen Modells entspricht"(Aust u.a. 2002:296). Auf dem Hintergrund unserer Überlegungen drängt sich folgende Einsicht auf: Offensichtlich sind es die lange außer acht gelassenen Einflüsse der freikirchlichen Strömungen des Protestantismus und des Calvinismus auf den Sozialstaat, die sich in den Tendenzen des neuen Sozialmodells widerspiegeln (Manow 2002:204-225).

8 Schlussfolgerungen

Die europäischen Nationalstaaten stehen heute vor der historischen Herausforderung, Konsequenzen aus ihren sozialen Traditionen zu ziehen und sie als bevorzugte Quelle differentieller Identität in der Welttriade von Europa, Asien und den Vereinigten Staaten zu nutzen. Was den europäischen Staatenverbund in der globalen Triade vom amerikanischen wie asiatischen Pfad der Modernisierung am nachhaltigsten unterscheidet, ist sein spezifischer gemeinsamer Weg eines sozial eingehegten Kapitalismus (Albert 1998). Möglicherweise sind heute die Chancen gewachsen, dass die europäischen Staaten das Gemeinsame ihres Musters der Sozialstaatlichkeit erkennen und sich darüber in den globalen Verflechtungen zu identifizieren beginnen. Es gehört zu den zentralen ethischen Lernerfahrungen Europas im 20. Jahrhundert, die auch im 21. Jahrhundert ihre Gültigkeit behält: der „Zivilpakt" bürgerlicher und wirtschaftlicher Freiheiten steht ohne einen „Sozialpakt" auf tönernen Füßen. In den Wirbel großräumiger Marktvergesellschaftung hineingezogene Lebensformen lassen sich nur dann vor katastrophalen Regressionen schützen, wenn auch der Raum wechselseitiger Anerkennung elementarer Lebensrechte wächst (Gabriel 2000:87-89). Nachdem die nationalen Sozialstaaten dafür zu klein geworden sind, wird heute die Entwicklung einer europäischen Sozialstaatlichkeit zur unabdingbaren Notwendigkeit. Dabei darf es im Zuge der europäischen Integration nicht zu einem Prozess kommen, der Schritt für Schritt auf der Leiter zurückführt, auf der sich die europäischen Sozialstaaten aus einer inneren Dynamik heraus entwickelt haben: von der Sprosse der den Wert gleicher Freiheits- und Partizipationsrechte garantierenden sozialen Rechte zurück bis auf die alleinige Geltung abstrakter bürgerlicher und wirtschaftlicher Freiheitsrechte.

In der globalisierten Wirtschaftsgesellschaft hat aber auch eine europäische Sozialstaatlichkeit nur dann eine Chance, wenn sie die Kosten ihres eigenen sozialen Ausgleichs nicht länger auf andere Weltregionen zu externalisiert sucht. Die Exklusion von wachsenden Teilen der Weltbevölkerung aus allen Dimensionen gesellschaftlicher Teilhabe, Migrationsprozesse und Umweltzerstörung sind globale soziale Probleme, die von keiner Nation und Weltregion allein mehr lösbar erscheinen (Stiftung Entwicklung und Frieden 1999:77-120). Allen festungsartigen Abschottungsversuchen zum Trotz dringen die Folgewirkungen der globalen sozialen Probleme zunehmend in den lokalen Alltag auch der reichsten Länder ein. Die steigende Fremdenfeindlichkeit der um ihren prekär gewordenen Wohlstand Bangenden in den reichen Ländern macht unmissverständlich darauf aufmerksam, wo heute das Zentrum regressiver Gefährdungen zu suchen ist. Es gehört zu den konstitutiven Merkmalen des Globalisierungsprozesses, dass sich der Kreis der Gefährdungen weltweit unausweichlich schließt und die Differenz zwischen Innen und Außen sozialer Probleme ihre Anhaltspunkte verliert. Ohne zumindest elementare Formen wirksamer globaler Wohlfahrt - wie immer gestaltet - lässt sich ein

Ausweg aus den Risiken und Gefährdungen globalisierter Modernisierung nicht mehr finden.

Worin könnte der Beitrag der Kirchen in Deutschland bestehen? Für den Erhalt und die Weiterentwicklung des Europäischen Sozialmodells kommt den Kirchen in Deutschland sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Mit dem Sozialwort beider Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" aus dem Jahr 1997 ist es den Kirchen bisher wohl am stärksten gelungen, einen öffentlichen Diskurs über Massenarbeitslosigkeit, Krise des Sozialstaats, die ökologische Krise und Fragen der globalen Herausforderungen in Gang zu bringen und Kriterien von Solidarität und der Gerechtigkeit als Recht der Schwachen ins Spiel zu bringen (Heimbach-Steins/Lienkamp 1997; Wolf 2002). Das weitgehende Scheitern der Folgeunternehmungen haben gezeigt, wie voraussetzungsvoll sich heute die Herstellung einer spürbaren öffentlichen Resonanz für Themen der Gerechtigkeit mit Wirkungen bis in die Politik hinein darstellt. Erfolg scheinen die Kirchen nur dann zu haben, wenn sie sich auf eine lebendige innerkirchliche Öffentlichkeit stützen können und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit schon eine gewisse Aufnahmebereitschaft für ihre Themen vorhanden ist. Auf längere Sicht wirksamer könnte sich das Handeln kirchlicher Akteure herausstellen, die sich in den letzten Jahren gewissermaßen als zivilgesellschaftliche Vorhut der Kirchen auf öffentliche Kampagnen im Interesse des Rechts der Schwachen spezialisiert haben und sich die notwendige Infrastruktur und das entsprechende „Know-how" verschafft haben. Zu denken ist hier insbesondere an die kirchlichen Hilfswerke Misereor und Brot für die Welt im Bereich der Nord-Süd-Problematik und Diakonie und Caritas auf dem Feld der nationalen Armutspolitik (Angel 2002; Lehner/Manderscheid 2001). Wie die Erlassjahrkampagne aus dem Jahr 2000 exemplarisch verdeutlicht, kommt es hier entscheidend auf die Breite der Bündnisse an, die zu schmieden die kirchlichen Akteure in der Lage sind.

Die Kirchen und ihre zivilgesellschaftlichen Akteure benötigen Perspektiven einer den gegenwärtigen Herausforderungen gewachsenen wohlfahrtspolitischen Konzeption. Sie könnte sich meines Erachtens an folgenden Punkten orientieren (Gabriel 2003: 90-92):

(1.) Es bedarf einer engeren Kooperation und Bündnispolitik all jener gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen – der historisch älteren wie der jüngeren –, die sich der „sozialen Idee" verpflichtet wissen. Von den Bündnissen der gesellschaftlichen Kräfte und sozialen Bewegungen innerhalb Deutschlands und Europas wird es abhängen, ob die integrierende und legitimierende Kraft eines gerechten sozialen Ausgleichs im nationalstaatlichen Rahmen und darüber hinaus auch künftig noch eine Chance besitzt. Hier sind die Kirchen und ihre Bewegungsorganisationen im Bündnis mit anderen Kräften des sozialen Ausgleichs gefordert. Ohne eine europäische politische Öffentlichkeit, die dem Europäischen Sozial-

modell politischen Rückhalt verleiht, wird es wenig Überlebenschancen besitzen.

(2.) Die Machtüberlegenheit global agierender wirtschaftlicher Interessen über die Fähigkeit der weiterhin nationalstaatlich organisierten Politik und die daraus resultierende Unfähigkeit der Einzelstaaten, den Wirtschaftsakteuren einen ihrer Leistungsfähigkeit entsprechenden Beitrag zum Gemeinwohl abzuverlangen, muss als augenblicklich wohl größte strukturelle Ungerechtigkeit in einer gemeinsamen Anstrengung der Staaten in Europa und darüber hinaus überwunden werden. Ohne einigermaßen gleiche Augenhöhe von Wirtschaft und Politik ist schon auf mittlere Sicht kein Staat zu machen, weder ein sozialer noch ein demokratischer. Nur wenn viele soziale Gruppen und Akteure immer wieder dieses Grundproblem in der Gesellschaft wach halten, wird es sich einer Lösung zuführen lassen.

(3.) Der Sozialstaat muss gewissermaßen vom Kopf auf die Füße der Wohlfahrtsgesellschaft gestellt werden. Es wird darum gehen, dass im Wohlfahrtsmix den selbstorganisierten gesellschaftlichen Kräften jenseits der Dichotomie von Staat und Markt mehr Aufmerksamkeit und Raum gegeben wird. Von der Fähigkeit lebendiger und kompetenter intermediärer Akteure, der Wohlfahrtsproduktion an der Basis von Familie, Selbsthilfe und bürgerschaftlichem Engagement die nötige Unterstützung zu geben und gleichzeitig den schlecht organisierbaren Interessen und benachteiligten Gruppen in der Gesellschaft nach oben hin anwaltlich Gewicht zu verleihen, wird die Zukunft des sozialstaatlichen Gesellschaftsmodells entscheidend abhängen. Die Stärkung der wohlfahrtgesellschaftlichen Perspektive stellt ein wichtiges Element einer wohlfahrtspolitischen Konzeption der Kirchen dar.

(4.) Die bornierte Enge des auf Erwerbsarbeit beschränkten Arbeitsverständnisses wird zu überwinden sein, wie auch die exklusive Bindung der sozialen Sicherungssysteme an die Erwerbsarbeit - ohne allerdings den Anspruch aller auf einkommenssichernde Erwerbsarbeit aufzugeben. Als ein wichtiger Akteur auf den sogenannten Übergangsmärkten zwischen ehrenamtlicher Arbeit und Erwerbsarbeit kommt den Kirchen als einer der größten Arbeitgeber in Europa eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.

(5.) Das notwendige Maß sozialer Sicherheit angesichts wachsender wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheiten wird sich nicht realisieren lassen, ohne die Stärkung der Elemente universalistisch orientierter Grundsicherung, zu deren Finanzierung alle solidarisch nach ihrer Leistungsfähigkeit beitragen und aus der alle ein Anrecht auf jene Mittel beziehen können, ohne die ein Leben in Anerkennung nicht möglich erscheint. Seit längerem gehört die Zielsetzung, die sozialen Sicherungssysteme armutsfest zu machen, zu den bevorzugten sozialpolitischen Optionen der Kirchen. Hier werden die kirchlichen Wohlfahrtsverbände ihre aus der sozia-

len Praxis gewonnene Kompetenz für Problemlösungen auch im europäischen Kontext noch stärker als bisher einzubringen haben.

Der Blick auf die konfessionellen Wurzeln der europäischen sozialstaatlichen Traditionen hat gezeigt, dass sie auf unterschiedliche Weise und nicht selten gegen die Intentionen von formeller kirchlicher Lehre und theologischer Reflexion an der Sozialstaatsbildung und -entwicklung mitgewirkt haben. Es gehört meines Erachtens zu einer wichtigen Aufgabe der Kirchen und der Theologie, diesen Prozess zu reflektieren und sich ihm verantwortlich zu stellen. An den Katholizismus ergeht zum Beispiel die Frage, inwieweit er bis heute die Tendenz hat, mit seiner sozialpolitischen Konzeption konservativen ständischen und patriarchalen Interessen Vorschub zu leisten und damit nicht selten sich selbst in seinen eigenen sozialpolitischen Intentionen im Wege steht. Gegenüber der lutherischen Tradition ist zu fragen, in welchen Nischen des Protestantismus bis heute eine Tendenz zum sozialen Paternalismus überlebt und einer am Subjekt orientierten sozialpolitischen Konzeption und praktischen Hilfe entgegensteht. Die reformierte Tradition ist angefragt, wie sie der Gefährdung, zur Legitimation eines durch neoliberale Ideologien gespeisten Entstaatlichungs- und Entsolidarisierungsprogramms nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa, missbraucht zu werden, stärker entgegenwirken will.

Literatur

- Albert, M., Die Zukunft der Sozialmodelle des Europäischen Kontinents, in: W. Streeck (Hrsg.), Internationale Wirtschaft, Nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratietheorie, Frankfurt a. M. 1998, 195-209.
- Angel, H.-G., Christliche Weltverantwortung. Zur Rolle des bischöflichen Hilfswerkes MISEREOR als Agent kirchlicher Sozialverkündigung, Münster 2002.
- Anzenbacher, A., Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1997.
- Aust, A. / Leitner, S ./ Lessenich, S., Konjunktur und Krise des Europäischen Sozialmodells. Ein Beitrag zur politischen Präexplantationsdiagnostik, Politische Vierteljahresschrift 43 (2002), 272-301.
- Buß, F. J. Ritter von, Wortlaut der Rede vom 25. April 1837 über das soziale Problem. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung(KAB) (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre II 1. Halbband. Kevelaer 1976, 54-86.
- Cox, O. C., Caste, Class, and Race. A Study in Social Dynamics, New York 1948.
- Esping-Andersen, G., The Three Worlds of Welfare Capitalism, Cambridge 1990.
- Esping-Andersen, G., Die drei Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Zur Politischen Ökonomie des Wohlfahrtsstaats, in: Lessenich, S./Ostne, I.r (Hrsg.), Wel-

ten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt/Main/New York 1998, 19-56.
- Evers, A./Olk, Th. (Hrsg.), Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996.
- Gabriel, K., Soziale Kohäsion im Globalisierungstest. Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Globalisierung, in: ders. (Hrsg.), Globalisierung. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 41. Band), Münster 2000, 87-104.
- Gabriel, K., Wohlfahrtsregime und Religion: Der Beitrag des Katholizismus zur dualen Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Brocker, M. u.a. (Hrsg.), Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Opladen 2003, 187-197.
- Görner, R., Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. In: Rüther, G. (Hrsg.), Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland, 2. Aufl. Bonn 1987, 145-198.
- Habermas, J., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M. 1998.
- Heckmann, F., Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992.
- Heidenheimer, A. J., Secularization Patterns and the Westward Spread of the Welfare State, 1883-1983. Two dialogues about how and why Britain, the Netherlands, and the United States have differed, in: The Welfare State, 1883-1983. Comparative Social Research 6(1983), 3-38.
- Heimann, E., Soziale Theorie des Kapitalismus – Theorie der Sozialpolitik (1929), Frankfurt a. M. 1980.
- Heimbach-Steins, M./Lienkamp. A., Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet und kommentiert von Heimbach-Steins/Lienkamp, München 1997.
- Huber, W., Europa als Wertegemeinschaft. Seine christlichen Grundlagen gestern heute und morgen, in: H. Münkler u.a. (Hrsg.), Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. FS Iring Fetscher, Berlin 2002, 57-70.
- Iserloh, E., Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel v. Kettelers, Mainz 1975.
- Kaufmann, F.-X., Religion und Modernität, Tübingen 1989.
- Kaufmann, F.-X., Herausforderungen des Sozialstaats, Frankfurt a .M. 1997.
- Kaufmann, F.-X., Sozialpolitik und Sozialstaat, Opladen 2002.
- Kaufmann, F.-X., Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt a. M. 2003.
- Kersting, W., (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000.
- Kersbergen, K. van, Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State. London 1995.
- Lehner, M./Manderscheid, M. (Hrsg.), Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg i. Br. 2001.
- Leibfried, S./Rieger, E., Grundlagen der Globalisierung. Perspektiven des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M. 2001.
- Lessenich, S. / Ostner, I. (Hrsg.), Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt a. M. 1998.

- Marshall, T. H., Social Class and Citizenship (1949), deutsch in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt/New York 1992, 33-94.
- Manow, P., The Good, the Bad, and the Ugly'. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 54 (2002), 204-225.
- Offe, C., Demokratie und Wohlfahrtsstaat: Eine europäische Regimeform unter dem Streß der europäischen Integration, in: W. Streeck (Hrsg.), Internationale Wirtschaft, Nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratietheorie, Frankfurt a. M. 1998, 99-136.
- Ostner, I./ Leitner, S./Lessenich, S., Sozialpolitische Herausforderungen. Hans-Böckler-Stiftung Arbeitspapier 49, Düsseldorf 2001.
- Polanyi, K., The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen (1944), Frankfurt a. M. 1978.
- Rieger, E./ Leibfried, S., Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in Ostasien. Der Einfluss von Religion im Kulturvergleich, in: Schmidt, G./Trinczek, R. (Hrsg.), Globalisierung. Ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, Baden-Baden 1999, 413-499.
- Sachße, C., Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat: Entstehung und Entwicklung der „dualen" Wohlfahrtspflege. In: Rauschenbach, T./Sachße, C./Olk, T. (Hrsg.), Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt a. M. 1995, 123-149.
- Schilling, H., Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte, in: Kaufmann, F.-X./Schäfers, B. (Hrsg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde Sonderheft 5, Opladen 1988, 11-29.
- Schmid, J. , Wohlfahrtsverbände in modernen Wohlfahrtsstaaten. Soziale Dienste in historisch-vergleichender Perspektive, Opladen 1996.
- Senghaas, D., Der aufhaltsame Sieg der Menschenrechte, in: H. Münkler u.a. (Hrsg.), Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert. FS Iring Fetscher, Berlin 2002, 127-135.
- Stegmann, F. J., Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus. In: Grebing, H. (Hrsg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Deutsches Handbuch der Politik 3, München/Wien 1969, 325-560.
- Stegmann, F. –J., Franz Hitze und die katholisch-soziale Bewegung. Gesellschaft im Test. Zeitschrift des Sozialinstituts Kommende 34 (1994), 34-43.
- Stegmann, F. J., Ansätze und Entwicklungen der modernen wirtschaftsethischen Fragestellung in den christlichen Kirchen. Wirtschaftsethische Ansätze im Kontext der Sozialen Frage. Katholische Kirche, in: Korff, W. u.a. (Hrsg.), Handbuch der Wirtschaftsethik Bd. 1. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik. Gütersloh 1999, 683-712.
- Stiftung Entwicklung und Frieden (Hrsg.), Globale Trends 2000. Fakten, Analyse, Prognosen, Frankfurt a. M. 1999.
- Wolf, J., Kirche im Dialog. Sozialethische Herausforderungen der Ekklesiologie im Spiegel des Konsultationsprozesses der Kirchen in Deutschland (1994-1997), Münster 2002.
- Zacher, H. F., Das soziale Staatsziel, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von Isensee, J./Kirchhof, P., Bd. 1, Heidelberg 1995, 1045-1111.

Helmut Peukert

Identität in Solidarität

Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis

1 Universale Bildung für alle und Krieg aller gegen alle

Die Fragestellung unseres Kongresses „Identität in Solidarität: Christlicher Glaube - ein Ferment für Europa?" erinnert mich an das monumentale, unvollendet gebliebene Spätwerk von Jan Amos Comenius, an dem er seit den letzten Jahren des dreißigjährigen Krieges bis zu seinem Tode arbeitete. Es trägt den Titel „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica: Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge".[1] Es ist gerichtet an die „Gelehrten, Theologen und Machthaber in Europa", die in einem Vorwort ausdrücklich angesprochen werden; zugleich ist es dem „ganzen Menschengeschlecht" gewidmet. Es ist ein Aufruf, in einer gemeinsamen, umfassenden Beratung von Wissenschaft, Theologie und Politik Wege zu finden, um sicherzustellen, dass ein so mörderischer Krieg, der Europa verwüstet und seine Bevölkerung dezimiert hatte, sich nicht wiederholen könne.

Jan Amos Komensky, bekannt unter seinem Gelehrtennamen Comenius, 1592 in Mähren geboren, hat die Schrecken dieses europäischen Religions- und Bürgerkrieges in allen seinen Dimensionen kennen gelernt. Er gehörte nach seinem Studium in Heidelberg als Prediger, Lehrer und schließlich als Bischof der böhmischen Brüdergemeinde an, einer der spätmittelalterlichen, an universaler Brüderlichkeit orientierten radikaldemokratischen christlichen Bewegungen, die von den Großkirchen ausgeschieden und verfolgt und während dieses Religionskrieges fast ausgerottet wurden. Bald nach dem Beginn des Krieges verlor er seine Frau und seine Kinder durch die Pest, also eine der Kriegsfolgen, und irrte, auf der Flucht vor den kaiserlichen Truppen und auf der Suche nach Unterstützung für seine verfolgte Gemeinde, durch ganz Europa, über Polen, England, Holland, Schweden, Ungarn schließlich wieder nach Holland, nach Amsterdam. International berühmt geworden war er durch seine Sprachlehrbücher, die auch von den Fürsten Europas als Instrument der Qualifizierung ihrer analphabetischen Bevölkerungen geschätzt wurden. Die Entwürfe von Comenius jedoch reichten weiter; er griff insge-

---

[1] Jan Amos Komensky, Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge. Ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von Franz Hofmann, Berlin 1970; vgl. Hans Scheuerl, Johann Amos Comenius. In: ders. (Hrsg.), Klassiker der Pädagogik, 2. überarbeitete Auflage, München 1991, 67-82 (Lit.).

samt zurück auf jene neuplatonisch-mystischen Traditionen, deren Wirkungsgeschichte bis Hegel und Ernst Bloch reicht, und setzte sie um in ein umfassendes Bildungsprogramm, dessen Prinzipien er mit der Formel „omnia omnibus omnino" umriss: „alles allen ganz".[2] Sie kann als eine der klassischen, theologisch inspirierten Bestimmungen von Bildung verstanden werden, die nur als Allgemeinbildung begreifbar ist. Danach zielt Bildung auf einen umfassenden Einblick in das Ganze der Wirklichkeit und ihre Zusammenhänge (omnia); diese Bildung muß ausnahmslos jedem - vor allem beiden Geschlechtern - zugänglich gemacht werden (omnibus) und zwar so, daß auf jeder Stufe eines notwendig gestuften Bildungsganges jedem die allseitige (omnino) Entfaltung seiner Fähigkeiten ermöglicht wird. Erst diese Art der Bildung eröffnet für Comenius die Möglichkeit, den Krieg aller gegen alle zu beenden. 1645, als das Ende des Krieges absehbar wurde, beschloss er, alle seine Kräfte auf die Ausarbeitung seiner „consultatio catholica" zu verwenden. Comenius versucht darin seine theologischen Intuitionen in ihren Konsequenzen auszubuchstabieren, und zwar für die Wissenschaften und die Philosophie (pansophia), für eine umfassende Bildungstheorie (papaedia) und schließlich für eine globale politische Neuordnung (panorthosia), für die er vorschlägt, ein „dicasterium pacis", einen Weltfriedensgerichtshof, einzurichten.

Sind wir bei unseren Bemühungen, eine Orientierung für ein erweitertes vereinigtes Europa zu finden, in einer ähnlichen Lage wie Comenius? Auch wir kommen aus einem „Jahrhundert der Extreme", wie der jüdische Historiker Eric Hobsbawm es genannt hat, mit zwei mörderischen Weltkriegen, die beide von Europa ausgingen, mit der Erfahrung totalitärer Systeme, mit der methodisch geplanten und bis zum Ende durchgeführten Vernichtung der Juden. Die Ansätze zur Vereinigung Europas waren ebenso wie die Gründung der Vereinten Nationen mit ihrer Erklärung der allgemeinen Menschenrechte von dem Willen bestimmt, zu verhindern, dass sich solches noch einmal wiederholen könne.

Freilich sind die Hoffnungen von Comenius, die weitere Entwicklung würde sich an einer christlich inspirierten Brüderlichkeit orientieren, nicht in Erfüllung gegangen. Dazu war die Erfahrung, dass Religion selbst sich als polemogen, als kriegsverursachend erwiesen hatte, ein zu tief gehender Schock. Man kann die ganze nachfolgende Bewegung der Aufklärung auch als Versuch verstehen, mit der Konzeption einer autonomen Vernunft, die das Handeln sich selbst bestimmender, mit unveräußerlichen Menschenrechten ausgestatteter Subjekte anleiten kann, eine andere, neue, von Religion unabhängige, für alle einsichtige Basis für das Zusammenleben und eine Orientierung für menschliches Handeln zu finden. Dabei entstanden freilich neue Probleme.

---

[2] Vgl. Jan Amos Komensky, a. a. O., 233-247.

Am radikalsten setzte Thomas Hobbes seine Ernüchterung über Religion als orientierende Größe in seinem politischen Denken um. Hobbes, ein Zeitgenosse von Comenius, der als zeitweiliger Sekretär von Francis Bacon die Prinzipien der modernen empirischen Wissenschaften originär kennen gelernt hatte, gilt als Begründer der modernen politischen Theorie, und seine Wirkungsgeschichte reicht bis in die Ansätze gegenwärtigen ökonomischen und politischen Denkens.[3] Die Erfahrungen mit den Religionskriegen und mit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft Englands, das wirtschaftlich und politisch in eine globale Rolle hineinzuwachsen begann, führten ihn in seinem Buch „Leviathan"[4] von 1651 dazu, in äußerster Nüchternheit in gedanklich experimenteller Konstruktion von einer gesellschaftlichen Situation auszugehen, die er als den „Naturzustand" eines „Kriegs aller gegen alle" bezeichnete. In diesem Zustand ist es für jeden „vernünftig ... nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden." Wissen ist in diesem Krieg zunächst nur ein „Instrument zum Erwerb von mehr Macht".[5] Die Sätze, die das Leben in diesem Krieg beschreiben, gehören zu den bekanntesten und am meisten zitierten der angelsächsischen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Literatur. Nach Hobbes ist dieses Leben beherrscht „von ständiger Furcht und von der Gefahr eines gewaltsamen Todes"; „...the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short"[6]: „das Leben des Menschen ist vereinsamt, arm, ekelhaft-widerwärtig, viehisch und kurz."[7] Die „Vernunft" der Machtsteigerung gerät jedoch dann in eine Krise, wenn auch andere, die sich bedroht fühlen, aufrüsten und wenn schließlich die Kosten der Aufrüstung den möglichen Gewinn durch Unterwerfung oder Vernichtung des Gegners übersteigen. Nach der Grundlogik dieser Situation ist es dann wiederum „rational", sich darauf zu verständigen, eine zentrale Macht, den Leviathan, einzurichten, der die alleinige Befugnis hat, das gegenseitige Sich-Umbringen mit Gewalt zu verhindern und bestimmte Grundrechte des einzelnen zu sichern hat. Eine Friedenspolitik der „mutually assured destruction" entspricht durchaus der Logik dieses Modells.

Natürlich ist man in der nachfolgenden politischen Geschichte über viele vereinfachte Annahmen von Hobbes hinausgegangen, vor allem bei der Entwicklung des modernen demokratischen Verfassungsstaates und bei der Definition individueller Grundrechte. Dennoch sind viele Politologen und Ökonomen ebenso wie viele Politiker davon überzeugt, dass sich eine Reihe von Grundproblemen moderner Gesellschaften wie unserer gegenwärtigen Situation von Hobbes her beleuchten lassen.

---

3 Vgl. Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung, 2. überarb. Auflage, Hamburg 2002 (Einleitung).

4 Thomas Hobbes, Leviathan - oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingel. von I. Fetscher, Frankfurt a. M. 1976.

5 Thomas Hobbes, a. a. O., 96.

6 Thomas Hobbes, Leviathan, London 1651, Teil I, Kap. 13.

7 Thomas Hobbes, Leviathan, Frankfurt a. M. 1976, 66.

2 Ein neuer Aggregatzustand der Menschheit?

Die Dynamik der Entwicklung moderner Massengesellschaften wurde vor allem durch das Zusammenspiel von modernen Wissenschaften und kapitalistischer Marktwirtschaft vorangetrieben.[8] Dadurch scheint ein neuer Aggregatzustand der Menschheit entstanden zu sein, zuletzt mit der Beschleunigung aller Vorgänge durch die Informationsverarbeitungs- und Kommunikationstechnologie. Auf einer bestimmten Ebene gibt es eine fast augenblickliche, erfahrbare Kopräsenz der Menschheit in ihrer Interdependenz. Ein hervorstechendes Kennzeichen der neuen Art von Interdependenz ist, dass vor allem durch die ökonomische Entwicklung über gegenwärtige und langfristige Folgen und Nebenfolgen von Handlungen Gewinner und Verlierer produziert werden, und zwar historisch in mehreren Schüben: von der frühneuzeitlichen Globalisierung der Warenmärkte mit Lieferanten von Rohstoffen auf der einen Seite und Lieferanten von industriell hergestellten Waren auf der anderen Seite, über die Globalisierung der Kapitalmärkte im 20. Jahrhundert, die den Export von Kapital und dadurch von Produktionsanlagen vor allem in Schwellenländer erlauben, was den Druck auf Arbeitnehmer in den Industrieländern erhöht, bis hin zum globalen Einkauf und globalen Einsatz technischen und organisatorischen Spezialwissens durch weltweit operierende internationale Konzerne. In dieser jüngsten, sich weiter intensivierenden Globalisierungswelle bleiben die bisher entstandenen Folgen in den sogenannten Entwicklungsländern bestehen und werden verstärkt, aber auch in den Industrieländern entstehen neue Verlierer, zu denen vor allem die immobilen weniger Qualifizierten gehören, während als Gewinner immer deutlicher die Besitzer von Kapital sowie die mobilen Hochqualifizierten auftreten. Eine Familie zu gründen und langfristige Verpflichtungen einzugehen bedeutet unter diesen Bedingungen ein Armutsrisiko.

Diese Entwicklung führt insgesamt sowohl in den Entwicklungsländern wie in den Industrieländern zu einer Spaltung der Gesellschaften. Sie bringt „Entbehrliche" oder „dispensübles" hervor, „Ausgeschlossene", die als Kunden ausfallen, über keine im ökonomischen System verwertbaren Qualifikationen verfügen und damit auch über kein organisierbares Störpotential innerhalb des Systems, etwa durch Streiks. Ralf Dahrendorf hat ihre Lage kürzlich eindringlich analysiert. Bei den Ausgeschlossenen wachsen unter dem Gefühl von Demütigung zugleich die Aggressionspotentiale und unter den Bedingungen globaler Kommunikation und global verfügbarer Technologien zugleich die Fähigkeit, Protest durch Terrorakte

---

[8] Vgl. Helmut Peukert, Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart. In: ZfPäd, 27. Beiheft, (1992) 113-127; ders., Pädagogik. In: LThK, 3. Aufl., Bd. 7, Freiburg i. B. 1998, 1257-1264; ders., Beyond the Present State of Affairs. „Bildung" and the Search for Orientation in Rapidly Transforming Societies. In: Journal of Philofophy of Education 36 (2002) 421-435; ders., Die Logik transformatorischer Bildungsprozesse und die Zukunft von Bildung. In: E. Arens / J. Mittelstraß / H. Peukert / M. Riess, Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung, Luzern 2003.

spürbar zu machen.[9] Schon nach allen bisherigen Erfahrungen scheint es ausgeschlossen, dass es gelingen könnte, etwa - um nur einen Aspekt zu nennen – die Millionen junger Männer, die sich benachteiligt und verachtet fühlen, mit ihren Energien durch „global governance", durch die zentrale Gewalt eines einzigen „Leviathan" in Schach zu halten. Manche Sozialwissenschaftler sehen uns in einer Situation angelangt, die in der Entwicklung moderner Gesellschaften zwangsläufig angelegt war und irgendwann erreicht werden musste. Jacques Derrida interpretiert sie unter Einschluss der Reaktionen der betroffenen Staaten in dem gemeinsam mit Jürgen Habermas veröffentlichten Buch „Philosophy in a Time of Terror" als eine Art Immunerkrankung des globalen Gesellschaftssystems, bei der sich die Abwehrkräfte des gesellschaftlichen Organismus schließlich gegen ihn selbst richten und er selbstdestruktiv entgleist.[10]

Wenn eine Lösung der Probleme unserer bisherigen Weise des Zusammenlebens nicht einfach durch Stärkung militärischer Macht und rigorosere Überwachung zu erreichen ist, geht es dann nicht um eine neue Stufe humanen Bewusstseins, das geprägt ist von dem Willen, sich auf einem endlichen Globus mit seinen endlichen Ressourcen unter Anerkennung von Differenzen gegenseitig Leben zu ermöglichen? Welche Aufgaben und welche Ziele stellen sich dann für ein geeintes Europa nach innen wie nach außen?

Die Klärung dieser Fragen setzt auch eine Selbstreflexion Europas über seine die historische Rolle in den Prozessen der Globalisierung voraus, deren Rückwirkungen wir jetzt erfahren. Und dabei ginge es ebenso um eine Selbstreflexion des Christentums auf seine historische Rolle, etwa über den Zusammenhang von Christianisierung und Kolonialisierung. Viele Sozial- und Politikwissenschaftler stimmen darin überein, dass nach den Weltkriegen und nach dem Holocaust die Orientierung am Ziel einer „Einheit unter Anerkennung von Differenz und unter Vermeidung von Exklusion" am ehesten einen Weg in die Zukunft eröffnen könnte. Ein so geartetes Projekt könnte paradigmatische Bedeutung auch für andere Regionen gewinnen, in kritischem Kontrast zu gegenläufigen globalen Tendenzen. Könnte die Maxime einer nach extremen Erfahrungen reinterpretierten geschichtlichen Identität Europas dann tatsächlich lauten: „Identität in Solidarität"?

Welche Aufgabe stellt sich unter dieser Maxime dann für Religion und speziell für das Christentum in Europa? Deutlich dürfte auf jeden Fall sein, dass Christen, die zur Realisierung einer solchen Konzeption beitragen wollen, nicht mehr auf die Etablierung religiöser Zwangsinstitutionen im caesaro-papistischen Zusammenspiel mit dem Staat, auch nicht mehr primär auf bestimmte Institutionen der politischen Gesellschaft, also etwa

---

9 Vgl. Ralf Dahrendorf, Was von Dauer ist. Klassen ohne Kampf, Kampf ohne Klassen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. März 2002, Nr. 58, S. 8.

10 Jacques Derrida / Jürgen Habermas, Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago 2003.

konfessionelle Parteien, setzen dürften. Aber wenn die Theologie sich auf ihre eigenen Möglichkeiten besinnt, ist sie nicht inzwischen selbst in der Gefahr, sozial ortlos und unter dem kognitiven Legitimationsdruck der Wissenschaften und insgesamt einer aufgeklärten Gesellschaft sprachlos zu werden? Treffen die religionssoziologischen Analysen zu, dann ist die kennzeichnende Tendenz der religiösen Entwicklung in Europa nicht die Säkularisierung, sondern die Individualisierung von Religion:[11] Die einzelnen versuchen sich im Umgang mit individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzen so viel innere Stabilität zu sichern, daß sie in der ihnen abgeforderten Hochgeschwindigkeitsexistenz überleben können, und dazu greifen sie auf dem wachsenden Markt der Religionen nach denjenigen Bestandsstücken der unterschiedlichen angebotenen religiösen Traditionen, die Hilfe versprechen, auch wenn dabei etwa die asiatischen Religionen auf Stabilisierungstechniken reduziert und aller ethischen und aller weiterreichenden kognitiven Gehalte beraubt werden.

Die Aufgabe für Christen und für die Kirchen bestünde aber gerade darin, die eigene Tradition als „öffentliche Religion" mit einer „öffentlichen Theologie" (public theology) der Öffentlichkeit einer Zivilgesellschaft angesichts der globalen Probleme verständlich zu machen.[12] Das dürfte nur möglich sein, wenn das öffentliche Reden und das Selbstverständnis von Christen sich im Durchgang durch Aufklärung neu artikuliert, also auch im Durchgang durch die Diskussion der Grundlagenfragen der Wissenschaften und die Diskussion der dabei auftretenden ethischen Probleme. Also geht es auch heute um eine „consultatio catholica", um eine allgemeine, umfassende Beratung über die Verbesserung der jetzt uns Menschen anvertrauten Dinge?

Ich möchte im folgenden wenigstens versuchen, in kursorischem Durchgang durch diese Diskussionsfelder zu klären, was eine humanwissenschaftlich, philosophisch-ethisch und theologisch verantwortbare Orientierung an „Identität in Solidarität" bedeuten könnte. Es scheint mir jedoch sinnvoll, zuvor noch auf die Risiken der Verwendung des Begriffs Identität aufmerksam zu machen

3 Zur Ambivalenz des Identitätsbegriffs

Um den Identitätsbegriff ist in den letzten drei Jahrzehnten eine zunehmend sich erhitzende Debatte geführt worden, in der die vertretenen Positionen sich gegenseitig in oft schon beinah grotesker Weise verzerr-

---

[11] Vgl. Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung. In: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg – München 2003, 109-132.

[12] Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. In: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181-210.

ten.[13] Der sozialwissenschaftliche Identitätsbegriff war entstanden auf dem Hintergrund der Einwanderergesellschaft der USA mit ihrer Konfrontation unterschiedlicher ethnischer und kultureller Gruppen, mit ihrer hohen Mobilität und dem raschen Wandel aller Lebensverhältnisse. George Herbert Mead entwarf mit seiner Konzeption des Selbst, das zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen an das Ich, die mich zugleich von außen definieren (Me), und den eigenen spontanen Reaktionen, die solche Festschreibungen durchbrechen (I), vermittelt, einen theoretischen Rahmen, den Erving Goffman präzisierte. Er untersuchte - unabhängig von und gleichzeitig zu den historischen Untersuchungen Michel Foucaults - extreme Situationen in „totalen Institutionen", wie psychiatrischen Kliniken, Gefängnissen und Konzentrationslagern, in denen gesellschaftliche Verhaltenserwartungen vollständig durchgesetzt werden und in denen die „Insassen" nur dann nicht zerbrechen, wenn sie noch eine minimale Chance finden können, sich in ihrer Eigenständigkeit darzustellen und wenigstens für sich zu Erwartungen an sie noch einmal Stellung zu nehmen.[14] Goffman führte den Begriff der „Ich-Identität" ein als Bezeichnung für das nie vollendbare Bemühen, zwischen einer zugeschriebenen „sozialen Identität" und einer von der eigenen Lebensgeschichte bestimmten „persönlichen Identität" eine immer störanfällige Balance zu finden. Damit war eine soziale Dialektik des Selbstseins entworfen, die ihre Herkunft aus der dialektischen europäischen Philosophie weder verbergen konnte noch wollte.

Die Kritik entzündete sich an den beiden Polen dieser Dialektik, dem Verständnis gesellschaftlicher Definitionsmacht und dem sich bestimmenden Subjekt. Horkheimer und Adorno formulierten schon 1943 in der „Dialektik der Aufklärung": „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt."[15] Vernunft regrediert zum Herrschaftsinstrument und spannt alle Wirklichkeit in den Schraubstock von Identitätsdefinitionen. Demgegenüber will etwa Adorno das „Nicht-Identische", das einer eindeutigen Definition sich Entziehende von innerer und äußerer Wirklichkeit zugänglich machen.

Zugleich geriet der Identitätsbegriff unter den Verdacht, das abendländische Herrschaftssubjekt, das sich mit seiner technologischen Rationalität alle Wirklichkeit zu unterwerfen versucht, zu restituieren. Der von Nietzsche und Heidegger inspirierte Poststrukturalismus verstand sich auch als Bewegung der Dekonstruktion sowohl solcher Zuschreibungen

---

[13] Vgl. Helmut Peukert, Identität / Differenz. In: Peter Eicher (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, 3. Aufl., München 2004 (in Vorb.); Norbert Mette, Identität. In: ders. / Folkert Rickerts (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 847-854.

[14] Vgl. Erving Goffman, Asylums. Essays on the Situation of Mental Patients and Other Inmates, New York 1961; Michel Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961.

[15] Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1944, 69.

wie des Herrschaftssubjekts und versuchte aufzuweisen, dass die innere Zeitlichkeit sowie die sprachliche Offenheit menschlichen Existierens den Versuch eindeutiger Identifizierungen zu Gewaltakten werden lässt.[16] Differenz wurde zum Kampfbegriff gegen so verstandene Identität. Die feministische Kritik griff viele dieser Motive auf, um verständlich zu machen, wie unter der Dominanz eines männlichen herrschaftlichen Subjekt- und Identitätskonzepts das Verhältnis der Geschlechter als Unterwerfung der Frau gestaltet wird.

Damit sind wichtige Differenzierungen angebracht, die eine naive Verwendung des Identitätsbegriffs verhindern sollten. Sie scheinen mir aber seine kritisch reflektierte Verwendung nicht einfachhin zu verbieten, denn von seiner sozialgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Entstehung her geht es bei ihm gerade um das menschliche Selbst in seiner nicht aufhebbaren Bezogenheit auf andere, einer Grundspannung, welche die Frage nach der Möglichkeit solidarischer Existenz erst in ihrer ganzen Schärfe offen legt. „Wie kann ‚Identität in Solidarität' dann begriffen werden?

4 Subjektivität und Intersubjektivität in den Humanwissenschaften

Wenn man versucht, die Struktur intersubjektiven Existierens aufzuklären, stößt man in den gegenwärtigen Humanwissenschaften auf eine hochkomplexe Diskussionslage. In den letzten Jahrzehnten hat die rasche Entwicklung in der Genetik und in der mit ihr verbundenen evolutionären Biologie sowie in der Neurophysiologie, speziell der Hirnforschung, zu Ergebnissen geführt, deren Interpretation in sich selbst wie in ihrem Verhältnis zur traditionellen Psychologie, Anthropologie und zur sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung kontrovers diskutiert wird. Gegenüber der Tendenz zu monokausalen Reduktionismen, die vielfach provokativ vorgetragen werden, ist, solange wir über keine ausgearbeitete übergreifende Theorie verfügen, wohl schon aus methodischen Gründen eine Interdependenz von genetischen und neurophysiologischen Faktoren mit interpretierenden sozial-kulturellen Prozessen anzunehmen.

Klar ist, dass die Flut der aufgenommenen sensorischen Daten in unserem Nervensystem von Anfang an vorbewusst interpretiert, bewertet und ausgewählt und das Ergebnis einer nächsten Stufe zur erneuten Interpretation und Bewertung weitergereicht wird. Plausibel erscheint die Hypothese, dass in der Abfolge neuronaler Interpretationsstufen schließlich „Metarepräsentationen" entstehen, die sich nicht mehr auf ein „Draußen" richten, sondern in denen wir „uns dessen auch bewusst sein können, dass wir uns gewahr sind, Wahrnehmungen und Empfindungen zu

[16] Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1972.

haben".[17] Freilich ist schon dieser Schritt zu menschlichem Bewusstsein, zu der elementaren Erfahrung, bewusst bei sich zu sein, noch ungeklärt. Wir verfügen noch nicht über eine schlüssige und detaillierte „theory of mind", eine Theorie menschlichen Bewusstseins. Mit dem Schritt zum Bewusstsein ist aber noch nicht geklärt, wie Ich-Bewusstsein entsteht, also das Bewusstsein, Autor eigener Absichten und eigener Handlungen sein zu können. Umstritten ist, ob diese entscheidende Schwelle nur eine weitere Stufe der Selbstwahrnehmung ist oder ob sie - und das erscheint nach der Forschungslage die wahrscheinlichere Hypothese[18] - nur überschritten wird in Interdependenz mit der Wahrnehmung, dass auch andere Intentionen haben, und zwar solche, die sich von den eigenen unterscheiden. Der entscheidende Schritt ist dann also, dass die anderen als andere und doch als mir gleich wahrgenommen werden. Dieser Schritt schließt den Erwerb der Fähigkeit ein, die Intentionen der anderen rekonstruieren und zu ihnen Stellung nehmen zu können. Die Entwicklungspsychologie geht davon aus, dass etwa im Alter von neun Monaten, mit der „Neun-Monats-Revolution", diese ausdrückliche Wahrnehmung des anderen als intentional Handelndem beginnt und daraus sich immer komplexere Stufen des gegenseitigen Austauschs ergeben.

Einen weiteren entscheidenden Schritt stellt der Erwerb der Fähigkeit zu sprachlicher Interaktion mit anderen dar. Sprache ermöglicht nicht nur, Dinge zu benennen; sie eröffnet vielmehr einen intersubjektiv-kommunikativen Raum, in dem es möglich wird, Sachverhalte in ihrem Kontext unterschiedlich zu akzentuieren und in der sprachlichen Konstruktion in ihren offenen, prinzipiell unendlichen Möglichkeitsspielräumen so auszuleuchten, dass sie als explizite individuelle Wirklichkeitskonstruktionen für andere verständlich dargestellt und zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit so deutlich werden können, dass den Beteiligten die Möglichkeit eröffnet wird, sich jeweils dazu verhalten können. Es entsteht ein intersubjektiv-kommunikativer Raum, in dem das Ich als singuläres und unverwechselbares gerade in seiner Beziehung zu dem unverwechselbaren anderen ein eigenes Selbstverständnis, und zwar als bezogene Identität, erwerben kann. Dieser intersubjektiv-kommunikative Raum ist es, der erst individuelle Entwicklung wie strukturelles soziomoralisches Lernen über Stufen zulässt.

Vertreter einer evolutionären Anthropologie, die sich mit den Stufen der Humangenese in der Evolution beschäftigen, sehen in diesem Schritt zur Wahrnehmung des Anderen als Anderen den entscheidenden Schritt in der Evolution zum modernen Menschen vor etwa 200.000 bis 250.000 Jahren, der die sich ständig beschleunigende kulturelle Entwicklung in

---

[17] Wolf Singer, Vom Gehirn zum Bewußtsein. In: ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Gehirnforschung, Frankfurt a. M. 2002, 60-76.70.

[18] Vgl. Michael Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt a. M. 2003.

Gang setzte, und zwar schließlich auf einer seit etwa 40.000 Jahren unveränderten genetischen Basis.[19]

Verstehen in sprachlich-symbolischer Interaktion unterscheidet sich dann eben elementar von der einfachen Rezeption sensorischer Daten und reflexartiger Reaktion darauf. Verstehen eines anderen verlangt die Rekonstruktion seiner Weltkonstruktion in ihrem Sinn für ihn und ist ein notwendig kreativer Akt, in dem ich versuchen muss, gerade die unaufhebbare Andersheit des anderen so rekonstruieren, dass ich sie nicht durch mein Vorverständnis mir angleichend nivelliere. Wenn ich dem anderen im Gespräch mein Verstehen wiederum zurückspiegele, kann ihm dies neue Verständnismöglichkeiten erschließen, und das kooperative Gespräch kann so gegenseitig kreative Erweiterungsprozesse in Gang setzen. Diese Form dialogischer, sich auf die Andersheit anderer einlassender Kooperation bildet den Quellgrund für die unerschöpfliche Kreativität menschlicher kultureller Entwicklung in ihren Differenzen und in ihrer Einheit.[20]

Erläutern lässt sich die Grundstruktur dieser Vorgänge an elementaren Erziehungs- und Bildungsprozessen. Die Entwicklungspsychologie hat herausgearbeitet, dass das Kind an seiner Entwicklung von Anfang an aktiv beteiligt ist und in der Interaktion mit Erwachsenen sein Verhältnis zur sachlichen Welt, zu anderen und zu sich selbst erst jeweils konstruierend zu finden und sich dabei in seinem Selbstverständnis, seiner Identität, je erst und immer wieder neu zu erfinden hat. Und gerade wo Erwachsene als Repräsentanten einer historisch gewachsenen Kultur auftreten, müssen sie beim Kind nicht nur diese kreativ-konstruierende Fähigkeit voraussetzen, sondern ihm auch die Spielräume eröffnen, von überkommenen kulturellen Interpretationen wie vom eigenen Selbst immer wieder Abstand zu gewinnen und ein neues Selbstverständnis im Verhältnis zur sachlichen und sozialen Welt aufzubauen. Das kann nur im Raum eines vertrauensvollen, absichtslosen Wohlwollens gelingen. Denn es geht nicht

---

19 Vgl. Michael Tomasello, a. a. O. 13.

20 Vgl. Helmut Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne. In: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 1-14.
Die Entgegensetzung einer theologisch dimensionierten Theorie kommunikativen Handelns und einer theologischen Ästhetik scheint mir die komplexe Struktur sprachlicher Kommunikation ebenso wie die künstlerischen Handelns zu unterschätzen. Die linguistische Pragmatik hat gerade herausgearbeitet, dass sprachlich-kommunikatives Handeln immer auf eine Situation bezogen ist, die wahrgenommen werden muss, wenn ein Sprechakt gelingen soll, und dass dieses Handeln auf das Situationsverständnis des Sprechers und des Hörers in der Weise wirken kann, dass es die gesamte Situationskonstellation verändert (vgl. Austins „How to do things with words"). Das kann so weit gehen, dass verfremdend neue semantische und syntaktische Sprachregeln und Weltkonstruktionen eingeführt werden. Ohne diese Radikalität künstlerischen Handelns sind weder die moderne bildende Kunst noch die moderne Lyrik verstehbar, also etwa Texte von Nelly Sachs und Paul Celan. Aber dasselbe gilt schon für biblische Texte, vor allem für die „Logik" der Gleichnisse Jesu. Zur Ästhetik moderner Literatur vgl. Renate Homann, Theorie der Lyrik, Frankfurt a. M. 2001.

nur um die Anerkennung des Kindes oder überhaupt eines anderen als eigenständige Person, sondern auch um die Förderung seines autonomen, strukturtransformierenden Identitätsfindungsprozesses auf der Suche nach einer gemeinsamen Welt, in der Differenzen möglich sind und geachtet werden.[21] Jerome Bruner hat dies in seinem Buch „Actual Minds, Possible Worlds" unübertroffen formuliert: „The power to recreate reality, to reinvent culture, we will come to recognize, is where a theory of development must begin its discussion of mind."[22] Die Humanwissenschaften insgesamt, die den Charakter bewussten menschlichen Lebens aufzuklären versuchen, müssten nach ihm also bei der Frage ansetzen, wie wir als Menschen in unserem kreativen Zusammenhandeln Wirklichkeit neu schaffen - „to recreate reality" - und eine Kultur jeweils neu erfinden - „to reinvent culture". Solche Prozesse haben normative Implikationen. Wie lässt sich eine entsprechende „Ethik intersubjektiver Kreativität", wie ich sie nennen möchte, als eine Ethik reziproker Solidarität, genauer bestimmen?

5 Ethik der Solidarität

Man kann wohl die Grundfragen wie die Grenzfragen von Ethik, die sich in der Moderne in der Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften ergeben, wie an einem Modell an der Ethik Kants studieren. Sie ist vielfach nur als Prototyp einer Ethik verstanden worden, die sich an abstrakten Prinzipien orientiert, während die Fürsorge für das konkrete Individuum in seiner singulären Situation außer acht bleibe. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass Kant etwa seine dritte Formulierung des kategorischen Imperativs als Gerechtigkeits- und Fürsorgeethik in einem versteht. Diese Formulierung lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."[23] Die Anerkennung des einzelnen in seiner Freiheit und daher in seiner Würde ist der grundlegende ethische Vollzug, und aus dieser wechselseitigen Anerkennung folgt, dass ich die Maximen meines Handelns zunächst einmal darauf überprüfen muss, ob sie auch als für alle annehmbare Regeln einer gemeinsamen Lebensform gelten können.

Der Imperativ, jeden Menschen, auch sich selbst, als Zweck in sich selbst zu achten, verlangt nach Kant jedoch als Konsequenz noch mehr. Jeder müsse auch danach trachten, „die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu

---

21 Vgl. Ursula Peukert, Gemeinsam eine Welt aufbauen. Lernen und Bildung in der frühen Kindheit. In Wege zum Menschen 55 (2003) 2-14; dies., Der demokratische Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis zur nächsten Generation. Zur kulturellen Neubestimmung und zur gesellschaftlichen Sicherung frühkindlicher Bildungsprozesse. In: Wege zum Menschen 55 (2003) 48-67.

22 Jerome Bruner, Actual Minds, Possible Worlds, Cambridge, Mass. 1996, 149.

23 Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, VII, 61; die im Text folgenden Stellenangaben zu Kant beziehen sich auf diese Ausgabe.

befördern (...) Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich, meine Zwecke sein." (Kant VII, 63) Da vorauszusetzen ist, dass zu den Zwecken des anderen als einem endlichen, sinnlichen Bedürfniswesen gehört, die Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse ebenso zu erlangen wie moralisch gerechtfertigte Ziele zu verfolgen, gehört sein Zweck, gut und glücklich zu sein, in Kants Terminologie: „glückselig" zu sein, auch zu meinen Zwecken. Die „Glückseligkeit" des anderen zu verfolgen wird nach Kant kategorisch meine Pflicht (Kant VIII, 529)[24] Ein fürsorgliches „Wohltun", das nur aus „Mitleid" ohne Beachtung der „Glückswürdigkeit" des anderen geschieht, ist für Kant allerdings „eine beleidigende Art des Wohltuns" (Kant, VIII, 594.)) Eine so konzipierte Ethik ist universalisierend, weil sie in unbegrenzter Wechselseitigkeit für alle gilt, und zugleich radikal individualisierend, sofern sie auf das Glück eines jeden einzelnen zielt.

An einem Detail lässt sich der Weg Kants zu dieser Konzeption verfolgen. Ein Satz des altrömischen Dichters Terenz hat Kant offensichtlich lang beschäftigt. Er lautet: „Homo sum. Humani nihil a me alienum puto". „Ich bin ein Mensch. Nichts Menschliches, glaube ich, ist mir fremd." In seiner späten Tugendlehre, in der er die Verpflichtung auf das Glück des anderen entwickelt, übersetzt er „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich" (Kant VIII, 598). Man könnte diesen Satz als Kurzfassung einer kategorischen Ethik unbegrenzter, universaler Solidarität verstehen. Kant selbst versteht dieses „Prinzip der Teilnehmung" (Ebd.) als Interpretation des Gebots der Nächstenliebe.

6 Grenzfragen

Aber treten in einer solchen Konzeption nicht noch weitere Fragen auf? Ist darin nicht die fundamentale Ambivalenz menschlichen Existierens, ja die Tragik des Versuchs, seine Identität an das Glück aller anderen zu binden, verdeckt? Die grundlegende Ambivalenz besteht ja darin, sich einfach in seiner faktischen, konkreten Existenz gegeben zu sein, ohne über den Grund und die Bedingungen dieses Gegebenseins verfügen zu können, und doch bei allen Beschränkungen des eigenen Bewusstseins und der eignen Situation sich unbedingt, wie durch einen Bruch hindurch, zu dieser eigenen Existenz verhalten zu müssen. Es war Soeren Kierkegaard, der dies am schärfsten als die verzweifelte Aporetik des Selbstseins analysiert hat. Sie kann zu den Versuchen führen, entweder überhaupt kein Selbst sein zu wollen, also die Situation des Sich-zu-sich-verhalten-müssens-und-könnens zu leugnen, oder verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, also der eigenen endlich-konkreten Existenz auszu-

[24] Vgl. dazu insgesamt Rudolf Langthaler, Kants Ethik als System der Zwecke, Berlin-New York 1991.

weichen, oder schließlich verzweifelt man selbst sein zu wollen und sich zu behaupten.[25]

Die Erfahrung, sich in seiner kontingenten Freiheit selbst gegeben zu sein als etwas, das schlechthin vorgegeben ist, sich aber dennoch frei dazu verhalten zu müssen und zu können, ohne sich selbst als Ganzes einholen zu können, kann in ihrer verzweifelten Dialektik jedoch auch zur Frage nach einer vorauszusetzenden absoluten, vollkommenen schöpferischen Freiheit werden, die aus dem Nichts ins Dasein ruft und in die Freiheit des Sich-verhalten-könnens einsetzt.

Der Handelnde, der sich an der Freiheit des anderen als Zweck in sich selbst und an dessen Glück als verpflichtenden Zweck übernimmt, muss jedoch zugestehen, dass das eigene Handeln weder notwendig zum eigenen Glück noch notwendig zum Glück des anderen führt. Die „Antinomie der praktischen Vernunft" Kants liegt darin, dass Freiheit selbst und gerade aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung der Freiheit und des Glücks des anderen das Risiko ihrer Vergeblichkeit, ja der Vernichtung des anderen und ihrer selbst eingehen muss. Ist dann das Selbst-sein-wollen in Solidarität und überhaupt eine Ethik der Freiheit nur „phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch"(Kant VII, 243)? Der Holocaust erweist sich dann noch einmal als extreme und zugleich paradigmatische Herausforderung.[26] Erinnerung daran erschöpft sich nicht in der moralischen Forderung, solches dürfe sich nicht wiederholen. Vielmehr bricht mit der Erinnerung radikal die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer auf.

In einem Aufsatz „Zu Theodor Haecker. Der Christ und die Geschichte" hatte Max Horkheimer 1936 geschrieben, die Jenseits-Hoffnung der Katholiken erscheine ihm ebenso wie das Handeln der bürgerlichen Materialisten wesentlich auf das Wohl der eigenen Person bezogen. Dazu schrieb ihm Adorno in einem Brief vom 25. Januar 1937: „... die verzweifelte Hoffnung, in der allein das an Religion mir zu sein scheint, worin sie mehr ist als verhüllend, ist nicht sowohl die Sorge um das eigene Ich als vielmehr die, daß man Tod und unwiederbringliches Verlorensein des geliebten Menschen - oder Tod und Verlorensein derer, denen Unrecht geschah, nicht denken kann, und selbst heute kann ich oft nicht verstehen, wie man ohne Hoffnung für jene auch nur einen Atemzug zu tun vermöchte."[27] Hier bricht offensichtlich die Frage nach einer absoluten,

---

25 Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1954.

26 Vgl. Helmut Peukert, Unbedingte Verantwortung für den Anderen. Der Holocaust und das Denken von Emmanuel Levinas. In: Helmut Schreier / Matthias Heyl (Hrsg.), „Daß Auschwitz nicht noch einmal sei...", Hamburg 1995, 233-246 (Vortrag auf einer internationalen Konferenz aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz).

27 Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 16: Briefwechsel 1937-1940, Frankfurt a. M. 1995, 34f.; zu der Diskussion zwischen Walter Benjamin und Max Horkheimer über die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit der Geschichte aus dem Jahre 1937 vgl. Helmut Peukert, Wissenschafts-

vollkommenen Freiheit auf, die sich nicht nur als schöpferischer Ursprung alles Gegebenen erweist, sondern die im Tode rettet.

7 Das Zeugnis der jüdischen und der christlichen Tradition

a) Das Zeugnis der jüdischen Tradition

Welche Antwort gibt die biblische, die jüdische und christliche Tradition auf diese Fragen angesichts der praktischen Antinomien und Aporien des Versuchs, solidarisch zu leben? Wie wird in dieser Tradition die Frage nach Gott und die Gottheit Gottes bestimmt?

Die archäologische, kultur- und religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie stark die Religion des biblischen Israel bis in die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus mit der polytheistisch dominierten altorientalischen Religionsgeschichte verwoben ist. Mit großer Vorsicht hat man die Phasen bei der Erklärung JHWHs als des Gottes Israels zum einzigen zu verehrenden Gott und damit die Entstehung des Monotheismus zu rekonstruieren versucht. Ihren klassischen Ausdruck hat die entstehende ausschließliche JHWH-Verehrung in dem „Shema" Israels am Anfang des Dekalogs gefunden: „Ich bin JHWH dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus befreit hat. Darum sollst du keine anderen Götter haben neben mir." (Ex 20,1f = Dtn 5,6f). „Ägypten" steht hier als Chiffre für alle Formen gesellschaftlicher und religiöser Entwürdigung und Unterdrückung. JHWH definiert in diesem Text seine göttliche Einzigartigkeit, ja das Gott-sein schlechthin durch die Antithese von Freiheit und Sklaverei. Die Gebote des Dekalogs explizieren diesen Anspruch weiter: „In und mit den Zehn Geboten wird der Raum der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität gestiftet und geschützt - von einem Gott, der sich darin als der wahre Gott erweist."[28]

Psalm 82 ist eine dramatische szenische Explikation dieses Anspruchs und zugleich des Übergangs zum Monotheismus. Erich Zenger sieht in diesem Psalm einen „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist". Er hat wohl recht mit der Behauptung: „Mit seiner 'Definition' des wahren Gottes, der sein Gottsein an das Schicksal der Armen und Entrechteten gebunden hat, ist der Psalm sowohl religionsgeschichtlich als auch systematisch-theologisch originell und singulär."[29]

Der Psalm gibt sich als Vision und Audition einer Götterversammlung nach kanaanäischem und altorientalischem Muster, die zugleich ein

---

theorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M., 2. Auflage 1988, 305-310; vgl. dazu jetzt auch Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 24f.

[28] Erich Zenger, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus. In: Jahrbuch Politische Theologie, Bd.4 (2003) 160-163.162.

[29] Erich Zenger, Psalm 82. In: Frank-Lothar Hoßfeld / Erich Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg, 2. Aufl, 2001, 479-492.492.

Gerichtsverfahren darstellt. In der Anklagerede Vers 2 wird zunächst der bestehende Zustand benannt: „Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten / und das Angesicht der Frevler erheben?" Es geht nicht nur um einzelne Verfehlungen, sondern um ein Rechtssystem, das Recht zu Unrecht pervertiert und Unrecht als Recht erklärt: Die Schuldigen bleiben straffrei, sie werden noch begünstigt und sogar geehrt (ihr Angesicht wird erhoben). Angeredet werden irdische Richter, die Verantwortung für die Praxis dieses Rechtssystems wird aber gleichwohl den Göttern für ihr Territorium angelastet.

Vers 3 und 4 fordern von den Richtern wie von den Göttern, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse grundlegend zu ändern: „Rettet den Geringen und die Waise, dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit! Befreit den Geringen und den Elenden, aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!" Schon von seiner Terminologie her gehört Psalm 82 in den Kontext der radikalen nachexilischen prophetischen Religions- und Gesellschaftskritik. Die Waise und der Geringe, der Bedürftige, der Arme, der Verelendete sollen Gerechtigkeit erfahren und aus der Hand der Gewalttäter herausgerissen, gerettet werden. Es geht in einem umfassenden Sinn um Befreiung aus „Unterdrückung, Ausbeutung und Entwürdigung durch die herrschenden und die besitzende 'Klasse'„ (Erich Zenger, a. a. O. 488). Die Theologie von Psalm 82 erweist sich wie die Theologie des Exodus und die der nachexilischen Propheten als Theologie der Befreiung.

Auch angesichts dieser Mahnung sehen die Gewalttäter und mit ihnen die Götter ihr Unrecht nicht ein. Vers 5 konstatiert die kosmische Dimension ihres Versagens: „So geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken." Ihr Verhalten gefährdet die Fundamente der Erde, d.h. die Berge, die die Erde tragen, geraten ins Wanken. Das Lebenshaus der Schöpfung, der gesamte Kosmos ist vom Chaos bedroht.

Angesichts dieser äußersten Gefährdung wird Gott aufgefordert wird, sich in seiner Gottheit zu zeigen und zu handeln.

Vers 6 und 7 formulieren zunächst seinen Urteilsspruch gegenüber den Göttern. „Ich erkläre hiermit: Götter seid ihr zwar und Söhne des Höchsten ihr allesamt. Jedoch: Wie ein Mensch werdet ihr sterben, und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen!" Die Götter können nicht mehr Götter sein, weil sie den Kriterien des Gottseins, nämlich dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Geringen, nicht entsprechen; sie müssen sterben.

Vers 8 formuliert die abschließende Bitte der Gemeinde an Gott, sein Gottsein nun endlich weltweit, für alle Völker zu realisieren: „Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde, ja du, du sollst dein Erbe übernehmen bei allen Völkern."

b) Das Zeugnis der christlichen Tradition

Diese Bitte erinnert an die Bitte aus dem Kernstück der Bergpredigt Jesu, dem Vaterunser: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden." Und diese Herrschaftsübernahme wird in den Seligpreisungen schon als Realität verkündet. In der ersten Seligpreisung „Selig die Armen" meint das Wort ptochoí die wirklich Mittellosen und Verelendeten. Um die Provokation dieser Seligpreisung deutlich zu machen, übersetzt etwa Crossan das „Selig die Hungernden": „Only those who have no bread have no fault"[30]. Nur wer kein Brot hat, ist in dieser Gesellschaft ohne Schuld.

In den Forschungen zum historischen Jesus hat man in den letzen zwei bis drei Jahrzehnten versucht, methodisch und sachlich neu einzusetzen. Es werden nicht nur neben den bisherigen Quellen, die kritisch reinterpretiert werden, die neu aufgefundenen Texte berücksichtigt, so dass sich ein wesentlich differenzierteres Bild der religiösen Welt des damaligen Judentums ergibt, der Ansatz ist darüber hinaus entschieden sozialgeschichtlich und sozial-anthropologisch orientiert.[31] Das römische Reich mit seinen Provinzen muss danach als vorindustrielle Agrargesellschaft von ausgeprägter gesellschaftlicher Ungleichheit gelten. Den städtischen Eliten, die etwa zehn Prozent ausmachen, steht die im wesentlichen bäuerliche Bevölkerung gegenüber sowie die Klasse derer mit Berufen, die als unrein gelten, und die „entbehrliche Klasse" (expendables), also outlaws und outcasts.

Dass Jesus die Armen und Hungernden selig preist, bedeutet im Rahmen seiner Verkündigung und seiner Praxis, dass er die unbedingte, unmittelbare Zuwendung Gottes zu ihnen schon voraussetzt und für sie in Anspruch nehmen kann und muss. Es geht um eine Zuwendung, die nicht durch ein gesellschaftliches Mittlersystem zu vermitteln ist, um ein Reich ohne alle Patrone und Mittler, „a brokerless kingdom", „a kingdom of nobodies" (Crossan), um ein Reich der gesellschaftlichen Niemande, denen sich Gott selbst als die vollkommene Liebe unmittelbar zugewandt hat. In der Praxis Jesu wird Gott als diese vollkommene Liebe offenbar. Jesus wirbt dafür, ihm in dieser Praxis nachzufolgen. Sie gilt dem Nächsten, der auch der Fremdeste und der Feind sein kann. Die Theologie Jesu ist die Theologie seiner befreienden Praxis. Sie ist als solche der originäre Ansatzpunkt für eine systematische Christologie, welche die Offenbarkeit Gottes als der vollkommenen Liebe im Existenzvollzug dieses Menschen „für die anderen" auslegt. Sie ist als solche zugleich der originäre Ansatzpunkt für eine Analyse der Struktur christlicher Praxis.

---

30 John Dominic Crossan, The Essential Jesus, San Francisco 1994, 63.

31 Vgl. Tim Schramm, Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: Ernst Brand u.a. (Hg.), Gemeinschaft und Evangelium (FS Wiard Pokes), Leipzig 1996, 257-280; John Dominic Crossan, Der historische Jesus, 2. Auflage, München 1995; Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3. Aufl., Göttingen 2001.

Angesichts der Hinrichtung Jesu musste in aller Schärfe die Frage aufbrechen, ob die unmittelbare Zuwendung Gottes, die Jesus „für die vielen" verkündet hatte, auch für ihn, und zwar in seinem Tod, galt. Das Zeugnis der Jünger und der christlichen Tradition ist eindeutig: Gott hat ihn im Tod gerettet und als nicht vernichtet erwiesen, und er hat damit seine Praxis bestätigt und gerechtfertigt.

Die christliche Tradition geht in der anamnetisch-solidarischen[32] Erinnerung an Jesus von Nazareth aus von Erfahrung von Vernichtung und von Rettung im Tod. Sie versucht solche Erfahrung und das Zeugnis von ihr auszulegen als Einweisung in eine Existenzform und eine Praxis, in der das Abhängigmachen der eigenen Identität vom Glück der anderen zugleich gelebt wird als das hoffende Zugehen auf den Gott, der - wie es in Röm 4,17 im Anschluss an das Achtzehngebet des jüdischen Synagogengottesdienstes heißt - „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft", an den Abraham „gegen alle Hoffnung, auf Hoffnung hin, glaubte" (Röm 4,18). Identität in einer solchen Existenzform ist nicht das Behaupten einer schon erreichten Ganzheit, sondern hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst. Sie ist gegenüber einem sich selbst genügenden und behauptenden Selbstsein sich offen haltende, hoffende „Nicht-Identität".

Auszulegen, was solche Existenz in unserer geschichtlichen Situation im einzelnen für unsere gesellschaftlichen Handlungssysteme bedeutet, das ist „Arbeit"; sie besteht nicht zuletzt darin, unbedingte Solidarität als zentrales Motiv der jüdischen wie der christlichen Tradition wie als Motiv in der Tradition der Weltreligionen öffentlich und damit auch im Gespräch mit den Wissenschaften auszulegen und auf ihr gerade dann zu insistieren, wenn Tendenzen bestehen, Solidarität schon im ersten theoretischen wie praktischen Ansatz unserer gesellschaftlichen Systeme auszuschließen.

---

[32] Zum Begriff der anamnetischen Solidarität vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, a. a. O. 308-311; den Hinweis auf den Begriff der anamnetischen Solidarität, wie ihn Christian Lenhardt von der York University in Kanada entwickelt hat, verdanke ich Jürgen Habermas bei einem Gespräch im Januar 1975 in Starnberg. Zu den Dimensionen einer solchen Konzeption von fundamentaler und praktischer Theologie vgl. Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie. In: Ottmar Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 64-79. – Zum Verhältnis von Handlungstheorie und Ästhetik vgl. oben Anm. 20.

Jacques Gaillot

In dieser von Gott geliebten Welt[1]

Ökumenische Grundlagen einer zukunftsfähigen religiösen Identität

Vier Punkte, die mir für die Zukunft der Kirche in Europa wichtig erscheinen, möchte ich nennen. Doch ich richte mich damit nicht an „die Kirche", sondern an Sie persönlich.

In dieser von Gott geliebten Welt, in der so viel Ungerechtigkeit herrscht, sind Christinnen und Christen aufgerufen, solidarisch zu sein mit den Schwachen.

Ich erinnere an das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums (V. 31–46): Nicht nach unserer „religiösen Praxis" werden wir dort gefragt, sondern wie wir uns unseren Schwestern und Brüdern gegenüber verhalten. Nicht, ob wir „praktizierende Katholikinnen und Katholiken" sind, werden wir gefragt, sondern wie wir zu jenen stehen, die von der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Von der Liebe zu den Schwestern und Brüdern ist niemand befreit.

Und werden wir nicht überrascht von der Tiefe der Geste, die uns im Matthäusevangelium vorgeschlagen wird? – Eine Zuwendung, die nicht geschieht, um Gott zu gefallen, eine Zuwendung, die die Armen nicht instrumentalisiert. Denn die Zuwendung zu ihnen hat ihren Grund nicht darin, dass sie Arme, sondern dass sie Menschen sind. Gott und die Menschheit gehören zusammen. Unsere Treue zu Gott darf nie zum Vorwand werden, als ob wir damit der Treue zu den Menschen enthoben wären. Christinnen und Christen sind aufgerufen, den Armen und dem Leben gegenüber gehorsam zu sein.

Und ist diese Geste, die uns im Matthäusevangelium vorgeschlagen wird, nicht auch die wahre Sprache von Pfingsten? – Denn die Sprache unseres Lebens und Verhaltens ist doch eine Sprache, die alle verstehen können.

In Paris leben viele „sans-papiers" (Menschen ohne Dokumente), Ausländer ohne gültige Ausweispapiere und Aufenthaltsgenehmigungen. Diese Menschen sind ein Test für die Kirche.

Sie klopfen an die Türen unserer Kirchen. Sie besetzen sie, sie suchen dort einen Schutzraum. Sie ahnen, dass die Kirche eine wichtige Bot-

---

[1] Bei dem hier dokumentierten Text handelt es sich um eine Zusammenfassung der frei vorgetragenen Ausführungen durch Dagmar Stoltmann und Reinhard Feiter.

schaft hat. Sie tun uns die Ehre an, zu unseren Kirchen zu kommen, und erinnern uns damit auch neu an die Botschaft des Evangeliums.

Die Bischöfe von Paris haben sich an diese Menschen gewandt und ihnen gesagt: „Wir haben euch wirklich gern, aber wir bitten euch, die Kirchen nicht mehr zu besetzen." So kam es vor dem letzten Weihnachtsfest in Paris zu einer Demonstration von Menschen ohne Papiere. Sie fand in der Nähe der Galerie Lafayette, einem bekannten Kaufhaus, statt. Die sans-papiers kamen mit Spruchbändern. Auf einem stand: „Jesus empfängt die Fremden, er heißt die Ausländer willkommen, die Kirche aber verschließt die Türen." Ein starkes Wort, aber ein wahres!

Nochmals: Diese Menschen, die aus der Fremde zu uns kommen, sind ein Test für die Kirche.

Zwar werden die Einwanderungsgesetze immer repressiver, dennoch werden diese Menschen weiterhin zu uns kommen. So lange Menschen im Elend leben, werden sie dorthin zu gelangen suchen, wo Reichtum ist. Kein Gesetz, keine Polizei wird sie daran hindern. Sie werden kommen wie die Menschen, die bei Gibraltar des Nachts das Meer überqueren.

Wer aber nicht aufnahmebereit ist, kann sich nicht auf das Evangelium berufen. Es ist schwer, diese Leute aufzunehmen. Es geht nicht ohne Leidenschaft für die Gerechtigkeit.

In dieser von Gott geliebten Welt, in der so viel Gewalt herrscht, sind Christinnen und Christen aufgerufen, auf die Gewalt zu verzichten.

Befragt in einer europäischen Umfrage, beantworteten viele Menschen die Frage, ob die Kirche einen Beitrag zur Gewalt leiste, mit Ja! Zu den Faktoren, die in unserer Welt zur Gewalt beitragen, wird nicht nur die Religion, sondern auch die Kirche gezählt.

Dabei ist ihr eine so starke Botschaft anvertraut wie das 5. Kapitel des Matthäusevangeliums mit den Seligpreisungen (V. 5–12) und Jesu Aufruf zur Gewaltlosigkeit und zur Feindesliebe (V. 38–48); darin werden wir doch gerade aufgerufen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern im Gegenteil den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen.

Ich denke, wir müssen uns dessen bewusst sein, dass und wie sehr wir selber Gewaltbereitschaft in uns tragen. Denn nur ein entwaffnetes Gesicht kann einem anderen Gesicht wirklich begegnen. Jesus fordert uns auf, dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, auch noch die andere hinzuhalten. Müssen wir uns also nicht zuerst von der inneren Angst vor dem Anderen und seiner Gewaltbereitschaft befreien?

Ich möchte Ihnen eine Begebenheit erzählen, die sich an der Peripherie von Paris in einer ziemlich unsicheren Gegend abgespielt hat:

In der Metro wird eine junge Frau von einem jüngeren Mann mit einem Messer bedroht. Er verlangt ihr Geld und ihr Handy. Sie sieht ihn an und sagt: „Geld bekommst du von mir nicht, denn ich habe keins. Und das Handy gebe ich dir nicht, weil ich es noch brauche." Warum, wozu sie

das Handy noch brauche, will der Angreifer wissen. „Um eine Freundin anzurufen", sagt sie, „um gemeinsam mit ihr einen Abend für den Frieden vorzubereiten!" Da steckt der Mann das Messer weg und geht. Er geht, macht dann jedoch nochmals kehrt und gibt ihr einen Kuss auf die Wange.

Gewiss passiert solches nicht jeden Tag. Nicht immer geht es so aus. Aber das Entscheidende war wohl: Die junge Frau hatte keine Angst vor dem Mann.

Meine Erfahrung ist, dass Frieden möglich ist, dass es möglich ist, Frieden zu wirken. Frieden ist teilbar wie Brot. Denn der Friede geht aus von Menschen, die selbst vom Frieden bewohnt sind.

Es gibt nicht viele solcher Menschen, aber es gibt sie. Weil sie mit sich selber im Frieden sind, fühlt man sich wohl bei ihnen, und weil sie ohne Angst sind vor der Gewaltbereitschaft anderer, gelingt es ihnen auch, Misstrauen abzubauen.

In unseren Gesellschaften zerreißt gegenwärtig das soziale Geflecht. Während der großen Hitzewelle im vergangenen Sommer starben tausende Menschen in Frankreich, besonders in den großen Städten völlig allein; und als man wegen der Beerdigung nach Angehörigen fahndete, blieb bei vielen die Suche erfolglos. Menschen leben und sterben allein. Frieden heißt: Miteinander leben, in Beziehung leben.

In dieser von Gott geliebten Welt, in der ein tief greifender Verlust an Sinn grassiert, sind Christinnen und Christen aufgerufen, Trägerinnen und Träger der Hoffnung zu sein.

Wir durchleben gegenwärtig einen tief greifenden Verlust an Sinn, an Bezugspunkten. Es ist, wie wenn der Grund von allem wegrutscht. Veränderung, die sich immer mehr beschleunigt, Entzauberung, die nichts unbehelligt lässt, Fortschritt, der kein Glück bringt: das sind die Signaturen der Gegenwart. Angesichts dessen sind Christinnen und Christen aufgerufen, eine Hoffnung zu bezeugen.

Jesus sagt: „In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt." (Joh 16,33) Wir glauben, dass es eine neue Erde und einen neuen Himmel, dass es Zukunft geben wird; und so dürfen wir getrost sein, dass unser Einsatz nicht umsonst ist.

Christinnen und Christen lehnen jeglichen Fatalismus ab, Resignation ist nicht ihr Fall ihre Sache.

Ein Rechtsanwalt und Schriftsteller, engagiert in der Gewaltlosenbewegung, der von sich sagt, er sei Atheist, meinte mir gegenüber einmal: „Du hast Glück, du kennst einen Sinn!" Ich erwiderte überrascht: „Aber du kämpfst doch für den Frieden!" Er wisse das alles nicht mehr so recht, war seine resignierte Antwort. Ja, er habe sich schon als Student sehr engagiert, damals gegen den Vietnamkrieg. Aber habe das denn viel genutzt? Was sei nach dem Ende dieses Krieges anders geworden!

Vielen Aktivisten, vielen Linken ergeht es gegenwärtig ähnlich. Sie sind enttäuscht und resigniert. Sie fragen sich, ob nicht aller Einsatz und Kampf letztlich umsonst ist.

Die Bedeutung der Frage nach der Zukunft, nach anderen Möglichkeiten nimmt immer mehr zu. Wo sind Träger der Hoffnung? Wo sind Träger der Hoffnung der Armen? Wo brennt noch die „Leidenschaft des Möglichen" (Jürgen Moltmann)?

Allerdings ist die Hoffnung immer mit Prüfung verbunden. Die Hoffnung durchquert die Trümmer und die Niedergeschlagenheit. Doch am tiefsten Punkt kann sich alles wieder öffnen.

Die Hoffnung wird in der Nacht, in der Not geboren. Zeugen der Hoffnung sind jene, die Verletzungen tragen, es sind jene, die – wie es in der Offenbarung heißt – aus der großen Bedrängnis kommen (7,14). Wie jene tunesischen politischen Aktivisten, die zehn, fünfzehn Jahre im Gefängnis waren und sagen: „Wir haben keine Angst mehr vor dem Gefängnis, vor den Folterern und Henkern. Wir wissen, dass sie uns unsere Würde nicht nehmen können."

Wie Christus Träger der Hoffnung ist, so sind Christinnen und Christen aufgerufen, Zeuginnen und Zeugen der Hoffnung zu sein, auch wenn die Mächtigen sich nicht um unsere Proteste scheren. So habe ich zusammen mit Théodore Monod, dem bekannten französischen Saharaforscher, im Gedenken an den Atombombenabwurf auf Hiroshima vor der nuklearen Kommandozelle in Taverny demonstriert. Théodore Monod hatte auf ein Plakat geschrieben: „Die Vorbereitung eines Verbrechens ist bereits ein Verbrechen." Monod sagte auch: „Das wenige, was man tun kann, muss man tun."

In dieser von Gott geliebten Welt, in der es so viel Aggression gegenüber der Natur gibt, sind Christinnen und Christen aufgerufen zu einer Geschwisterlichkeit unter den Menschen, die kosmische Geschwisterlichkeit einschließt.

Des Menschen Stellung ist nicht außerhalb oder oberhalb, sondern an der Seite der Schöpfung. Uns ist aufgetragen, das Band wieder zu finden, das uns mit der Natur verbindet.

Wir sind Sternenstaub, Wesen des Kosmos, Töchter der Erde. Die Erde ist nicht Objekt, sie ist Subjekt. Daher nennen die Indianer sie Mutter, nennt Franziskus sie Schwester.

Ich erlebe immer wieder das Erstaunen der Atomkraftgegner, wenn sie mich in ihren Demonstrationen finden. „Das ist nicht Ihr Ort", sagen sie, „Sie sind doch für die Seelen da, die Menschen. Kümmern Sie sich um die. Da haben Sie genug zu tun."

Doch die Verantwortung ist unteilbar. Franziskus hat es immer wieder betont: Wir sind nicht Schwestern und Brüder, wenn wir es nicht allen Geschöpfen sind.

Die Verantwortung für die Seelen der Menschen ist nicht zu trennen von der Sorge um die Zukunft und die kommenden Generationen, wenn für Tausende von Jahren Atommüll eingelagert wird und wenn die lukrativen Geschäfte ebenso wie die Arbeitsplätze, die damit heute entstehen, den Blick auf die Zukunft versperrt.

Christinnen und Christen haben hier sogar in besonderer Weise ihren Ort. Schließlich ist ihnen aufgetragen, das Evangelium „allen Geschöpfen" (Mk 16,15) zu verkünden. Die Auferstehung betrifft die ganze Schöpfung, und die Kirche ist dazu da, Ferment für die ganze Schöpfung zu sein.

Das Evangelium schließt uns nicht ein, sondern sendet uns in diese Welt – in dem Bewusstsein, dass es eine Zukunft gibt und dass Christus mit dem Werden dieser Zukunft verbunden ist.

Danken wir dem Herrn für die Verantwortung, die er uns anvertraut hat.

Vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen

Michael Sievernich

Das Beispiel des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu in der frühen Neuzeit

Die Geschichte des Christentums in Europa ist von Aufbrüchen und Bewegungen einer Evangelisierung bestimmt, die einerseits eine Selbstevangelisierung in Form einer wie immer gearteten „Bekehrung" umfasst und andererseits einen missionarischen Impetus zum Zeugnis und zur „Bekehrung" anderer. Das dramatische Werden des europäischen Kulturraums und sein Einfluss auf die anderen Kontinente ist von dieser doppelten Dynamik geprägt. Dabei spielten immer wieder neu entstehende Gruppen eine wesentliche Rolle, die vom Evangelium inspirierte Antworten auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit gaben.

Ein einleitender Blick auf solche Bewegungen soll den Blick schärfen für eine in der frühen Neuzeit entstehende relativ kleine Gruppe von Christen, die durch Selbst- und Fremdevangelisierung eine nachhaltige Wirkung in Europa und auf den anderen Kontinenten ausüben sollte und den Prozess jener Globalisierung des Evangeliums prägte, der für die Kirchen Europas die große Herausforderung darstellt.

1 Bewegungen der Selbstevangelisierung in Europa

Fragt man nach solchen spirituellen und missionarischen Bewegungen in Europa, sind an erster Stelle wohl die Orden zu nennen, deren „apostolisches" Wirken immer auf einer Art Selbstevangelisierung gründet.

Nehmen wir zunächst im frühen Mittelalter unter den monastischen Bewegungen das Beispiel des ältesten abendländischen Mönchsordens und seines Gründers Benedikt von Nursia (480-547). Bevor Benedikt, aus wohlhabender Familie stammend, Mönche um sich sammelte und eine Klosterregel verfasste, verbrachte er mehrere Jahre als Eremit in einer Höhle ein Leben der Askese und des Gebets, typische Zeichen der inneren Bekehrung und der Selbstevangelisierung. Sein aus Einzelklöstern bestehender Orden sollte in seiner ersten Phase (530-900) hervorragenden Anteil an der Christianisierung und Kultivierung Europas haben, insbesondere in England (Canterbury, York, Winchester, Whitby,...), aber auch in Gallien (Luxueil, Corbie, Lérin,...), Italien und Deutschland; es sei nur an die Namen Willibrord, Bonifatius und Ansgar erinnert und an die Bedeutung des Mönchtums für die karolingische Renaissance.

War die monastische Bewegung des frühen Mittelalters als ortsgebundene „Kontrastgesellschaft" an ländlichem Ort an Regularität und Stabilität des Lebens orientiert, so reagiert die Bewegung der Bettelorden im hohen Mittelalters auf die neu entstehenden Städte, bildet genossenschaftliche Personalverbände, die pastoral mobil vornehmlich in urbanen Räumen wirken. Nehmen wir daher als zweites Beispiel Franziskus von Assisi (1181-1126) und seinen Orden der Minderbrüder. Auch hier treffen wir zunächst die Selbstevangelisierung eines jungen Mannes, der, ebenfalls aus wohlhabendem Hause stammend, im Alter von 25 Jahren seine Bekehrung erfährt und mit seinen Gefährten ein Leben nach dem Ideal der „apostolischen Armut", d.h. des biblischen Wanderpredigers (Mt 10, 5-16), führt, auch wenn diese Laienbewegung radikaler Wanderprediger sich bald klerikalisierte und sesshaft wurde.

Die Sesshaftigkeit vollzog sich allerdings in den Städten, wo die urbane Seelsorge, insbesondere unter den neuen Armen, dauerhafte Präsenz verlangte. Über Jahrhunderte entfaltete diese franziskanische Bewegung, ausgehend von der Selbstevangelisierung (sequi vestigia Christi), eine evangelisierende Tätigkeit in den urbanen Zentren, auch wenn Spaltungen und Streit um die Radikalität der Nachfolge an der Tagesordnung waren. Ihre missionarische Hochform erlebten die Minderbrüder in der frühen Neuzeit, als sie in der Neuen Welt Amerika die größte Gruppe unter den Missionaren (über 50% mit fast 8000 Missionaren in der Kolonialzeit) bildeten und gewissermaßen eine Neugründung der Kirche vornehmen wollten, um so zu kompensieren, was die Zeitumstände (Reformation) der Kirche Europas geraubt hatten.

Als weiteres typisches Beispiel aus der Geschichte Europas kann die religiöse Erneuerungsbewegung der *Devotio Moderna* gelten, die im späten Mittelalter gegenüber der rituellen Verobjektivierung auf eine mehr innerliche persönliche Frömmigkeit abhob, wie sie exemplarisch Thomas a Kempis in seinem Andachtsbuch *De imitatione Christi* mit großer Wirkung beförderte. Ein weiteres Beispiel aus der frühen Neuzeit ist die Gründung der Gesellschaft Jesu, die im folgenden eigens zur Sprache kommen wird.

Für das 19. Jahrhundert sind die neu entstehenden religiösen Frauengemeinschaften als Beispiele von Selbstevangelisierungsbewegungen zu erwähnen. Bis ins 18. Jahrhundert war der vorherrschende Typus der Ordensschwester die kontemplativ in Klausur lebende Nonne. Das Bild wandelte sich im 19. Jahrhundert grundlegend, als vor allem in Frankreich Hunderte von „Kongregationen" neu gegründet werden, motiviert durch die Verfolgungszeiten der Französischen Revolution (Sophie Barat, Sacré Coeur), vor allem aber auch durch die „soziale Frage" der Zeit. Die religiöse Frauenbewegung antwortete auf die Verwahrlosung von Kindern, auf Bildungsnotstand unter der einfachen Leuten, auf mangelnde Gesundheitsfürsorge und praktizieren daher ambulante Krankenpflege auf dem Land (Klara Wolff, Graue Schwestern der hl. Elisabeth) oder

Schulbildung für die einfache und die ländliche Bevölkerung (Karolina Gerhardinger, Schulschwestern Unserer Lieben Frau).

Solche Frauengruppen der Selbstevangelisierung entstehen spontan, orientieren sich an den sozialen Notlagen und haben als ursprünglichen spirituellen Impuls den Dienst an den Armen. Dieser Impuls ist in allen Schichten vertreten, vom Adel bis zur einfachen Landbevölkerung; zum Beispiel bei ungebildeten Dorfmädchen wie Katharina Kasper (Dernbacher Schwestern), die auf die Landarmut reagiert, oder bei gebildeten höheren Töchtern wie Franziska Schervier (Arme Schwestern vom hl. Franziskus), die das Elend der Frühindustrialisierung (Arbeitslosigkeit, niedrige Löhne, Kinderarbeit, soziale Entwurzelung) vor Augen hat.

Zur neuen Präsenz von religiösen Frauengruppen in Bildung, Krankenpflege und sozialen Welten in Europa tritt - ein neues Phänomen - die Präsenz von Schwestern in den Missionen durch Gründung eigener Kongregationen (Marie-Anne Javouhey, Josephsschwestern von Cluny). Auch hier wird deutlich, wie die Selbstevangelisierung bei den Gründerinnen und Mitgliedern der neuen Kongregationen zu neuen Formen der Evangelisierung führt, sei es das Zeugnis der Diakonie in Europa oder der missionarischen „Entwicklungshelferin" in Übersee.

Typische Bewegungen der Selbstevangelisierung dürften schließlich auch die katholischen Vereine und Verbände sein, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in großer Zahl gegründet wurden. Ihre Motivation der konfessionellen Identitätsbildung im preußisch-protestantisch dominierten Staat verband sich mit sozialer Sensibilität und der Inanspruchnahme moderner Errungenschaften wie der Versammlungsfreiheit und führte zu einem Verbandskatholizismus, der sich durch viele Wandlungen hindurch bis heute behauptet (Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Kolping, Jugendverbände). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der die sozialen Verhältnisse Europas weitgehend konsolidiert sind und die soziale Frage im Prozess der Globalisierung neue Dimensionen annimmt, entstehen einerseits vornehmlich in den romanischen Ländern Europas (Spanien, Frankreich, Italien) neue geistliche Bewegungen, die auf spirituelle Defizite antworten, während andererseits in außereuropäischen Räumen (Lateinamerika, Afrika, Asien) kleine kirchliche Gemeinschaften (Small Christian Communities) oder Kirchliche Basisgemeinden (Comunidades eclesiales de base) entstehen, die auf typische soziale und pastorale Notlagen dieser Länder und Kontinente antworten.

In diesem breiten Spektrum wird bei aller Verschiedenheit der Epochen und Bewegungen doch eine Dialektik von Selbst- und Fremdevangelisierung deutlich, oder anders gesagt: Wer anderen Zeugnis vom Evangelium geben will, muss zunächst selbst sein Leben daran orientieren. Nur ein Glaubender kann authentisch vom Glauben reden. Die Bewegungen der Selbstevangelisierung zeigen eine doppelte Sensibilität für den „Text"

des Evangeliums und für den „Kontext" ihrer Zeit. Das gilt auch für eine hier exemplarisch vorzustellende Bewegung der frühen Neuzeit, deren Inspiration und Vorgehensweise nicht nur von historischem Interesse ist, sondern zum geistlichen Schatz der Kirche gehört, von dem bis heute viele einzelne und viele Gruppen Anregung und Orientierung erhalten.

2 Die Selbstevangelisierung des Ignatius von Loyola

Im Prozess der Selbstevangelisierung bei Ignatius von Loyola lassen sich fünf Schritte unterscheiden, die nicht nur für die Biographie des Heiligen von Bedeutung sind, sondern als Schritte auf dem Glaubensweg generalisierbar erscheinen.

Iñigo de Loyola, als 13. Spross einer alten baskischen Adelsfamilie im Jahr 1491 geboren, wurde in Arévalo höfisch erzogen, lernte also Reiten und Fechten, Verwaltung und Korrespondenz, höfische Sitten und hohe Minne. Nach dem Doppelideal von *armas y letras* versteht er sich als kämpferischer Ritter (caballero) und feinsinniger Edelmann (gentilhombre) in einem, der geistig in der Welt der Ritterromane wie *Amadís de Gaula* (1508) zu Hause. Als junger Offizier im Dienst des spanischen Vizekönigs erlitt er bei der Verteidigung Pamplonas eine schwere Beinverletzung. 1521 wurde für ihn (wie für Luther) zu einem Schicksalsjahr, denn der Traum von Ruhm und Karriere schien ausgeträumt. Er verliert die äußere Bewegungsfreiheit, gewinnt aber die innere. Verfolgen wir anhand seiner Biographie fünf zentrale Dimensionen, die einen Prozess der Autoevangelisierung ausmachen und auf irgendeine Weise jede Biographie prägen können.

Subjektive Erfahrung. Die Verwundung zwingt den jungen Iñigo aufs schmerzhafte Krankenlager in der Wohnburg Loyola (Baskenland). Er macht Grenzerfahrungen und die Erfahrung seines Lebens. Um die Langeweile zu vertreiben, greift er mangels Ritterromanen zu frommen Erbauungsbüchern wie der erwähnten Imitatio Christi, der Vita Christi Ludolf von Sachens und der Legenda Aurea, eine Sammlung von Heiligenviten des Jacobus de Voragine. Dabei entdeckt er die „Unterscheidung der Geister". In seiner Autobiographie schildert er, wie er sich einerseits vorstellte, als Ritter große Taten zu vollbringen und Minnedienste zu erweisen. Er schwelgte in Männerphantasien. Doch ebenso hingerissen war er von der Lektüre des Lebens Jesu und der großen Heiligen. Er schwelgte in Heiligenphantasien. Doch allmählich fand er den Unterschied zwischen beiden Tag-Träumereien heraus und beschreibt ihn folgendermaßen: Nach den Männerphantasien fühlte er sich trocken und unzufrieden, während er nach den asketischen Heiligenphantasien sich getröstet, zufrieden und froh wiederfand. Er lernte also durch Erfahrung (por experiencia) und Abwägung der inneren Stimmungen, die Geister zu unterscheiden (Bericht des Pilgers =BP, Nr. 8), und zwar am Kriterium der „Tröstung" (consolación).

Erste Einsicht: Der eigenen spirituellen Erfahrung trauen und so in Unmittelbarkeit Subjekt vor Gott werden.

(2) Apostolische Mobilität. Nach seiner Genesung bricht Iñigo auf, nunmehr leicht hinkend, um seine neuen Einsichten auf dem Montserrat und in Manresa in Katalonien mystisch zu vertiefen. Dabei wird er „ein anderer Mensch" (BP Nr. 30). Dieser „andere Mensch", gleichsam ein geistlicher Don Quijote, versteht sich als „Pilger" (peregrino), in der Grundsituation des nach Gott suchenden, aber auch missionarischen Menschen (homo viator). Das geistliche Ideal der Pilgerschaft (peregrinatio) führt zum Aufbruch, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden, nicht in der monastischen Stabilität eines Klosters, sondern in apostolisch motivierter Mobilität. Er entdeckt dabei eine „Mystik der Weltfreudigkeit" (K. Rahner). Das berühmt-berüchtigte, oft missdeutete vierte Gelübde des Papstgehorsams der Jesuiten beinhaltet als Bereitschaft sich dem jeweiligen Papst hinsichtlich von Sendungen (*circa missiones*) zur Verfügung stellen, nichts anderes als das Versprechen zu globaler Mobilität, zur Globalisierung des Evangeliums; denn es verpflichtet, überall dorthin zu gehen, wo es zur größeren Ehre Gottes und zum größeren Wohl der Menschen erforderlich scheint.

Zweite Einsicht: Mobil werden, um Gott in allen Dingen zu finden und sein Evangelium in aller Welt zu verkünden.

(3) Intellektuelle Bildung. Als Iñigo de Loyola sich die klassische Frage stellt, die sich alle intelligenten jungen Leute stellen: „Was tun?", sieht er ein, dass es mit religiöser Erfahrung und Mobilitätsbereitschaft allein nicht getan ist. Daher entschließt er sich im relativ hohen Alter von 33 Jahren zu studieren, „um den Seelen helfen zu können" (BP Nr. 50). Er will die beste Ausbildung der damaligen Zeit erwerben; also lernt er in Barcelona Latein, erwirbt in Alcalá de Henares die humanistische Bildung (*artes*), studiert in Salamanca, wo ihn freilich „Fußeisen und Ketten" (BP Nr. 69) der Inquisition erwarten, da einem Laien damals keine spirituelle Kompetenz zubilligt wird. Daher geht er ins freiere Paris und macht dort den *Magister Artium* (1535), ein akademischer Titel, auf den der „Magister Ignatius" immer besonderen Wert legte. Aus diesem biographischen Detail versteht man auch besser, warum gymnasiale und universitäre Bildung zu einem der Hauptarbeitsfelder des Ordens werden konnten.

Dritte Einsicht: Gründlich lernen und studieren, um eigene geistlichen Erfahrungen reflektieren und professionell wirken zu können.

(4) Spirituelle Methode. Überzeugt davon, dass jeder seinen spirituellen Weg finden kann, begleitet Ignatius interessierte Frauen und Männer auf ihrem Weg, ermuntert zur Gewissenserforschung, gibt ihnen Ratschläge zur Unterscheidung der Geister im Wechselspiel von Trost und Trostlosigkeit. Durch diese „Geistlichen Übungen" (Ejercicios espirituales) finden

viele Geschmack an geistlichen Dingen (BP Nr. 57). Damit hat er an seinen Studienorten solchen Erfolg, auch wenn einige der Frauen bisweilen ohnmächtig werden, dass er als „Verführer der Studenten" (BP Nr. 78) gilt und in den Verdacht gerät, häretischer Alumbrado zu sein, der die geistliche Erleuchtung der Vermittlung von Bibel und Sakramenten vorzieht. Zu den Kommilitonen, die sich ihm in Paris anschlossen, gehört auch Franz Xaver. Später systematisierte er die Übungen zum methodisch gegliederten Exerzitienbuch, einem „unlesbaren Buch" (S. Neumeister), denn es ist wie ein Kochbuch: Vom Lesen wird man nicht satt. Erst wenn man die dort beschriebenen Übungen macht, erlangt man geistliche Frucht. Ziel der Exerzitien ist es, in Freiheit und im Zwiegespräch mit Christus eine persönliche Lebensentscheidung zu treffen. In den vier Phasen (Wochen) der Exerzitien geht es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Wahl), um Leiden (Passion) und Leben (Auferstehung) und darin letztendlich um die „Erlangung der Liebe".

Vierte Einsicht: In der Betrachtung des Evangeliums seine eigene Spiritualität methodisch ausbilden, um vor Gott und den Menschen eine bewusste Lebensentscheidung fällen und durchtragen zu können.

(5) Kirchliche Bindung. Loyola hatte sich zunächst „allein und zu Fuß", sólo y a pie, (BP Nr. 73) auf den Weg gemacht. Das ändert sich in Paris, wo er seinen Zimmergenossen und anderen Kommilitonen Exerzitien gibt und sich eine kleine internationale Gruppe von „Freunden im Herrn" bildet. Sie hätte nicht heterogener ausfallen können, was geographische Herkunft, sozialen Ort, Alter und charakterliche Prägung angeht. Doch Freundschaft, das Studium an derselben alma mater und die Erfahrung der Exerzitien verbinden die Gefährten so, dass sie am 15. August 1534 auf dem Montmarte in Paris gelobten, sich „dem Stellvertreter Christi in Rom anzubieten, zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Seelen" (BP Nr. 85). Tatsächlich setzten sie ihr Gelübde um und banden sich in einem entschiedenen „sentire cum ecclesia" an die römisch-katholische Kirche als „wahre Braut Christi" (EB Nr. 353) und den jeweiligen Papst.

Fünfte Einsicht: Eine ausdrückliche „Kirchlichkeit" ausbilden, um in dieser Bindung die Freiheit eines Christenmenschen und den Auftrag zu Evangelisierung zu realisieren.

Diese fünf ignatianischen Einsichten können auch als Kriterienkatalog für die Selbstevangelisierung gelten: Innere Erfahrung des Subjekts (Unterscheidung der Geister), das sich auf den Weg des Evangeliums macht (Mobilität), um sich in der Schule der Vernunft (Bildung) und der Freiheit (Spiritualität) auszubilden und sich bewußt an die Glaubensgemeinschaft der Kirche bindet, um im Licht des Evangeliums die Herausforderungen der jeweiligen Epoche anzunehmen.

3 Evangelisierung der jungen Societas Jesu

Wie geht nun die selbstevangelisierte Gruppe der Compañía de Jesús bei ihrer Bemühung um Evangelisierung voran? Dabei ist zu beachten, dass Ignatius zwar schon - ungewöhnlich für seine Zeit - von „Evangelisieren" spricht („evangelizar la divina palabra", Satzungen = SA Nr. 30), doch allgemein die Formel „ayudar a las almas", „den Seelen helfen" (iuvare animas) gebraucht.

Elemente einer evangelisierenden Pastoral umschreibt die Gründungsbulle von 1540: Die Gesellschaft Jesu sei vornehmlich dazu errichtet worden, „um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzuzielen, und zwar durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichthören, sowie durch Stiften von Frieden, Versöhnung unter Zerstrittenen und Dienst an Kranken und Gefangenen." (Ignacio de Loyola 1963, 410) Dabei wird ersichtlich, dass „den Seelen helfen" die ganze Person meint, den Menschen mit Leib und Seele. Die Sorge um Nahrung für den Leib gehört ebenso dazu wie die Sorge um die Bildung des Geistes und die spirituelle Ausbildung.

Charakteristikum dieser Seelsorge ist nicht die Angst, gar Heiden- oder Höllenangst, sondern der erwähnte „Trost" (consolación). Damit ist jene Erfahrung im geistlichen Prozeß der Unterscheidung der Geister gemeint, den Ignatius so beschreibt: „Ich nenne es Trost, wenn in der Seele eine innere Regung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: Wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi Unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingeordnete Dinge. Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und -zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn." (EB Nr. 316) Das Gegenteil nennt Ignatius „Trostlosigkeit".

Es geht bei diesem „trostvollen" Evangelisierungsprogramm der frühen Neuzeit also darum, „den Seelen zu helfen", ohne sich geographisch oder politisch einengen zu lassen. Daher entwickelte Ignatius Kriterien für die Auswahl der zu leistenden Arbeiten, die sich schematisch so darstellen lassen:

„Mission" in der Gesellschaft Jesu

Spirituelle Dimension:
Sendung des „universalen Herrn" in die „ganze Welt"
Disponibilität des Subjekts zur Sendung
(EB Nr. 95, 97, 145)

Institutionelle Dimension:
Sendungen des Papstes
Sendungen des Generaloberen
(SA Nr. 622, 623)

Generelles Ziel:
Grösserer Dienst für Gott und
grösseres universales Wohl
(SA Nr. 622 u.ö)

Kriterien zur Auswahl: (Sa Nr. 622)	Vorzugsregeln (caeteris paribus) (SA Nr. 623)
Grössere Not * Mangel an Mitarbeitern * Not der Nächsten	Vorzuziehen sind Werke nach: Bedeutung (geistliche Werke)
Grössere Frucht * Offenheit * Disposition	Dringlichkeit Notwendigkeit
Grössere Verpflichtung *Wohltäter Universalität Geeignete Personen * Fürsten * Bischöfe * Gelehrte	Sicherheit und Zugänglichkeit Nachhaltigkeit

Präferenz für Orte (SA Nr. 622):
Allgemein:
Orte, wo mehr Personen zusammenkommen,
denen man helfen kann
und die ihrerseits anderen helfen können
Konkret:
* große Nationen wie „Indien"
* bedeutende Städte
* Universitäten

Damit sind die privilegierten Räume im Blick, in denen sich entscheidende Ereignisse der frühen Neuzeit abspielten: die alteuropäischen Städte und die außereuropäischen Kontinente. In den Städten verrichteten die Jesuiten die gewöhnlichen Seelsorgsdienste und errichteten zur Bildung der Jugend Kollegien. Auf den drei außereuropäischen Kontinenten begannen sie im Zuge der europäischen Expansion zu missionieren. Damit ist das dreifache Evangelisierungsprogramm umschrieben: Seelsorge, Bildung, Mission. Wir beschränken uns hier auf die beiden ersten Säulen des Programms, auf Pastoral und Bildung in den Städten Europas.

Pastoral den Städten Europas. In der frühen Neuzeit sind es die beiden Reformatoren Luther und Loyola, die die Bedeutung des urbanen Raums für die Reform der Kirche erkannten. Nachdem beide 1521 bewegungsunfähig auf einer Burg verbrachten, verließen beide 1522 ihre Burg, um wieder in die Städte zu gehen. Beide kamen herum: Luther eher kleinstädtisch im deutschsprachigen Raum, in Eisleben, Erfurt, Wittenberg, Leipzig, Worms, Augsburg, Eisleben, mit der Ausnahme einer Reise in das von ihm so gescholtene „Rattennest" Rom (WA 41, 222); Ignatius, eher großstädtisch im europäischen Raum, in Pamplona, Barcelona, Alcalá, Salamanca, Paris, London, Venedig, Jerusalem, Rom.

Luther verfasst viele Sendschreiben an die Städte, fordert sie zur Reformation auf und betont den Wert der Bildung und des Schulwesens. Loyola verfasst keine Sendschreiben, sondern schickt Mitglieder der jungen Gesellschaft Jesu in die Städte, zunächst zur „Auferbauung und zum geistlichen Gewinn der Städte", später zum Aufbau von Kollegien. Wie sieht die ignatianische Option für die Städte genauerhin aus? (Sievernich 2000)

Die Stadt, in der Ignatius seine Aktivitäten systematisch entfaltet, ist zunächst und vor allem Rom. Rom war damals längst nicht mehr die stolze Metropole des römischen Reichs mit rund einer Million Einwohnern, sondern eine Stadt, die im Zuge der mittelalterlichen Enturbanisierung Europas zu einer relativ kleinen Ansiedlung von etwa 20.000 Einwohnern im weiten Rund der aurelianischen Mauern zusammengeschrumpft war und erst durch die Bauprogramme der Renaissancepäpste eine neue Blüte, wenn auch mit Rückschlägen (Sacco di Roma 1527), erlebte.

Angesichts der städtischen Probleme folgte das pastorale Konzept der Jesuiten einer Triade von Aufgaben, die „gewöhnliche Dienste" (consueta ministeria) genannt werden (O'Malley 1995, 106-112): (1) Dienst am Wort Gottes); (2) Dienst am Sakrament und (3) Werke der Barmherzigkeit.

Unschwer wird man in dieser Triade pastoraler Dienste jene drei Grundfunktionen der Kirche wiedererkennen können, die seit dem II. Vatikanischen Konzil die pastoraltheologische Diskussion bestimmen: Glaubensdienst (Martyria), Gottesdienst (Leiturgia) und Nächstendienst (Diakonia).

Im damaligen Kontext hieß dies für die frühen Jesuiten: Sie beschränken sich nicht auf bestimmte soziale Schichten, sondern beziehen sich auf das gesamte Spektrum der städtischen Gesellschaft Roms, von den Päpsten bis zu den Prostituierten, von den Gelehrten bis zu den unmündigen Kindern, von den Adeligen bis zu den Juden und Armen.

Angesichts der verbreiteten Ignoranz in Glaubensdingen und der disziplinären Verwilderung widmen sich Ignatius und die Gefährten dem Dienst am Wort: Sie predigen in Kirchen und auf Plätzen. Sie geben den Kindern Katechismusunterricht. Sie bemühen sich um das spirituelle und menschliche Wohl der Juden: Ignatius richtet ein Haus für jüdische Katechumenen (Taufbewerber) ein. Sie geben „Geistliche Übungen" und betonen dabei vor allem die Übungen der „Ersten Woche", die sich um Sünde und Erlösung drehen. Und schließlich bemühen sie sich als Ratgeber von Fürsten und Kardinälen.

Dazu kommt der sakramentale Dienst, insbesondere die Messe und die Förderung der (damals seltenen) Kommunion und als angemessene Vorbereitung die Gewissensbildung und die Beichte. Auch die musikalische Gestaltung der Gottesdienste sowie die Sterbebegleitung und Spendung der „Letzen Ölung" spielten eine große Rolle.

Zu diesen Aktivitäten gesellen sich die sozial-karitativen, mit denen Ignatius und seine Gefährten in den römischen Jahren auf die sozialen Nöte der Stadt antworten. Sie gehen in die Hospitäler der Stadt, um den Kranken geistlichen Beistand zu gewähren. Im strengen Hungerwinter 1538/39 beherbergen und versorgen sie Hunderte von Notleidenden im Frangipani-Hof, dem 1538 bezogenen Quartier. Später richten sie die *Casa Santa Marta* ein, eine Art „Frauenhaus" für „bekehrte" Prostituierte. Ein weiteres Hilfswerk war die um 1545 begründete Bruderschaft, die *Compagnia delle Vergini Miserabili* die sich der gefährdeten Töchter von Kurtisanen annahm. Unter Beteiligung des Ignatius entstehen in der Stadt zwei Waisenhäuser für die „Straßenkinder" des Cinquecento, Hospize für jene verwaisten Opfer von Krieg, Hunger und Pest, die im Überlebenskampf durch die Städte streunten. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Jesuiten bei all diesen caritativen Werken eng mit engagierten Laien kooperierten, die als Geldgeber, Mitglieder von Bruderschaften und Helfer tätig wurden. Alle Einrichtungen machen die Bedeutung sichtbar, die die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit für die jesuitischen Seelsorge hatten.

Diese Vision des städtischen Apostolats visualisiert ein 1610 in Antwerpen entstandener Stich, der eine Sicht auf die Stadt Rom und auf die von Ignatius begründeten Häuser und Werke (domus et opera pietatis) der Gesellschaft Jesu bietet. Im Zentrum der Stadt befindet das Hauptquartier (Professhaus und Kirche *Il Gesù*), dem radial die anderen Werke zugeordnet sind. In „heiliger Strategie" (Thomas M. Lucas) hatte Ignatius

sehr bewusst die Mitte des Stadtkörpers, bei der kleinen Kirche *Santa Maria de la Strada*, als endgültigen Hauptsitz der Gesellschaft Jesu gewählt und im Lauf der Zeit ausgebaut (Abb. In: Lucas 1990, 133).

(2) Schulen für die Städte Europas. Neben die *consueta ministeria* in den Städten gesellte sich im Lauf der Zeit eine neue Aufgabe: die Kollegien. Zunächst als Kollegien zur Unterkunft der Scholastiker (Jesuiten im Studium) in Universitätsstädten begründet, entwickelten sie sich bald zu Gymnasien und Universitäten für jedermann, wenn nötig, auch für Lutheraner und Hussiten, jedoch ausschließlich für die männliche Jugend.

Das erste auf Bitte und mit Finanzierung der Stadt gegründete Kolleg war das von Messina (1548), dem bald weitere folgten. Immer mehr Städte oder Fürsten und Bischöfe baten für ihre Residenzstädte um ein Jesuitenkolleg, so dass der Orden der Nachfrage kaum nachkommen konnte. Nicht nur in Rom entstand also ein Kolleg, sondern auch in anderen europäischen Städten; mit einer atemberaubenden Frequenz von durchschnittlich vier Kollegsgründungen pro Jahr. Zu Lebzeiten des Ignatius unterhielten die Jesuiten schon 35 Kollegien, davon 19 in Italien und 18 in Spanien. Auch im deutschsprachigen Raum sprossen sie nur so hervor: Wien (1553), Ingolstadt (1556), Köln (1557), München (1559), Trier und Mainz (1561), Innsbruck (1562), Dillingen (1564), Würzburg (1967), Fulda (1572), Graz (1573), Augsburg (1582), Paderborn (1585), Münster (1588), Regensburg (1589).

Die Studienordnung dieser Kollegien (Hengst 1981, 55-66) zeichnete sich dadurch aus, dass sie den Fächerkanon modernisierte. Zum klassischen Kanon der *Studia inferiora* der Sprachenfakultät, an der die *Humaniora* (Grammatik, Rhetorik, Historie und Poesie) gelehrt wurden, und der *Studia superiora* der Artisten- und Theologischen Fakultät, an der die *Artes* (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik und Ethik) und die Theologie (Scholastik, Kontroverstheologie, Casus, Kanonistik und Hl. Schrift) gelehrt wurden, kamen folgende Fächer hinzu: Geographie, Geschichte und Naturwissenschaften (scientiae naturales). Neben diesen modernen Wissenschaften wurden auch die Volkssprachen gepflegt, eine Neuerung gegenüber der Vorherrschaft des Latein als Gelehrtensprache.

Überdies wurde nach einer Lehrmethode unterrichtet, die Schüler und Studenten durch aktive Teilnahme (*modus Parisiensis*) einbezog. All dies wurde 1599 in einer für alle Kollegien gelten Studienordnung festgelegt (*Ratio Studiorum*), die ein einheitliches Schulwesen auf der Basis eines christlichen Humanismus garantierte und Wissenschaft mit religiös-sittlicher Persönlichkeitsbildung, sprachlicher Kompetenz und Übernahme von Verantwortung verband. Auch das Schultheater sollte durch Erbauung und Belehrung der Bildung dienen, die imaginativen Kräfte entfalten, die Frömmigkeit fördern. Der pädagogische Zweck des jesuitischen Schultheaters, das in deutschsprachigen Ländern seinen Höhepunkt fand, war die sittliche Besserung und die religiöse Bekehrung.

Zum Schulprogramm der Wissensaneignung und Bildung kam die Vermittlung einer humanen Kultur und einer tragfähigen Spiritualität. Diese charakterliche und spirituelle Bildung war vor allem Aufgabe der „Marianischen Kongregationen", deren Frömmigkeit der Selbstheiligung immer auch an die Hilfe für die Nächsten (Katechese für Kinder, Krankenbesuche) gebunden war. Wichtige Momente der Persönlichkeitsbildung waren auch die Pflege demokratischer Elemente (Wahl), bürgerlicher Tugenden und der Selbstverwaltung.

Insgesamt sollten die unentgeltlich arbeitenden Kollegien von ausschlaggebender Bedeutung sein für die Integration sozialer Klassen, für die Ausbildung von Eliten, für die „Bildung eines modernen katholischen Bewußtseins" (Batllori 1990) und nicht zuletzt für die immer wieder betonte „Auferbauung" der Städte.

Dazu kommt, dass die Kollegien für den dritten Typ evangelisatorischer Aktivitäten in der frühen Neuzeit wichtig wurden. Denn in den Kollegien wuchs die Begeisterung für die auswärtigen Missionen, aus denen die begeisterten Briefe und Berichte der Missionare eintrafen. Das religiöse Bewusstsein zog mit der Erweiterung des geographischen Wissens gleich. Die dritte Säule des frühneuzeitlichen Evangelisierungsprogramms, die außereuropäische Mission ist eine eigene „große Erzählung", die hier nur erwähnt werden kann (Überblick: Lécrivain 1991).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Durch die verschiedenen Phasen der Autoevangelisation entsteht jenes Subjekt, das sich in der Schule der Freiheit (Exerzitien) und der Vernunft (Bildung) methodisch ausbildet und in bewußter Bindung an die katholische Kirche und den Papst international organisiert, um angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen (urbane Not, Kirchenkrise, Bildungsmisere, Fremdkulturen) flexibel sowie unter Einsatz aller geeigneten Mittel den „Seelen zu helfen", d.h. zu evangelisieren, wobei sich die Höhen der „größeren Ehre Gottes" mit den Niederungen des „größeren allgemeinen Wohls" verbinden. Was für die frühe Neuzeit galt, das gilt mutatis mutandis auch für die kirchlichen Bewegungen im postsäkularen Zeitalter, die vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen. Die ignatianische Spiritualität und Kriteriologie kann bei der Bilanzierung, Bewertung und Förderung von großem spirituellen und pastoralen Nutzen sein.

Quellen

- Ignacio de Loyola, Obras completas (BAC), ed. Ignacio Iparraguirre, Madrid 1963.
- Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.
- Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, übers. und komment. von P. Knauer, Leipzig 1990.
- Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen (Deutsche Werkausgabe Bd. 1), Würzburg 1993.

Literatur

- Batllori, Miquel, Der Beitrag der Ratio Studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991, 314-323.
- Fischer, Heinz-Joachim, Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten, München Zürich 1987.
- Hengst, Karl, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn 1981.
- Lécrivain, Philippe, Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites, Paris 1991.
- Lucas, Thomas M. (ed.), Saint, site, and Sacred Strategy. Ignatius, Rome, and Jesuit Urbanism. Rom 1990.
- Neumeister, Sebastian, Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Geist und Leben 59 (1986) 275-293.
- O'Malley, John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.
- Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg Basel Wien 1964.
- Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991.
- Sievernich, Michael, Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, in: Geist und Leben 73 (2000) 164-178.
- Stierli, Josef (Hg.), Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, München Zürich 1987.

Petr Slouk

Plädoyer für eine unaufdringliche Zeugenschaft

Überlegungen zur (Neu)Evangelisierung

Im Rahmen des Kongresses in Schwerte fanden jeweils nachmittags Arbeitskreise statt. Einer von ihnen stellte sich die (oder der) Frage: „Missionskontinent" Europa? Können wir gegenwärtig von Europa als einem „Missionsgebiet" sprechen? Ein aktuelles Thema mit einem Schuss Provokation: Müssen wir wirklich unsere altbewährten Denk- und Handlungsmuster überdenken oder sogar ändern?

Da ich die wertvolle Möglichkeit, über die Stellung der Kirche in der heutigen Gesellschaft mit Kolleginnen und Kollegen aus dem deutschsprachigen Raum ins Gespräch zu kommen, nutzen wollte, nahm ich an diesem Arbeitskreis teil. Meine Erwartungen an diesen Nachmittag wurden weit übertroffen; die Arbeit im internationalen Kreis (mit Vertreterinnen und Vertretern aus Deutschland, Österreich, Slowenien und der Tschechischen Republik) war sehr interessant, es wurde angeregt und engagiert diskutiert, viele Fragen blieben auch offen (wohl zum persönlichen Weiterdenken).

Von Anmerkungen zur Begrifflichkeit und zu verschiedenen Missionstypen ausgehend, wird hier versucht, auf Grund der Erfahrung der Kirche in der Tschechischen Republik Beiträge zur Problematik „Mission"/"(Neu) Evangelisierung" zu formulieren.

1 Inhalte weitgehend unbestritten

Ursprung und Gehalt der Begriffe „Mission" und „(Neu)Evangelisierung" sind allgemein anerkannt und unbestritten: Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, Mission gehört zum Auftrag - ja: ist die „Sendung" der Kirche.

„Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch' (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters" (AG 2).

„Da die ganze Kirche missionarisch und das Werk der Evangelisation eine Grundpflicht des Gottesvolkes ist, lädt die Heilige Synode alle zu einer tiefgreifenden, inneren Erneuerung ein, damit sie im lebendigen Bewusst-

sein der eigenen Verantwortung um die Ausbreitung des Evangeliums ihren Anteil am Missionswerk bei den Völkern übernehmen" (AG 35).

2 Terminologie irreführend bzw. Inhalte missverstanden

Dennoch werden Begriffe, wie „Mission", „missionieren", „Evangelisierung", „evangelisieren", oft auch gedankenlos, automatisch verwendet. Es stellt sich aber die Frage, wie diese Termini verstanden werden. Sind sie wirklich hilfreich für die Umsetzung unserer Sendung oder werden sie zum „Stein des Anstoßes"?

In der Gruppe in Schwerte merkten wir bald nach dem Einstieg in die Diskussion, wie die Terminologie missverständlich sein kann. Einige von uns hatten das Gefühl, dass diese Begriffe eine aggressive Komponente beinhalten und sehr „machtvoll" wirken (können). Für unsere Diskussionsrunde war dies jedoch kein Problem, weil wir ja wussten, was „Mission" theologisch heißt, was also mit dem Auftrag / der Sendung der Kirche gemeint ist.

Wie aber gehen unsere nicht kirchlich sozialisierten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen mit unserer Missionstätigkeit um? Wie reagieren sie darauf? Man konnte etwa hören: Die Kirche mache wieder einmal breite Schulter, sie wolle alles beherrschen und uns ideologisieren, es gehe ihr nur um Macht. Stellen Sie sich vor, dass jemand zu Ihnen kommt und sagt (oder den Eindruck vermittelt!): Ich werde Sie jetzt missionieren! Ich werde Sie evangelisieren! Wie würden Sie reagieren?

In den Reihen der engagierten Katholikinnen und Katholiken, Priester und Bischöfe wird schmerzlich der Rückgang der „Gottesdienstbesucher" zur Kenntnis genommen. Dieser Trend könnte zum Bemühen führen unter dem Motto: Wie bringen wir die Mitmenschen dazu, wieder in die Kirche zu gehen? Das wäre doch eine falsche, irreführende Einstellung: Unsere Mission ist nicht, unsere Kirchen zu füllen, sondern das Evangelium zu verkünden, mit den Frauen und Männern unserer Zeit Dialog zu pflegen, unterschiedliche Wege zu respektieren und sie einladend neugierig zu machen. Erfüllte Mission, verwirklichte Sendung der Kirche kann nicht in Zahlen ausgedrückt werden.

Beim Mitwirken an der Sendung, am Auftrag der Kirche sind nicht nur die Inhalte allein wichtig, sondern auch die Wortwahl - und vor allem die Einstellung, mit der Worte verwendet und Mission gelebt wird, sowie die Einstellung, die dadurch vermittelt wird. Angemessene Wortwahl, kombiniert mit einer missionarischen Einstellung, kann wahre Wunder tun und die Herzen der uns Begegnenden berühren.

3 Aber WIE?

„Mission" und „Evangelisierung" sind in unseren Kirchen in Europa geflügelte Worte. Sie gehören zum unabdingbaren Bestandteil des Daseins als Christin und als Christ. Ursprung und Inhalt dieser Begriffe sind unter den Katholikinnen und Katholiken weitgehend anerkannt. Spannend wird es erst, wenn man über die Art und Weise der Mission oder der (Neu)Evangelisierung spricht. Wie kann ich mich/können wir uns an der Sendung, Mission der Kirche beteiligen?

Drei Missionsweisen können wir beobachten, die sich nicht ausschließen, sondern ergänzen. Jede Art spricht andere Personen an.

Spenden

Eine Art Mission ist das Spenden z. B. im Rahmen der jährlichen Missionssammlung am Sonntag der Weltkirche. Einmal im Jahr wird verdeutlicht, dass diese konkrete feiernde Gottesdienstgemeinde ein Teil der Weltkirche ist und am Leben und Leiden der Gemeinden in der ganzen Welt Anteil hat – ideell, materiell oder finanziell. Durch jedes Gebet, Geschenk oder jede Spende nimmt das Gemeindeglied am Missionsgeschehen teil.

Solche finanziellen Sammlungen haben schon sehr viel Gutes in den sog. „Missionsländern" ermöglicht und sind zugleich ein Ausdruck der Zugehörigkeit, des Interesses und der Solidarität der reichen Länder der Welt mit denen, die bedürftig sind.

Eine Gefahr könnte sein, dass man sich dadurch den eigenen Wohlstand rechtfertigen oder ein gutes Gewissen kaufen bzw. die Aufmerksamkeit von den Problemen und „Verlierern" vor der Haustür ablenken will.

Großveranstaltung(en)

In Wien fand im Mai dieses Jahres der „Internationale Kongress für eine Neue Evangelisation" gemeinsam mit der „Stadtmission 2003" statt. Hinter dieser internationalen Großveranstaltung stehen vier Kardinäle (aus Wien, Brüssel, Lissabon und Paris), die diesen Kongress einberufen und die Gemeinschaft Emmanuel mit der Projektkoordinierung betraut hatten.[1] Die Kardinäle stellten sich die Frage, wie geht die Verkündigung des Evangeliums in den europäischen Großstädten von heute. Diese Initiative sucht in Form von Großveranstaltungen nach neuen Wegen von Mission oder Evangelisierung in den Großstädten; es werden Events als Orte der Begegnung der (neuen) Missionare mit den Menschen moderner Städte (oder zumindest Gleichgesinnten aus mehreren Ländern) inszeniert, es

---

[1] Vgl. Willam Beate, Internationaler Kongress für eine neue Evangelisation & Stadtmission in Wien, in: http://www.emmanuel.at/webmembers/BeateWillam/nachrichten/icne, 29.10.2003. Mehr dazu unter http://www.stadtmission.at/ oder http://www.icne-info.org/.

wird versucht, die Frohe Botschaft in der Sprache der meist jungen Menschen unseres Zeitalters zu transferieren.

Die Initiatorinnen und Initiatoren von solchen Evangelisierungsveranstaltungen sind von großem missionarischen Geist erfüllt, wollen aktiv auf die Menschen zugehen, wählen innovative Wege und wagen es, die Botschaft Jesu zeitgerecht auf dem Markt der Angebote anzubieten.

Solche Missionen sind logistisch aufwendig und führen zur Bildung eines Expertinnen- bzw. Expertenteams; es werde Profimissionarinnen und -missionare ausgebildet. Dies könnte aber zur Verlagerung der Verantwortung und Zuständigkeit auf eine kleine Gruppe („das betrifft mich nicht, dafür haben wir die dort") und zu einem puren Aktionismus führen („ohne Aktion ist es nichts").

Authentisches Leben aus dem Glauben

Ein drittes Gesicht von Mission bleibt ein wenig im Schatten, wird heute fast nicht mehr erwähnt und oft als Selbstverständlichkeit abgetan: Authentisches Leben aus dem Glauben. Es klingt einfach und unspektakulär. Authentisches Leben aus dem Glauben. Es handelt sich um eine Haltung, um eine Lebenseinstellung, die unkompliziert ist, einen Tiefgang und weitreichende Konsequenzen hat. Diese Haltung liegt den beiden oben besprochenen Missionsarten zugrunde, ist aber auch selbst Mission.

Dieser dritte Typus von Mission wird nun am Beispiel der Christinnen und Christen in der Tschechischen Republik verdeutlicht.

4 Fallbeispiel Tschechische Republik

Tschechien ist ein interessantes Land, nicht nur wegen der Hauptstadt Prag oder der Bierkultur, sondern wegen der kirchenpolitischen Lage, was für Praktische Theologinnen und Theologen aus angrenzenden Ländern von besonderer Bedeutung sein könnte. Die Tschechische Republik ist in dieser Hinsicht ein Laboratorium der Zukunft: Die Kirchen leben in der Minderheit, in einem relativ kleinen Land gibt es einerseits Landstriche mit einer volkstümlichen, traditionellen Religiosität, andererseits Teile, die man „Missionsgebiete"[2] nennen kann.

Wie sich die katholische Kirche in so einer Situation positionieren und welchen Weg sie in die Zukunft einschlagen wird, bleibt abzuwarten und ist jedenfalls für Forscherinnen und Forscher interessant und relevant; denn die im sog. Westen beobachtete Entwicklung (Entchristlichung oder Entkirchlichung) ist in Teilen Tschechiens harte Realität. Vielleicht wäre ein Erfahrungsaustausch sinnvoll.

---

[2] Es gibt fast keine spürbare christliche Tradition, Gottesdienste werden in einer kleinen Gemeinschaft gefeiert (10-15 Menschen), Gotteshäuser sind im desolaten Zustand.

Die katholische Kirche in der Tschechischen Republik befindet sich zur Zeit voll in einem synodalen Prozess, der im Jahr 1997 begann und sich mit unserer Thematik beschäftigt (im Geist des II. Vatikanischen Konzils die Zeichen der Zeit zu erkennen, zu deuten und Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen). Nach einer Phase der Kleingruppenarbeit fand vom 6.-12.7.2003 die erste Plenarsitzung in Velehrad statt, die durchaus positiv bewertet wurde. Die Synode wird nun in acht Fachkommissionen fortgesetzt. Der synodale Prozess ist eine große Chance für die Kirche in Tschechien und wird den tschechischen Weg durch die Zeit entscheidend beeinflussen.

Auf der Homepage des Pastoralzentrums der Diözese Brno (Brünn) werden Interviews mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern für die Brünner Diözese an der Plenarsitzung in Velehrad veröffentlicht. Zwei Gesprächspartner führen eine indirekte Diskussion zum Thema unserer Überlegungen. Für Herrn Mag. Kolek ist die Evangelisation und die Suche nach einer missionarischen Gestalt der Kirche das Hauptthema. „Denn unser Land ist – sozusagen vor unseren Augen – zum Missionsland geworden, und wenn es uns nicht gelingt, in kürzester Zeit auf diese Situation angemessen zu reagieren, könnten wir Zeugen des Verlustes ihres [der Kirche] Einflusses auf das gegenwärtige Leben bei uns sein."[3] Kolek zieht daraus folgende Konsequenzen: Wir müssen hinausgehen, aktiv werden, alles im Sinne der Evangelisierung machen, die Missionsgestalt der Pfarren fördern und entwickeln.[4] Diese Position liegt sehr nahe am Beispiel der „Stadtmission".

Herr Prof. Dr. Smékal blickt auf die Verhandlungen der Synode zurück: „Ich halte die Synode für einen guten Beginn auf der Suche nach jenen Lebensbereichen der Menschen, in denen die Rolle der Kirche auch für den säkularisierten Menschen unverzichtbar ist. Und das ist, denke ich, der Bereich der Ethik des Alltags, die Kultivierung des Bewusstseins der Mitverantwortung jedes Menschen für den Zustand der Welt. Vor allem aber die Erweckung und Erneuerung der geistlichen Kultur der Persönlichkeit."[5] Smékal sieht die Aufgabe der Kirche weiter in der aktiven Evangelisierung durch die Lebensführung der Christen.[6]

---

3 Nešpor Petr, První zasedání Plenárního sněmu a brněnská diecéze (IV.) [Die erste Plenarsitzung der Synode und die Brünner Diözese], in: http://pastorace.biskupstvi.cz/aktualita.php?aktualita=12, 30.10.2003. Zitat im Original: „Vždyť naše země se stala – tak říkajíc před našima očima – misijním územím a kdyby se nám nepodařilo přiměřeně zareagovat v době co nejkratší na tuto situaci, můžeme se stát svědky ztráty jejího vlivu na současný život u nás."

4 Vgl. ebd.

5 Ebd. Zitat im Original: „Považuji sněm za dobrý začátek pro hledání oblastí života lidí, kde úloha církve je nezastupitelná i pro sekulárního člověka. A to je, myslím, oblast etiky všedního dne, kultivace svědomí spoluodpovědnosti každého člověka za stav světa. Především však probouzení a obnova duchovní kultury osobnosti."

6 Vgl. ebd.

In diesen zwei Statements kann zum einen die Diskussion zwischen der zweiten und der dritten Missionsart gut beobachtet werden. „Wir müssen handeln, sonst verlieren wir den Einfluss und werden unbedeutsam" gegenüber „für jeden Menschen, durch das eigene Leben, durch das Engagement in Staat, Politik und Kultur die Botschaft Jesu zu verkünden".

Zum anderen sind hier zwei Konzepte der Entwicklung nach der politischen Wende im Jahr 1989 zu erkennen. Nach den Jahren der Unfreiheit, Unterdrückung, der dürren Jahrzehnte kam die Möglichkeit, sich zu entfalten und voll zu wirken. Leider wurde mit der Sicherung der Positionen, des Einflusses und des eigenen Lebensraumes begonnen, und die Menschen mit den neuen Problemen der Umbruchsituation und Transformation blieben fast unbeachtet. Dies brachte der Kirche bei der ideologisierten, religiös ungebildeten und mit Vorurteilen vollbeladenen Bevölkerung einen eindeutig schlechten Ruf. Die Kirche, die sich nur um Macht, Geld und Besitz sorgt, die unmoralische Praktiken deckt und scheinheilig ist, hat hier nichts verloren. Die gescheiterte Ratifizierung des Vertrages zwischen der Tschechischen Republik und dem Vatikan im Mai 2003 beweist, dass es der katholischen Kirche noch nicht gelungen ist, die Öffentlichkeit von der Berechtigung ihrer Existenz zu überzeugen.

Vor 14 Jahren sah die Situation noch ganz anders aus. Die Christinnen und Christen hatten einen moralischen Kredit, genossen oft Respekt, hohe Wertschätzung und Bewunderung, alles selbstverständlich im Stillen, inoffiziell.

Wie kam es zu so einer Stellung inmitten einer kirchen- und religionsfeindlichen Gesellschaft? Die Kirche und ihre Gläubigen waren in der Tat Staatsfeind Nr. 1 gewesen. Aber auch die größte organisierte (politische) Opposition, was für viele Menschen sympathisch war; denn sie haben alternativ zum Mainstream gelebt, hatten ihre festen Sitten und Grundsätze, strebten keine Macht an (da dies ohnehin unmöglich war), setzten sich für mehr Gerechtigkeit, Glaubens- und Religionsfreiheit und de facto für eine bessere Zukunft ein. In dieser Einstellung und Bemühung schlossen sie Koalitionen über alle Grenzen hinweg. Die Echtheit der Protagonisten wurde durch Leid und Verfolgung geprüft. Der Verlust des Vertrauensvorschusses kann m. E. nicht nur mit den Veränderungen in der Gesellschaft erklärt werden; er müsste zur Gewissenserforschung und Änderung der Haltung innerhalb der Gemeinschaft der Kirche führen.

Neben den aktiven, Nachteile, Verfolgung und eigenes Leben riskierenden Christinnen und Christen gab (und gibt) es unzählige Gläubige, die nichts „Besonderes" aufweisen können. Sie lebten nur (!) authentisch ihren Glauben: Sie wagten es, an Gottesdiensten teilzunehmen und ihre Kinder zum Religionsunterricht zu schicken, sie standen dazu, wenn sie jemand gefragt hatte, ob sie gläubig sind, sie waren ehrlich in Familie, Beruf und Öffentlichkeit.

Eine besondere Gruppe wiederum waren Priester ohne die Möglichkeit, öffentlich zu wirken, ohne sog. Bewilligung zur Ausübung des Priestertums. Solche Priester gingen einem gewöhnlichen Beruf nach; in dieser Situation waren sie mit den Menschen besonders solidarisch und authentisch.

Ein authentisch gelebter Glaube und das stille Zeugnis der Hoffnung, die mich trägt, sind auch missionarische Handlungen. „Das Licht der Welt" zu sein (Mt 5,14) bedeutet nicht, mit dem Leuchter die anderen zu blenden, sondern im Stillen zu leuchten, und Freude daran zu haben, wenn die anderen mehr sehen. Über die Erfahrung mit Gott, über die Begegnung mit Jesus zu sprechen, und sei es nur, wenn ich gefragt werde, weil ich so komisch oder einfach anders bin, gehört auch zur Mission (vgl. 1 Petr 3,15).

5 Zum Schluss

„Diese Leidenschaft wird es nicht versäumen, ein neues missionarisches Engagement in der Kirche zu wecken, das nicht einer kleinen Schar von ‚Spezialisten' übertragen werden kann, sondern letztendlich die Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes einbeziehen muss. Wer Christus wirklich begegnet ist, kann ihn nicht für sich behalten, er muss ihn verkündigen. Ein neuer apostolischer Aufbruch tut Not, der als *tägliche Verpflichtung der christlichen Gemeinden und Gruppen* gelebt werden soll. Das wird jedoch mit dem gebührenden Respekt vor dem jeweils unterschiedlichen Weg eines jeden Menschen und mit Aufmerksamkeit gegenüber den verschiedenen Kulturen geschehen, in die die christliche Botschaft eingebettet werden soll, so dass die spezifischen Werte jedes Volkes nicht verleugnet, sondern gereinigt und zu ihrer Fülle gebracht werden."[7]

[7] Johannes Paul II, Novo Millenio Ineunte vom 6.1.2001, 40.

Gerhard Kellner

Identität in Solidarität?

Zum Zusammenhang von Berufsprofilen, Gemeindeentwicklung und Identitätsbildung

1 Rahmenbedingungen, in denen sich christliche Identität entwickeln kann

In Anlehnung an Verena Kast[1] sollen Rahmenbedingungen benannt werden, in denen eine Identitätsentwicklung stattfinden kann. Es wird dabei von der Annahme ausgegangen, dass sich christliche Identität in den gleichen Kontexten entwickelt, in denen sich auch psychologisch die Identitätsentwicklung vollzieht. Identitätsbildung findet als Prozess statt, der vor allem in den nachfolgenden Räumen erfahrbar wird.[2]

1.1 Der Körper als Grundlage des Identitätserlebens

„Der Körper ist nicht nur der Ort meines Befindens. Mit ihm und durch ihn drücke ich mein Befinden aus, und die anderen Menschen können mein Befinden wahrnehmen und deuten. Innenwelt und Außenwelt treffen sich. Ich fühle, und die Gefühle drücken sich im Körper aus."[3] Auch die Erfahrungen mit dem alternden oder auch mit dem kranken Körper sind nach Kast zentrale Selbsterfahrungen. So können Erfahrungen mit dem Körper, der nicht dem üblichen Schönheitsideal entspricht, zu einer Identitätsunsicherheit führen. Verändert sich unser Körper, muss sich auch das Bild von unserem Körper verändern und somit ist wieder unser Identitätserleben betroffen. Der Körper wird somit zum Ort der Freude, des Leidens, zum Ort der Schmerzen und auch zum Ort des zukünftigen Todes.

Es stellt sich nun die Frage, ob die pastoralen MitarbeiterInnen in der Pfarrgemeinde in ihrem jeweiligen Aufgabenfeld in der Lage sind, Menschen in der (körperlichen) Identitätsentwicklung zu begleiten. Gerade für den Bereich der Krankenpastoral, der Sterbebegleitung und der Trauerpastoral lässt sich eine zunehmende Spezialisierung feststellen. Die Kranken und Sterbenden werden aus den Gemeinden ausgelagert, Krankenpastoral wird zunehmend zur Krankenhausseelsorge, und Sterbebeistand findet in eigens dafür eingerichteten Palliativstationen oder in Hospizen statt. Der Auftrag, Kranke zu besuchen (Mt 25,36) und zu hei-

---

1 Verena Kast, Trotz allem ich. Gefühle des Selbstwerts und der Erfahrung von Identität, Freiburg 2003.

2 Die Gender-Perspektive ist im Folgenden nicht berücksichtigt, da ihr auf dem Kongress ein eigener Arbeitskreis gewidmet war.

3 Kast, Trotz allem ich, 27.

len (Mt 10,7) gehört zu den Kernaufgaben in der Nachfolge Jesu und muss im Kontext der Verkündigung des Reiches Gottes gesehen werden. Werden diese Bereiche von der alltäglichen Pastoral abgekoppelt, verarmt die Pastoral in den Pfarreien.[4]

1.2 Das Netz von Beziehungen

Die Entwicklung der Identität findet nach Kast vor allem im sozialen Nahraum statt und in den Beziehungen, die gepflegt werden.

Dies gilt auch für den Aufbau der christlichen Identität. Das Modell der Pfarreiengemeinschaft als Seelsorgeeinheit versucht dieser Tatsache Rechnung zu tragen, indem die einzelnen Pfarreien in ihrer Selbstständigkeit erhalten und gefördert werden sollen. Wenn die hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter allerdings nicht mehr in den kleinen Pfarreien wohnen und die Pfarrhäuser an Privatpersonen vermietet werden, wird es zunehmend schwerer, soziale Beziehungen im Nahraum zu pflegen. Es ergeben sich keine Begegnungsmöglichkeiten im alltäglichen Leben mehr, Beziehungen und Kontakte müssen eigens organisiert und geplant werden. In der pluralen und individualisierten Gesellschaft bietet die neue gemeine Struktur der Pfarreiengemeinschaft allerdings auch die Chance zu differenzierteren, gemeindeübergreifenden pastoralen Angeboten und eröffnet neue Begegnungsmöglichkeiten.

1.3 Arbeit und Leistung

„Arbeit im Sinne von etwas herstellen, aktiv sein, sich verwirklichen und sich in der Verwirklichung erkennen und anerkannt werden, ist ein Pfeiler unseres Identitätslebens."[5]

Zu Arbeit und Leistung gehört auch die Berufsidentität. Die pastoralen Berufe können Identität vermitteln. Es besteht allerdings die Gefahr, dass die Arbeit das Leben nicht nur ausfüllt, sondern zu viel Raum einnimmt und auf Kosten anderer Aspekte der Identität, wie z. B. der Beziehungsidentität, gelebt wird. Die neuen Gemeindestrukturen erfordern ein hohes Maß an Managementqualitäten und kommunikativer Kompetenz. Nicht alle pastoralen MitarbeiterInnen sind diesen Anforderungen gewachsen.

1.4 Werthaltungen

„Werte zu verwirklichen, die wir als verpflichtend für unser Leben verstehen, gibt uns das Gefühl, ein wertvolles Leben zu führen, es gibt uns ein gutes Selbstwertgefühl."[6]

In der heutigen Gesellschaft, in der es einen Wertepluralismus gibt und jeder gefordert ist, zwischen verschiedenen Werten zu unterscheiden und

---

4 Vgl. A. Dexelmann, Kranke begleiten, Freiburg 2000.
5 Kast, Trotz allem ich, 30.
6 Kast, Trotz allem ich, 32.

zu wählen, gibt das christliche Menschenbild und die Zusage, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist, eine klare Orientierung. Sind die pastoralen Räume und die Berufsprofile geeignet, Werte zu transportieren und überzeugend darzustellen? Wenn die Pfarrgemeinden und die in ihr tätigen MitarbeiterInnen nicht durch zu hohe Leistungsanforderungen und Reformprozesse überfordert werden, kann Selbstwertgefühl und christliche Identität in der Pastoral aufgebaut werden.

1.5 Kreativität und Phantasie

Kreativität wird hier als Fähigkeit verstanden „sich umfassend ausdrücken zu können, kommunizieren zu können, was einem in der jeweiligen Situation einfällt, Kreativität aber auch im Sinne des schöpferisch Verändern-Könnens von Lebenssituationen enthält Aspekte der Identität."[7]

Sowohl die Pfarrgemeinden als auch die neuen Seelsorgeeinheiten bieten gute Möglichkeiten, Kreativität zu entwickeln. In Bezug auf die Planung und Umsetzung neuer Gemeindemodelle muss allerdings darauf geachtet werden, dass die Betroffenen selbst in den Entwicklungs- und Entscheidungsprozess mit einbezogen werden, damit sie sich selbst als handelnde Personen erleben können und nicht nur auf den Priestermangel oder auf theoretisch entwickelte Konzepte reagieren müssen.

2 Thesen

- Die neue Vernetzung und Zusammenfassung der Pfarreien zu Pfarreiengemeinschaften bzw. größeren Seelsorgeeinheiten halten den „status quo" als Volkskirche aufrecht, sie können aber keine entscheidend neuen Impulse für die Evangelisierung in Westeuropa geben.

- Besonders die Berufe PfarrhelferIn und GemeindereferentIn sind sehr stark auf die Unterstützung des kirchlichen Amtes ausgerichtet und haben wenig Eigenständigkeit.

- Bei den PastoralreferentInnen in Deutschland, die es in den neuen Bundesländern überhaupt nicht gibt, lässt sich in den einzelnen Diözesen eine große Bandbreite im Berufsbild feststellen, von BildungsreferentInnen über KategorialseelsorgerInnen bis hin zu GemeindeleiterInnen.

- Der Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft werden durch einzelne Projekte wie City-Pastoral, Personalgemeinden und geistlichen Zentren Rechnung getragen.

---

[7] Kast, Trotz allem ich, 34.

- Volkskirchliche und individualkirchliche Gemeindeformen existieren oft nebeneinander, ohne sich gegenseitig zu unterstützen und zu fördern.

- Durch den Priestermangel kommt es zu einer Verzerrung der Berufsprofile aller pastoralen MitarbeiterInnen: Diakone und PastoralreferentInnen werden zu Ersatzpriestern, GemeindereferentInnen und PfarrhelferInnen sind in der Pfarreiengemeinschaft sehr mit organisatorischen und bürotechnischen Aufgaben belegt: Für die Seelsorge bleibt in dieser Konstellation zu wenig Zeit.

- Die nach dem II. Vatikanischen Konzil und der Würzburger Synode entstandenen neuen Berufe: Ständiger Diakon, PastoralreferentIn, GemeindereferentIn und PfarrhelferIn konnten sich nur in Deutschland, der Schweiz und in Österreich etablieren. Als Modell für Europa wurden sie wenig gefördert.

Einen Zugang zur Lebendigkeit finden

Udo Fr. Schmälzle

Chancen des Scheiterns:
// Fragmente zu einer Theologie der Inkulturation

Das Scheitern der Evangelisierung in Europa konstatieren der katholischen Kirche nicht Brunnen vergiftende „Karfreitagstheologen" (Bischof Dybaţ), sondern Papst Paul VI., der das konziliare Reformprogramm von Papst Johannes XXIII. rettete und das Konzil zu Ende brachte. Er hat in „Evangelii Nuntiandi" (EN) von einem „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" gesprochen und sich damit zum Scheitern der Evangelisierung in Europa bekannt.[1] Gleichzeitig ist dies der Papst, welcher sich am differenziertesten mit den Konsequenzen dieses Scheiterns beschäftigte und mit einer bis heute interdisziplinär gültigen Begrifflichkeit die Koordinaten für ein neues Forschungsprogramm absteckte.

> „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden. Diese Begegnung findet aber nicht statt, wenn die Frohbotschaft nicht verkündet wird." (EN 20)[2]

An anderer Stelle spricht er von einer „Synthese zwischen Evangelium und Kultur", die „niemals ganz vollkommen" sein kann (EN 7). Er anerkennt damit das Prinzip der „Fremdheit" auch für das Verhältnis von Evangelium und Kultur, das Bernhard Waldenfels im Anschluss an Husserl

---

[1] Dieses Scheitern trifft nicht nur für Europa zu. In einem symbolischen Akt haben Vertreter der Ureinwohner Lateinamerikas 1992 dem Papst bei seinem Besuch zum fünfhundertsten Jahrestag der Landung von Christoph Columbus in Santo Domingo die Bibel zurückgegeben. Vertreter der Missionarischen Abteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und des Indianermissionsrates (CIMI) stellten am 28.2.1987 fest: „Vom kulturellen Gesichtspunkt aus sahen wir, daß die Andersartigkeit der Indianer und Afrikaner nicht geachtet worden ist. Oft hielt man sie für zurückgeblieben und roh. Vielfalt galt als anstößiges Hindernis statt als Bereicherung für die Evangelisierung. Evangelisierung ging stets von den Machthabern aus, von der Kirche der Christenheit, vom Zentrum hin zur Peripherie." In: Revista Eclesiástica Brasileira, Jg. 47, Bd. 185, März 1987, 186-187.

[2] „Discidium inter Evangelium et culturam sine dubio detrimentosus nostri temporis casus est, sicut etiam aliis aetatibus fuit. Proinde, oportet omnem opem operamque impendere, ut sedulo studio humana cultura, sive potius ipsae culturae evangelicentur. Rinasci eas necesse est ex sua cum Bono Nuntio coniunctione. Verumtamen, huiusmodi, coniunctio non eveniet, nisi Bonus Nuntius proclamabitur." Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. von Helmut Hoping hrg. von Peter Hünermann. 38., aktualisierte Aufl., Freiburg i.Br.-Basel-Rom-Wien 1999, 4578, S. 1380.

als „bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“[3] beschrieben hat. Wer diese Fremdheit des Evangeliums unterschlägt, verfällt einer kolonialisierenden Transmissionslogik, wenn es um die Entwicklung von Vermittlungsmodellen zwischen Evangelium und Kultur geht. Wer diese Fremdheit verabsolutiert, verliert das Widerstandspotential des Evangeliums bei der Bewältigung der „Strukturen des Todes“ und „Strukturen der Sünde“, die nach Paulo Suess[4] alle Kulturen durchziehen und sich nach John Galtung in „Gewalt, Krieg, Terrorismus, Drogenhandel, Euthanasie, Abtreibung, Ausbeutung der Arbeit, Ausgrenzung, Genozid, Ethnozid und Ökozid“ zeigen.[5] Diese nie gelingende Synthese zwischen Evangelium und Kultur wirft die Frage auf, ob überhaupt und – wenn ja – wie es zu einer „Synthese zwischen Evangelium und Kultur“ kommen kann. Paul VI. hoffte auf eine Wiedergeburt (renasci necesse est) aus der Kraft des Evangeliums. Er lässt die Geschichte der Kirche mit ihren Bruchstellen hinter sich und sieht in einer neuen Evangelisierung die Chance, einen Beitrag zu „menschlicher Förderung bzw. Fortschritt und Befreiung zu leisten“ (EN 31). Wer die kirchlichen Stellungnahmen zur Zukunft Europas liest, begegnet auf Schritt und Tritt diesem Programm.[6] Eine Kirche, die sich jedoch zu schnell zur Anwältin der Befreiung macht, vergisst die Opfer, an deren Schicksal sie beteiligt war, verdrängt die Frage nach den Ursachen, die zum Bruch zwischen Evangelium und Kultur geführt haben und verpasst damit die Chancen, die in einer echten Auseinandersetzung mit dem Faktum des historischen Scheiterns der Evangelisierung in Europa liegen.

Eine so genannte christliche Kultur kann zum Gefängnis für das Evangelium werden, wenn die Evangelisierung mit den Mitteln der Gewalt erzwungen wird. Umgekehrt muss das Scheitern der Evangelisierung in einer bestimmten Zeit und Kultur nicht identisch mit dem Tod des Evangeliums sein.

Wenn nach Sally McFagne[7] die Geschichte Jesu zum Gleichnis Gottes und dieses inkarnatorische Apriori zum Schicksal all derer wird, die mit Taten und Wörtern „diese Geschichte“ Jesu weiter erzählen, dann signalisiert der Begriff des „Scheiterns“ die Tatsache, dass auch heute noch Evangelisierung nicht vom Schicksal dessen zu trennen ist, der selbst ge-

---

3 Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden: Studien zu einer Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a. M. 1997, 86.

4 Vgl. Paulo Suess, Apontamentos para a construção. In: Ervino Schmidt / Walter Altmann (Hg.), Inculturação e sincretismo, São Leopoldo (IEPG-CONIC). Zit. nach Christoph F.W. Schneider-Harpprecht,Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001, 114.

5 Vgl. John Galtung, Friedensforschung in Deutschland: Stagnation oder Erneuerung, in: J. Galtung / D. Kinkelbur / M. Nieder (Hg.), Gewalt im Alltag und in der Weltpolitik, Münster 1993, 41-59, 58.

6 Die Dokumente des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sind zusammengefasst in: Stimmen der Weltkirche (32): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991. Zitiert unter: Die europäischen Bischöfe 1991.

7 Vgl. Sally McFagne, Metaphorical Theology. Models of god in religious language, Philadelphia 1982, 46f.

scheitert ist und im Scheitern Spuren zu dem Gott freilegte, zu dem er als „Vater" gebetet hat und dessen Wille im Gesetz war.

> „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein... Er erniedrige sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz." (Phil 2,5-11)

Ich möchte in drei Schritten zu den „Chancen" führen, die theologisch und humanwissenschaftlich mit jedem Scheitern gegeben sind:

1. In einer Retrospektive geht es um die Offenlegung der historischen Bruchstellen, an denen sich die abendländische Kultur vom Evangelium verabschiedet hat. Wir treffen auf Phasen religiöser Intoleranz. Luhmann zeigt am Beispiel der Französischen Revolution, wie „die Intoleranz von Religion auf die Politik" übergeht, Ideologien produziert, „deren Mehrzahl dann wieder als Merkmal einer historischen, in der Gegenwart situierten Kultur begriffen werden kann"[8]. Ich gehe von der These aus, dass bereits die historischen Fakten Einsichten vermitteln, die der Kirche helfen, sich in der gegenwärtig „situierten Kultur" zu verhalten.

2. Theologie und Lehramt haben nach dem II. Vatikanischen Konzil auf den Kulturbegriff zurückgegriffen, um sich in der Auseinandersetzung mit der Moderne zu positionieren und Zielvorgaben für eine neue Evangelisierung zu entwickeln. Die Kirche folgt damit dem Trend, der den Kulturbegriff „zur Leitwährung für intellektuellen Austausch macht", zum „Dachbegriff für vergleichende Analysen"[9]. Was wird aus der Religion in dieser vergleichenden Analyse? Ist die von Papst Paul VI. anvisierte „Synthese" (EN 7) zwischen Evangelium und Kultur überhaupt möglich? Es gibt Stimmen, die der katholischen Kirche prinzipiell diese Fähigkeit zu einer neuen Inkulturation des Evangeliums absprechen.

3. Im theologischen Diskurs um die Zukunft Europas hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass wir nach 1945 mit einem Paradigmenwechsel in der Theologie konfrontiert sind. Die „Frage nach der Rationalität und Denkbarkeit des Glaubens" wurde von Fragen „nach der Beziehung und Identität"[10] abgelöst oder zumindest überlagert. Walldorf spricht von einer „apologetischen Plausibilitätsstruktur". Ich möchte eher im Rückgriff auf Bernard Williams von einem Paradigmenwechsel, von einem Wahrheits- zu einem Wahrhaftigkeitsdiskurs sprechen.

---

8 Niklas Luhmann, Religion als Kultur, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 291-315, 295.

9 Ebd.

10 Friedemann Walldorf, Die Neu-Evangelisierung Europas, TVE Brunnen, 2002, 345.

Wahrhaftigkeit heißt für Bernard Williams die Bereitschaft zur rückhaltlosen Selbsterforschung und rückhaltloser Überprüfung von Geltungsansprüchen auf der Basis individueller Lebenspraxis.[11] Die Kirche wird die Entwicklungen der Moderne nicht im Rückgriff auf frühere Plausibilitätsstrukturen hintergehen können. Auch wenn sie nicht mehr über einen Monopolanspruch als Sinngebungsinstanz verfügt, wird sie an der Frage nach der Wahrheit festhalten. In der Auseinandersetzung mit den Alternativen – daran wird in der europäischen Evangelisierung kein Weg vorbei führen – wird sie jedoch nur Land gewinnen, wenn sie den Kriterien der „Wahrhaftigkeit" genügt. Nach Williams gehört zur Wahrhaftigkeit „Vertrauenswürdigkeit", die sich durch „accuracy"[12] (Exaktheit, Richtigkeit, Genauigkeit) und „sincerity" (Aufrichtigkeit, Echtheit) zeigt. Diese Wahrhaftigkeit muss sich in der Begegnung mit anderen Konfessionen, Religionen und Sinnentwürfen bewähren. Theologisch münzt sich der angesprochene Paradigmenwechsel in der Weiterentwicklung einer letztbegründenden Hermeneutik der Denkbarkeit des Glaubens zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik wahrhaftigen Handelns aus.

1 Bruchstellen zwischen Evangelium und Kultur

Die zentrale Vision in den offiziellen Verlautbarungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Zukunft Europas zielt auf eine Neuevangelisierung Europas. Dabei wird offen von einer geistigen Überwindung der Moderne durch die Begegnung mit Gott gesprochen. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach mit Fragen der Neuevangelisierung Europas beschäftigt. Die Arbeit begann 1979 mit einem Symposium zur Frage, wie weit Europa zum Missionskontinent geworden ist. Diesem Symposium folgte ein Treffen, das sich 1982 und 1985 analytisch mit den kulturellen und theologischen Grundlagen einer Neuevangelisierung befasste, um 1989 die pastoralethischen Konsequenzen zu diskutieren. Einen weiteren Höhepunkt nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Staatssysteme in Osteuropa bildete die Bischofssynode von 1991 mit ihrer Vision zu einer Kirche im Dienst an der Neuevangelisierung Europas. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Brief an die Präsidenten der Europäischen Bischofskonferenz vom 2. Januar 1986 programmatisch festgestellt: „Die gemeinsamen Überlegungen vor allem auf den beiden letzten Synoden haben deutlich gemacht, dass die europäische Gesellschaft einen neuen Abschnitt ihres geschichtlichen Weges betreten hat. Auf die tiefen und vielschichtigen kulturellen, politischen und ethisch-geistigen Veränderungen, die schließlich der Struktur der europäischen Gesellschaft eine neue Gestalt gegeben haben, muss eine neuartige Evangelisierung antworten, die

---

[11] Bernard Williams, Truth and Truthfulness, Princeton/Oxford 2002. Williams erläutert, von wem Wahrhaftigkeit erwartet wird, z.B. von einer Regierung (209f.). Auch von einem Historiker erwartet man, dass er die Wahrheit schreibt, Tatsachen beschreibt, alles erwähnt, was er für wichtig hält (250f.). Auf die Wahrhaftigkeit der Kirche kommt er nicht zu sprechen. Was er für die Historiker fordert, gilt jedoch auch für Theologinnen und Theologen.

[12] Ebd. 94; vgl. ferner 57-60.

es versteht, dem heutigen Menschen die bleibende Heilsbotschaft in überzeugenden Formen neu vorzulegen."[13] Bei der Ausformulierung des Programms einer Neuevangelisierung zeichnen sich ganz unterschiedliche Tendenzen ab. Während die Europäische Bischofskonferenz keine Verurteilungen aussprechen will, entwerfen andere Horrorszenarien.

R. Spaemann bezeichnet die europäische Moderne als eine „Zivilisation der Banalität", die nur durch eine „Kirche der Heiligen" überwunden werden könne.[14] Biblische Spiritualität, das Hören auf Gottes Reden in der Hl. Schrift, in der christlichen Gemeinde sind Wege, die zu einer neuen Evangelisierung führen sollen. Die Verlorenheit des Europäers beschreibt Walldorf folgendermaßen: „Er unterdrückt die Wahrheit über Gott und seine religiösen Sehnsüchte, die ihn als Geschöpf und Ebenbild Gottes umtreiben, sind oft zugleich Fluchtwege vor dem lebendigen Gott."[15] Die Notwendigkeit zu evangelisieren wird oft kontrasttheologisch mit einer negativen Beschreibung der geistigen Situation des modernen Europäers eingeläutet. M. Horx schreibt dazu: „Der persönliche Gott des Christentums kann dem individualisierten Menschentypus aber kein Angebot mehr sein - das große Ego müsste im personalisierten Gott gewissermaßen eine Konkurrenz akzeptieren, Autorität und Unterordnung annehmen, die ab einem gewissen Emanzipations- und Ichwerdungs-Grad kaum mehr in das psychische Weltbild zu integrieren ist. Anders ist es mit den fernöstlichen Religionen, da kann der Mensch an seinen Ego-Problemen arbeiten, ohne den Anspruch eines Gottes auf sein Leben."[16] Während Kulturhistoriker die humanistische Tradition Europas und den Geist der Antike beschwören[17], werden in dem Grundtext zum Symposion der Europäischen Bischöfe 2002 in Rom die „Verfallserscheinungen der humanistischen Kultur" angeprangert.[18]

---

13 In: Die europäischen Bischöfe, 1991, 282 – 285, 285.

14 Robert Spaemann, zitiert nach: Friedemann Walldorf, a.a.O. 339.

15 Friedemann Walldorf, a.a.O. 338.

16 M. Horx , zitiert nach Walldorf, 338.

17 „Tatsächlich reicht die Antike als historisch wirkende Kraft bis in unsere Gegenwart, ist also auch Neueste Geschichte, und zwar in erster Linie in Gestalt ihrer Verwandlungen, die sie im Laufe der Zeit in den Köpfen und Herzen der Menschen durchgemacht hat. Der Mythos als Maßstab, Rom und Hellas als leuchtende Gestirne, „Paradise lost" und „Paradise regained", Arkadien als unerreichbares, aber ständig lockendes Ziel: Das müssen wir als Historiker ernst nehmen." Hagen Schulze: Die Identität Europas und die Wiederkehr der Antike. ZEI Discussion paper (34/1999), 24.

18 „Die Hypertrophie des Subjekts (Auftauchen der psychologischen Frage, Narzissmus und Prometheismus...), die metaphysische Erschöpfung (nicht der Wahrheit entsprechende, sondern subjektive und zweckmäßige Behauptungen (als einziges Sinnkriterium gilt nicht das Wahre, sondern der praktisch-pragmatische Zeitgeist oder das praktisch-existenzielle des individuellen ‚Geschmacks'); kulturelle Anämie (Kulturauffassung ohne Wertinstanz, ohne visionäre Kraft hinsichtlich Welt und Leben: Die Aushöhlung der Kultur ist der Hintergrund, auf dem die verbreitete Aushöhlung der Demokratie, der Erziehung, usw. Form annimmt); die öko-naturalistische und „musikalische" Annäherung an die Wirklichkeit; die Zersplitterung der Sprache (Dekonstruktion des Sinnes, Grammatiken des Nichts), die Vorherrschaft der Technik (keine Ziele, sondern nur Resultate...)... . Im Mittelpunkt des Dramas der Verdunklung des Gottesbegriffes steht das Ende des Menschen: „Das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts... . Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich" (GS 36)." Symposion der Europäischen Bischöfe, Rom 24. – 28. April 2002: Junge Menschen Europas im Wandel. Laboratorium

Von solchen Analysen hebt sich die Stimme von Paul VI. in Evangelii Nuntiandi geradezu revolutionär ab. Paul VI. richtete den Blick auf die Kirche und forderte eine Selbstevangelisierung. Dieser selbstkritische Ton wurde von den Europäischen Bischofskonferenzen auf den Symposien in den 80er Jahren aufgegriffen. Das Symposium von 1985 stellt wegweisend fest: „Wir evangelisieren durch das, was wir sind, nicht so sehr durch das, was wir reden. Die Zeichen, die das Wort begleiten, sind oft der Schlüssel zu einer wirkungsvollen Evangelisierung. Gewisse Zeichen sprechen heute in Europa eine starke Sprache: z.B. die praktische und wirkungsvolle Hilfe bei allen möglichen Notlagen, die Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden. Andere Formen christlichen Betragens sind Zeichen, die eine Evangelisierung behindern: Hier ist vor allem die Fortdauer der Uneinheit der Christen zu nennen, die wohl das größte Hindernis bei der Arbeit der Kirche ist, die Frohe Botschaft zu verbreiten. Man muss zuerst unter allem anderen den Auftrag der Kirche, das Evangelium zu predigen, als eine Einladung sehen, den gekreuzigten und auferstandenen Jesus im Inneren des Lebens der Gemeinschaft seiner Gefährten zu finden."[19]

Die offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche greifen bis heute auf die These von Paul VI. zurück und bestätigen den Bruch zwischen Evangelium und Kultur in Europa. Dabei fällt auf, wie zurückhaltend die Dokumente mit der Frage nach den Ursachen dieses Bruches umgehen, die im Dokument des Symposiums 1986 zumindest auftauchen: „Man fragt sich ebenso, ob die Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft in Europa nicht teilweise von der Kirche selbst dadurch ausgelöst wurde, dass sie zu sehr an überholten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Positionen festhielt, die sich notwendigerweise weiter entwickeln mussten."[20] Es bleibt in den meisten Entwürfen, die sich mit dem Verhältnis von Evangelium und europäischer Kultur beschäftigen, beim Postulat der Neuevangelisierung, ohne sich historisch und handlungsanalytisch mit den Phasen und Prozessen auseinander zu setzen, in denen sich die Kultur des Abendlandes vom Christentum getrennt hat, Phasen und Prozesse, die letztlich die Ursache dafür sind, dass Religion in Politik, Philosophie und Humanwissenschaften immer noch als Risikopotential bewertet und nicht als zentrales Element personaler Subjektwerdung und interpersonaler Solidarität und Anerkennung verstanden werden. Worin liegen die Auslöser für diese Hermeneutik des Verdachts gegenüber dem Christentum und speziell gegenüber der katholischen Kirche, ein Verdacht, der uns bis heute auf Schritt und Tritt immer noch begegnet und sich politisch beim Ringen um die Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union im Konflikt um das Verständnis der „religiösen Ursprünge Europas" niedergeschlagen hat? Es ist fraglich, ob sich die Kräfte durchsetzen, die wie Filadelfio Guido Basile zumindest einen Text fordern, der

---

des Glaubens. Grundtext, Leitlinien Abschnitt 3. Im Netz abrufbar unter: http//www.google.de/-Neuevangelisierung Europas.Symposium

19 Die europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas, 1991, 230.

20 Ebd. 254.

direkt „the religious and Judaic – Christian traditions of Europe"[21] anspricht. Was sind die Ursachen für den Widerstand einer Mehrheit im Konvent gegen Formulierungen in der Präambel, die sich direkt auf die jüdisch-christlichen Wurzeln und Traditionen Europas beziehen? Die Bruchstellen zwischen Evangelium und Kultur bleiben virulent und „bluten" bis heute. Dieser Verdacht signalisiert eine Glaubwürdigkeitskrise, die bis heute nicht gelöst ist.

Diese Frage beschäftigt Comblin, der sich von Formen einer Inkulturation des Evangeliums absetzt, die eine Einbahnstraße darstellten, auf der die liturgischen Formen des christlichen Abendlandes mit dem gesamten Komplex sozialer und rechtlicher Strukturen den Teilkirchen in anderen Kulturen übergestülpt wird. Comblin unterbricht den Marsch auf dieser Einbahnstraße und blickt zurück in die Geschichte. Er hat Recht, wenn er das Christentum als Einheitskultur des Abendlandes für das massenhafte Sterben von anders denkenden Gruppen, für die Opfer von Kreuzzügen, der Vernichtung von Ketzern, der blutigen Unterwerfung und Zwangsbekehrung fremder Völker verantwortlich macht.[22]

Wenn wir die These von Papst Paul VI. ernst nehmen, dass die größte Tragödie der Moderne in dem Bruch zwischen Evangelium und Kultur besteht, dann sind Formen einer Pastoral und Glaubenspraxis zu entwickeln, die solche Brüche vermeiden. Wer dieses Ziel verfolgt, muss sich den Fakten der Geschichte stellen. Das Zweite Vatikanische Konzil legt selbst die Spuren in die Geschichte, wenn es sich von Formen der Glaubensvermittlung und Glaubensverteidigung in der Geschichte abgrenzt, die dem Geist des Evangeliums widersprechen (DH 12). Dies betrifft den Umgang mit Häretikern, Ketzern und Hexen, aber noch mehr die Mittel, welche die Kirche im Schulterschluss mit der Politik nach der Reformation zur Verteidigung des „wahren" Glaubens" eingesetzt hat.

Nach der Pest im 14. Jh. und dem abendländischen Schisma bildeten die europäischen Glaubenskämpfe (1556-1660) das zentrale Krisenereignis, das den Verfall der geistlichen Macht eingeleitet und die Suche nach alternativen Welt- und Menschenbildern provoziert hat. Diese Glaubenskämpfe brachten unsägliches Leid über die Länder des christlichen Abendlandes. Andreas Gryphius lebte in der Zeit des Verfalls. Er spricht in dem Sonett „Tränen des Vaterlandes" (1636) die verheerenden Folgen der Konfessionskriege für den christlichen Glauben an:

> „Hier durch die Schanz und Stadt rinnt allzeit frisches Blut.
> Dreimal sind schon sechs Jahre, als unser Ströme Flut,
> Von Leichen fast verstopft, sich langsam gedrungen.

---

[21] Filadelfio Guido Basile, Beitrag zu „Die religiösen Ursprünge Europas". Dokumente des Europäischen Konvents, 9.4.2003 (14.4), S.2, CONV 678/03/CONTRIB 301.

[22] Vgl. José Comblin, Aporias da inculturação (I). In: Revista ecclesiastica Brasileira (REB) 56, 1996, 59.

Doch schweig ich noch von dem, was ärger als der Tod,
Was grimmer denn die Pest und Glut und Hungersnot,
Dass auch der Seelenschatz so vielen abgezwungen."[23]

Mit erstaunlicher Tiefenschärfe diagnostiziert Andreas Gryphius die Grauen von Pest, Tod und Hungersnot. Am meisten leidet er unter dem Verlust des „Seelenschatzes". Damit spricht er eine Tatsache an, die erst viel später voll in das Bewusstsein rückte, dass nämlich die Stabilitätsgarantien und Plausibilitäten des christlichen Welt- und Menschenbildes ihre Gültigkeit verloren hatten. Der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Schöpfung und an die erlösende, heils-, lebens- und friedensstiftende Kraft des sakramentalen Handelns der Kirche ging verloren und mit ihm das Vertrauen in all die Instanzen der Kirche, die für die Gräueltaten der Glaubenskriege mit verantwortlich waren.[24]

Dazu nur ein Beispiel: Der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin (1225-1274) rechtfertigt in seinem Hauptwerk, der Summa Theologica, die Hinrichtung von Ketzern. Sein Vergleich der Ketzer mit Falschmünzern zeigt, wie aus der Wahrheit ein Rechtsgut gemacht wurde, das mit Mitteln der Angst und des Zwangs verteidigt wurde.

Der Glaube an die sinnstiftende Kraft des christlichen Menschenbildes ging jedoch bereits in den Konfessionskriegen nach der Reformation verloren. Das Vakuum wurde von der Philosophie besetzt und provozierte Thomas Hobbes zu einer alternativen Anthropologie, seiner „Homo-homini-lupus-Theorie", die den Menschen vom Kampf ums Überleben aus definierte. Erst heute kommt es zur kritischen Auseinandersetzung mit den Folgen dieser Anthropologie.

Glaubenszwang und die christlich legitimierte Gewalt sind mit Ursachen dafür, dass Gott in der Moderne nicht mehr gedacht, Religion unter Verdacht gestellt wurde und die Vordenker zum Projekt der Moderne ihre eigenen religiösen Wurzeln gekappt und den Tod Gottes angesagt haben. Für den Analytiker Giegerich ist der Mensch seit dieser Zeit auf sich selbst zurückgeworfen. „Wenn der noch gegenständlich, als Gegenüber vorgestellte höchste Gott ganz verdampft ist,... blickt man in eiskalte Leere. Die ganze Welt ist entgöttert und ordinär geworden."[25] Dabei bleibt jedoch die Frage, was die Theologie als Alternative zum Blick „in die eiskalte Leere" bieten kann. Eines ist sicher: Es muss um eine Synthese von Evangelium und Kultur gehen, die nicht „Seele" zerstört und entseelt, sondern „Seele" zum Leben bringt, also beseelt. Wir wollen im Folgenden

---

[23] Andreas Gryphius, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Bd. 1: Sonette. Hg. von Marion Szyroki, Tübingen 1963, 19.

[24] Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg, 3., vollständig überarb. Aufl. 2000, 219ff.

[25] Wolfgang Giegerich: Tötungen. Über Gewalt aus der Seele. In: Peter Michael Pflüger (Hg.): Gewalt – warum? Der Mensch: Zerstörer und Gestalter. Olten 1992, 184–243, hier 220.

die Frage nach dem Verständnis der Seele aufgreifen, die Giegerich gestellt hat:

- Gibt es eine Gottesbeziehung, die eine Alternative zur „eiskalten Leere" darstellt, in die in der Tat heute viele Menschen blicken?
- Gibt es eine Theologie, die es auf der Grundlage des biblischen Gottesgedankens ermöglicht, entseelte Formen von Seelsorge neu mit Atem zu füllen und eine neue theologische Logik pastoraler Praxis zu entwickeln?
- Wie sieht eine pastorale Praxis aus, die nicht entseelt, sondern beseelt und in der der Geist Gottes ein entscheidendes Werkprinzip bleibt?

2 Fragen an das Inkulturationskonzept der katholischen Kirche

Papst Paul VI. forderte in „Evangelii Nuntiandi" nach der Konstatierung des Scheiterns und des Bruches für die Zukunft eine neue „Synthese zwischen Evangelium und Kultur" und stellte fest, dass diese „Synthese nie ganz vollkommen sein kann" (EN 2). Der Weg der lateinamerikanischen Kirche nach dem II. Vatikanum ist ohne dieses Projekt einer neuen Inkulturation des Evangeliums gar nicht verständlich. Eine differenzierte Darstellung des befreiungstheologischen Inkulturationskonzeptes, wie es in den Dokumenten der lateinamerikanischen Bischofskonferenz grundgelegt und in den Schriften von Comblin und Paulo Suess systematisch weiter entwickelt wurde, kann an dieser Stelle nicht erfolgen.[26] Stichworte wie „Dekolonialisierung" der Evangelisation, Alterozentrismus statt Ekklesiozentrismus und Inkulturation als Befreiung charakterisieren seine Position. „Der Maßstab der Inkulturation ist die Befreiung und der Weg der Befreiung ist die Inkulturation."[27] Dieses Modell einer inkulturierten Evangelisation, die in der Nachfolge Jesu Christi den Weg der Umkehr, der Erniedrigung und der Kenosis geht – der Inkarnations- und Kenosisbegriff bestimmten den Code dieser Theologie des Scheiterns –, hat sich in den Dokumenten von Santo Domingo durchgesetzt und zu klaren pastoralen Prioritäten geführt.

Suess integriert die Forschungen der Kulturanthropologie und entwickelt einen Kulturbegriff, der der Pluralität von Kulturen und ihrer Fremdheit gerecht wird. Kultur ist die Gesamtheit der Aktivitäten, in denen der einzelne Mensch und menschliche Gruppen ihr Verhältnis zur Natur gestalten (Anpassungssystem), ihr Zusammenleben regeln (System der Assozia-

---

[26] Vgl. Udo Schmälzle, Bekehrung oder Neurose? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum unter dem Anspruch der Selbstevangelisierung, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Hg. von Klemens Richter, Mainz 1991, 119-139.

[27] "A meta da inculturação é a libertação e o camino da libertação é a inculturação" Paulo Suess: Apontamentos para a construção do paradigma da inculturação. In: Ervino Schmidt, Walter Altmann (Hg.): Inculturação e sincretismo. São Leopoldo: IEPG – CONIC, 1994, 29. Zitiert nach: Christoph F.W. Schneider-Harpprecht: Interkulturelle Seelsorge. Göttingen 2001, 119.

tion), die Welt verstehen und künstlerisch gestalten (interpretierendes System).[28] Christoph Schneider-Harpprecht, Professor für evangelische Theologie an der Hochschule in Bethel, hat sich mit den Entwürfen von Comblin und Suess auseinandergesetzt. Obwohl er zugeben muss, dass sich in Santo Domingo das kenotische Inkulturationskonzept gegen das koloniale durchgesetzt hat, in dem in der Vergangenheit eine so genannte christliche Kultur normativ und hegemonial den Subjekten anderer Kulturen Symbole, Riten, Sitten und Gebräuche aufgezwungen hat, kommt Schneider-Harpprecht am Ende zu folgendem Ergebnis: Suess postuliert das kritische Potential des Evangeliums in der Auseinandersetzung mit den Kulturen. Dabei ist zu klären, wer diese Kritik artikuliert und wie sie eingebunden ist in eine Haltung egalitärer Solidarität, die Anderen ihre Würde als Subjekt nicht raubt. Dabei sind die Fremdheit und das Anderssein des Anderen anzuerkennen und sein Freiheitsanspruch nicht zu hintergehen. Fraglos kann dabei die Probe des Evangeliums an der Freiheit des Subjektes scheitern. Hier beginnen die Fragen von Schneider-Harpprecht an Suess:

> „Auch wenn er sich absetzt von der Übersetzung des Evangeliums in eine augustinische Ontologie des Reiches Gottes und es als historisch zu artikulierendes Projekts versteht, solange er festhält am katholischen Konzept der Inkulturation, geht er aus vom Evangelium als einer universalen Substanz, die durch das Handeln der Vertreter der Kirche in historische Formen gegossen wird. Das Evangelium ist für Suess eine vorgegebene universale Wahrheit, die historisch Gestalt gewinnt und von der katholischen Kirche repräsentiert wird. Es scheint, als könne es ihm auf dem Fundament der jetzigen katholischen Lehre noch nicht gelingen, einen wirklich fairen Dialog zwischen der Überlieferung des Evangeliums und den Traditionen oder Werten der Kulturen herzustellen."[29]

Ist die katholische Kirche tatsächlich so fixiert auf einen universellen Wahrheitsbegriff und verabsolutiert sie ihr Kirchenverständnis und Konzept der Evangelisierung so radikal, dass sie unfähig ist zum „fairen Dialog" und damit in ihrer heutigen Gestalt kein Ferment für eine neue Synthese zwischen der europäischen Kultur und der „frohen Botschaft vom Reiche Gottes" (Lk 4,43) sein kann? Noch schärfer: Ist die Kirche immer noch so etwas wie ein Gefängnis für das Evangelium? Muss sie die Frage nach einer universal gültigen Wahrheit überhaupt aufgeben? Diese Fragen sind in ihrer ganzen Radikalität zu stellen, wenn wir dem Kriterium der Wahrhaftigkeit genüge leisten und dem biblischen Rechenschaftspostulat über die Gründe unseres Glaubens genügen wollen.

Papst Johannes Paul II. hat in seiner Botschaft an Kardinal Miloslav Vlk, den Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas, zum neunten Sympo-

---

[28] Ebd.
[29] Ebd.

sium der europäischen Bischöfe in Rom aufgefordert, „die christlichen Wurzeln seiner Jahrtausende alten Geschichte wieder zu entdecken, mit der Zielrichtung auf eine Zukunft in Frieden und Wohlstand". Er moniert den Irrtum der „Moderne", „eine Welt ohne Gott aufzubauen" mit der Konsequenz, dass „eine Gesellschaft gegen den Menschen errichtet wurde". Er fordert von der Kirche, die sich in einer pluralistischen Gesellschaft konstituiert, dass sie „aufmerksam denen zuhört, die auf der Suche nach der Wahrheit sind". Er fordert eine Intensivierung des „ökumenischen und interreligiösen Dialogs", um gemeinsam mit „Christen anderer Konfessionen und Gläubigen der anderen Religionen ein klares Zeugnis für die transzendenten Werte zu vermitteln"[30].

Was wird aber aus diesem Dialog, wenn selbst aus dem Lager der evangelischen Kirche einem Theologen wie Paulo Suess diese Dialogfähigkeit abgesprochen wird, der sicher für die progressivsten Inkulturationskonzepte in der katholischen Theologie steht? Diesen Dissonanzen müssen wir uns stellen und theologisch bewältigen. Mit Recht verweist Schneider-Harpprecht auf den „Normalfall in der kulturellen Kommunikation", der identisch ist mit dem Aufeinanderprallen von Geltungsansprüchen. „Die Frage ist dann, wie die Reziprozität der Perspektiven der Interaktionspartner, die ihre Freiheit und Gleichberechtigung garantiert und jeden in seiner Eigenheit als Fremden bestätigt, bewahrt werden kann. Wie also kann die Verständigung über Geltungsansprüche daran gehindert werden, zur einseitigen Bemächtigung zu missraten, die den Geltungsanspruch des Anderen reduziert, negiert, totschweigt oder unterdrückt?" Schneider-Harpprecht will also Geltungsansprüche nicht aufgeben und die Frage nach der Wahrheit nicht stilllegen. Wie kann jedoch von den christlichen Konfessionen ein glaubwürdiger Beitrag zur kulturellen Kommunikation im interreligiösen Dialog geleistet werden, wenn sich diese Konfessionen untereinander die Dialogfähigkeit absprechen? Der Verdacht gegenüber der katholischen Kirche hat in der evangelischen Theologie Geschichte.

Oskar Pfister – der erste Tiefenpsychologe und Theologe – machte noch 1944 auf die Diskrepanz zwischen dem „Evangelium der Liebe" und der Behandlung der „Irrgläubigen" aufmerksam.[31] Nach Pfister blieb im Katholizismus „von der Freiheit der Persönlichkeit" nicht viel übrig.[32] Im Gegensatz zu Karl Adam, dem Tübinger Theologen, der in seinem Buch „Wesen des Katholizismus" bereits im Vorgriff auf das Pastoralkonzil das von „Furcht und Zwang" determinierte „sittliche Handeln" ablehnte, stellte Pfister radikal in Frage, ob sich der Katholizismus jemals vom traditionellen Teufels- und Dämonenglaube ablösen könne.[33] Er sprach von den

---

30 Johannes Paul II., Botschaft an Kardinal Miloslav Vlk zum IX. Symposium der europäischen Bischöfe, Rom 1992, vgl. http://www.cdee.ch/EuropäischeBischofskonferenz 1992.Symposion.

31 Oskar Pfister, Das Christentum und die Angst, (Zürich 1944), Olten 1975, 240.

32 Ebd. 252.

33 Ebd. 243.

„Liebesmängeln des Katholizismus gegenüber Mensch und Welt" und forderte eine religiöse Praxis, die gemäß „dem Evangelium die Verwirklichung des Liebesbedürfnisses an Gott"[34] zum Ausdruck bringt.

In seinen historischen Analysen hat Wim Damberg gezeigt, dass es der Kirche im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich gelungen ist, im Bereich der personalen Beziehungen (Sklaverei) und der geschlechtlichen Beziehungen Geltungsansprüche durchzusetzen, aber noch mehr zeigt die Geschichte des Bruches zwischen Evangelium und Kultur, dass sich Gewalt und zwangsbezogene Formen bei der Durchsetzung von Geltungsansprüchen für die Institutionen, von denen sie ausgehen, kontraproduktiv auswirken. Haben die Kirchen aus der Geschichte gelernt, sind sie dialogfähiger geworden? F.G. Basile, der als stellvertretendes Mitglied des Europäischen Konventes seinen bereits zitierten Alternativvorschlag zur Präambel der Verfassung eingebracht hat, indem er ausdrücklich die „judaic-christian traditions" anspricht, sieht in diesen Traditionen neben dem griechisch-römischen Erbe die Seele Europas, und das nicht nur in der Retroperspektive auf die vergangenen Jahrhunderte. Er wendet sich gegen die Tendenz, Religion nur im Kontext personal-individueller Gewissens- und Religionsfreiheit zu diskutieren. Er sieht in der Religion ein ethisches Potential. „Religion can thus become the driving force behind a more humane civil society that constructively opposes an institutional configuration acting exclusively within the framework of a globalized economic market, thereby depersonalizing daily existence. Religion, in particular the Judaic-Christian tradition specific to our Europe, takes on a new significance as the spiritual qualification of a project of civilization that in any case sets out to oppose the growing dehumanization of social, economic and cultural life and thus give rise to a humanism that respects the rights, solidarity and creativity that will allow each man to attain his loftiest aspiration. And it is this 'shared' challenge that now awaits both Europe and de Church and the other religious confessions."[35]

Es gibt in der gegenwärtigen Verfassungsdiskussion Stimmen in der Politik, die an die christlichen Konfessionen in Europa mit Erwartungen herantreten und von den Kirchen einen positiven Beitrag zum Projekt Europa erwarten. In der Tat gibt es in der Geschichte Europas durchaus Phasen, in denen sich nicht nur die verschiedenen christlichen Konfessionen zumindest in friedlicher Koexistenz gegenseitig mit Achtung begegneten, sondern auch mit anderen Religionen im Frieden zusammen lebten. Selbst in der dunklen Zeit der Kreuzzüge ist es einzelnen Christen und Muslimen gelungen, den anderen Religionen mit Respekt zu begegnen. Als der Kaiser Friedrich II. nach dem Friedensvertrag mit dem Sultan am 18. Februar 1229 in Jaffa, nachdem der Kaiser den Tempelberg in Jerusalem mit dem Felsendom und die Moschee al-Aqsa in die Obhut der Muslime begab, selbst nach Jerusalem kam und dort Quartier neben dem Tem-

---

[34] Ebd. 253.

[35] Filadelfio Guido Basile, Beitrag zu „Die religiösen Ursprünge Europas", a.a.O. 3-4.

pelberg nahm, berichtet Ibn Wasil von dem Befehl des Sultans, den Gebetsruf des Muezzin in der Nacht auszusetzen: „Ich empfahl dem Muezzin, aus Rücksicht auf den Herrscher in dieser Nacht nicht zum Gebet zu rufen. Als ich morgens bei ihm eintrat, fragte er mich: ‚Qadi, warum haben die Muezzine nicht wie sonst zum Gebet gerufen?' Ich antwortete: ‚Dieser niedrige Sklave hat es ihnen verboten aus Rücksicht und Achtung vor Eurer Majestät.' ‚Das hast du falsch gemacht', erwiderte der Kaiser, ‚ich habe vor allem in Jerusalem übernachtet, um dem Gebetsruf der Muslime und ihrem Lobe Gottes in der Nacht zu lauschen.'"[36] In dem Werk von Gabrieli wird weiter berichtet, wie sich die Gelehrten des Kaisers trafen, um über „Fragen der Philosophie, Geometrie und Mathematik" zu diskutieren. Eine ähnliche Begegnung mit dem Sultan wird auch von Franz v. Assisi berichtet, der in das Hl. Land aufbrach, um als Märtyrer zu sterben oder im Gespräch mit dem Sultan einen Weg zum Frieden zu finden. Auch diese Ereignisse gehören zur Geschichte der Kirche in Europa.

Wenn Basile mit seiner Forderung, die verschiedenen Religionen in Europa nicht nur aus privatrechtlicher Perspektive, sondern auch von ihrem Öffentlichkeitscharakter her zu betrachten und in den Religionen ein Potential „for dialogue and principled tolerance among positions"[37] sieht, kann er sich auf solche Phasen und Begegnungen in der Geschichte Europas berufen, die bislang kaum erforscht und entsprechend gewürdigt sind.

Wie steht es aber nun mit der Dialogfähigkeit der katholischen Kirche und ihrer Theologie? Wie können Politiker wie Basile mit dem positiven Potential der christlichen Kirchen rechnen, wenn sich die Kirchen und ihre Theologen gegenseitig die Dialogfähigkeit absprechen? Wo steht die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dieser Frage?

3 Die kopernikanische Wende: die Axiomatik des Konzils zu einer interkulturellen Kommunikation des Evangeliums

Die Dialogfähigkeit der katholischen Kirche und ihrer Theologie im Blick auf das Zusammenleben verschiedener Religionen und christlicher Konfessionen wird von Schneider-Harpprecht manifest bezweifelt. Was viele denken, spricht er offen aus. Eine katholische Theologie, die sich an der Entwicklung von Visionen für ein zukünftiges Europa beteiligen will, muss sich diesen Fragen stellen. Dabei genügt es nicht – wie dies Oestreicher versucht[38] –, auf den Riss zu verweisen, der im Verständnis eines exklusiven

---

[36] Ibn Wasil, foll 253, $^{r-o}$, 120^{r}-121^{r}. Zit. nach Gabrieli, F. (1), Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, (genehmigte Lizenzausgabe), Augsburg 1999, 329.

[37] Vgl. F.G. Basile, a.a.O. 3-4.

[38] P. Oestreicher: Kirchen pflegen ihre Eigenarten. Sind sie noch up to date? Die Zeichen stehen auf Einheit. In: chrismon 12/2001, 40-41, 40.

Wahrheitsanspruchs auf der Grundlage des Evangeliums durch alle christlichen Konfessionen geht und nur dadurch zu überwinden ist, dass diese verschiedenen Gruppen und Bewegungen global kooperieren und sich solidarisieren. Nachhaltig wirksam und langfristig bestimmend sind die Positionsbestimmungen in der Doktrin und dem Selbstverständnis der einzelnen christlichen Konfessionen. Setzen sie sich glaubwürdig mit ihrer Gewaltgeschichte auseinander? Nehmen sie Stellung zu früheren handlungsleitenden Axiomen in der Lehre? Haben sie den Mut, sich abzugrenzen, um für eine zukünftige Entwicklung glaubwürdig zu werden?

Der Blick in die Geschichte des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur hat deutlich gemacht, dass Formen pastoraler Glaubenspraxis theologisch zu verantworten sind und damit zum Ernstfall theologischer Forschung überhaupt werden müssen. Wer mit dieser Praxis das Evangelium instrumentalisiert und reine „Inkulturation" erzwingt, trägt langfristig zu dessen Zerstörung oder Verschüttung bei. Die Folge ist, dass der christliche Glaube seine sinnstiftende und kulturbildende Kraft verliert, menschliche Wirklichkeit nicht mehr im Lichte des Glaubens erschlossen und gedeutet wird und alternative Selbst- und Weltentwürfe entstehen. Die Ursachen für das Auseinanderbrechen von Evangelium und Kultur sind damit vorab in einer defizitären Glaubenspraxis zu suchen. Die Überwindung des Bruchs, Uranliegen und fundamentales Programm des Konzils, ist damit für die Theologie nicht nur eine begründungstheoretische, sondern viel eher eine orthopraktische Herausforderung.

Es ist ein Faktum, dass durch die Jahrhunderte hindurch den Menschen im sog. Christlichen Abendland nicht das Recht zugebilligt wurde, sich in Freiheit und ohne jeglichen Zwang für eine Religion zu entscheiden. Pietro Pavan geht in seinen Erläuterungen zur Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae" (DH) ausführlich darauf ein, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass die Religionsfreiheit, die in den ersten Jahrhunderten von Christen und Christinnen im Martyrium erkämpft wurde, Jahrhunderte später von der Kirche selbst wieder mit Füßen getreten wurde. Er führt diese verhängnisvolle Entwicklung auf das die Pastoral bestimmende Axiom zurück: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht." In diesem Axiom werden geistige Werte wie das Wahre und Gute zu Rechtstiteln erklärt und in der Folge über die Glaubens- und Gewissensfreiheit gestellt. Dieser Rechtstitel wurde wichtiger als der konkrete Mensch. Dieses Axiom wird zum Schlüssel für das Verständnis des Wahnsystems aus Angst, Verfolgung, Unterdrückung und Menschenvernichtung, zu dem das konfessionell verfasste Christentum in bestimmten Phasen degenerierte, ein Wahnsystem, das den Bruch zwischen Evangelium und Kultur provozierte und zur Geburtsstunde für eine säkularisierte Kultur wurde, die sich wieder an der Antike orientierte.

Es ist den Konzilsvätern nur nach langen Diskussionen gelungen, sich mit eindeutiger Mehrheit von diesen Rechtskonstruktionen zu lösen und sich auf ein neues Rechtsverständnis zu verständigen, nach dem die Subjekte

dieses Titels immer Personen sind und die Grundrechte der Person, ihre Freiheit vom äußeren Zwang zunächst einmal das Recht schlechthin darstellen. So ist es zu verstehen, wenn in Art. 12 der Erklärung über die Religionsfreiheit zunächst erläutert wird, dass „der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht" und damit im Evangelium begründet ist. Das Konzil stellt im letzten Satz klärend fest:

> „Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert." (DH 12)

Die „Weise des Handelns im Laufe der Geschichte der Kirche", „die dem Geist des Evangeliums... entgegengesetzt war, ist bereits hinreichend angesprochen worden. Gegen diese Klarstellung des Konzils gab es massiven Widerstand aus den Reihen der Bischöfe und Kardinäle, die sich um die Gestalt von Kardinal Ottaviani sammelten. Die Vertreter der Religionsfreiheit haben sich durchgesetzt, weil durch alle Jahrhunderte hindurch in der sakramentalen Praxis nach dem Kirchengesetz die Spendung eines Sakramentes nur im Rahmen eines freien personales Willensaktes gültig war, was eine Anerkennung der Gewissensfreiheit darstellt. Das Konzil hat diese implizite Lehre explizit gemacht. Mit dem klaren Bekenntnis zur Religions- und Gewissensfreiheit beginnt eine neue Phase in der Geschichte des Katholizismus. Die Konzilsväter besinnen sich auf die Lehre der Theologie zur Freiheit des Glaubensaktes:

> „Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geist und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll." (DH 11)

Daraus resultiert, dass die Freiheit vom Zwang Grundlage für den Vollzug der Gottesbeziehung im Glaubensakt ist und damit auch in Staat und Kirche niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln und niemand daran gehindert werden darf, entsprechend seinem Gewissen zu handeln. Der einzelne Mensch in seiner Entscheidungsfreiheit ist der absolute Wert und die universale Wahrheit schlechthin. Ausdrücklich bestätigt das Konzil „das Recht auf religiöse Freiheit" für diejenigen, „die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen" (DH 2).

Der Mensch wird nach dem 2. Vatikanischen Konzil zum Weg der Kirche, mit seinem Suchen und Fragen, mit seinen Zweifeln und seiner Sehnsucht, der ganze Mensch mit dem unauflöslichen Geheimnis von geleb-

ter und ungelebter Freiheit. Die Konzilsväter betonen: „Die Wahrheit muss auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist". (DH 3) Die Kriterien der Wahrheitssuche, die hier angesprochen und anthropologisch verankert werden, geben den universalen Wahrheitsbegriff nicht auf, setzen sich jedoch von jeder zwangs- und gewaltbezogenen Vermittlung ab.

Für die Kirche begann nach dem Konzil jedoch erst die eigentliche Arbeit. Es sind „Weisen des Handelns" in der Pastoral zu finden, die dem Geist des Evangeliums widersprechen. Wie Pfister und Adam richten auch die Konzilsväter den Blick auf die Gestalt des historischen Jesus. An ihr klärt sich die Beziehung des Menschen zu Gott und die Beziehung zum Nächsten. Gleichzeitig hilft die Orientierung am Handeln des historischen Jesus, sich mit der historischen Gestalt der Kirche in der Geschichte auseinander zu setzen. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" finden wir dazu folgende wegweisende Sätze:

> „Deshalb ist sie (die Kirche, d. Red.) in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich... Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen die frohe Botschaft' zu bringen, ‚zu heilen', die ‚bedrückten Herzens sind' (Lk 4,18), zu ‚suchen und zu retten, was verloren war' (Lk 19,10)... Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war..., umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung. Von der Kraft des auferstandenen Herrn wird sie gestärkt, um ihre Trübsale und Mühen, innere gleichermaßen wie äußere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Licht offenbar wird." (LG 8)

Das siebenfache Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000[39] bestätigt und konkretisiert das Reformprogramm des 2. Vatikanischen Konzils. Der Papst prangert die nicht dem Evangelium entsprechenden Methoden an, auf die im Namen des Glaubens und der Moral „zum Schutz der Wahrheit zurückgegriffen wurde" und beklagt die dem Volk Israel, „Einwanderern", „Zigeunern" und „Frauen" zugefügten „Leiden".

---

[39] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache und Vergebungsbitten. In: Internationale Theologenkommission, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit. Freiburg-Einsiedeln 2000, 111 – 127; hier 121ff.

Auch dieses Schuldbekenntnis bleibt jedoch in den Fragen, wer personal schuldig geworden ist und wie es um die Verantwortung von Gremien und Räten steht, eine letzte Antwort schuldig. Es spricht von „Menschen in der Kirche", „Christen", die Schuld auf sich geladen haben. Die Tatsache, dass sich der Papst zum Sprachrohr dieser „Menschen in der Kirche" und dieser „Christen" macht, unterstreicht die Verantwortung der Entscheidungsträger in der Kirche. Die Tragweite dieser kopernikanischen Wende in der katholischen Kirche können wir 50 Jahre später immer noch nicht voll ermessen. Wenn Papst Paul VI. vom Bruch zwischen Evangelium und Kultur sprach, dann hat sich sein Blick weniger auf die Vergangenheit gerichtet. Er wollte den Kurswechsel der katholischen Kirche ansprechen, die mit einem zwangsbestimmten und freiheitsberaubenden Konzept der Evangelisierung in Europa und der Welt gescheitert ist und sich mitten in der Suche nach einer tragfähigen und freiheitsbestimmten Kommunikation des Evangeliums befindet. Mit diesem Weg der Kirche in Europa hat sich bereits Alfred Delp beschäftigt. Er schreibt:

> „Es wird kein Mensch mehr an die Botschaft vom Heil und Heiland glauben, solange wir uns blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonst wie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das Sichgesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein. Genau und gerade dann, wenn Verlorenheit und Verstiegenheit ihn umgeben."[40]

Auf solchen Wegen wird die stillgelegte Gottesfrage aktualisiert und provoziert Glaubenspraxis eine neue Offenheit für die Gottesbeziehung. Der Mensch, der sich von Gott geliebt weiß und nicht in die „eiskalte Leere" eines entgötterten Himmels schaut, findet zu sich selber und zum Anderen zurück und wird fähig, den Hass, der aus ihm kommt und der ihm entgegenschlägt zu überwinden.

4 Chancen im Scheitern

Schneider-Harpprecht ist zuzustimmen, dass „das Evangelium" für die katholische Kirche und ihre Theologinnen und Theologen mit einem universalen Anspruch verknüpft ist, der – das ist meine Überzeugung – nicht zu hintergehen ist. Die Kirche hat sich jedoch in ihrer Doktrin ganz klar von Formen der Glaubensvermittlung in ihrer Geschichte distanziert, in denen sie selbst sich am Evangelium versündigt hat. Andreas Gryphius hat luzide und konzis beschrieben, wie durch die Glaubenskämpfe unter Christen in

---

[40] Alfred Delp: Das Schicksal der Kirchen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Hg. von Roman Bleistein. Frankfurt a. M. 1984, 318 – 323; hier 319f.

Europa die Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums gelitten hat und die Menschen im damals christlichen Europa ihren „Seelenschatz" verloren haben. Wir haben die Geschichte der Evangelisierung bis zu den Bruchstellen der Konfessionskriege verfolgt und kurz die Konsequenzen für die weitere Entwicklung der abendländischen Kultur, losgelöst vom christlichen Bekenntnis, angesprochen. Für N. Luhmann springt der Funke der Gewalt von der Religion auf die Politik über. „Wie die Französische Revolution allen vor Augen führt, geht die Intoleranz von der Religion auf die Politik über."[41] Der Tiefenpsychologe W. Giegerich ging noch einen Schritt weiter, wenn er auf dem Kongress der Tiefenpsychologen zum Thema „Gewalt und Religion" feststellte, dass sich die Seele des christlichen Abendlandes selbst „ertötet" hat und damit „seelische Wirklichkeit" von der Psychologie aus neu definiert werden muss. Für Giegerich gibt es kein Zurück hinter dieses „traumatische Geschehen". Die „Götter" sind umzugießen in Psychologie, Soziologie und die Logik menschlicher Rationalität. Nach ihm verkommt der Mensch, der die Gottesbeziehung denkt, zum „Rezeptakulum", das sich mit fremdem Sinn abfüllen lässt.

> „In dem Maße, wie aus den Sinnträgern draußen der Sinn gewichen ist, um in die logische Form des Bewusstseins selbst überzugehen, steht der Mensch zwangsläufig einer nihilistischen Welt gegenüber – solange wenigstens, solange wie er noch in der Erwartungshaltung des unschuldigen Aufblicks nach einem ihn als bloßes Rezeptakulum von Sinn erfüllenden Sinnträger draußen verharrt." [42]

Für Atheisten hat sich das Christentum als Inkulturationsinstanz an diesen Bruchstellen selbst ad absurdum geführt. Nach H. Schulze, der sich mit der Identität Europas beschäftigt, hat Fr. Nietzsche auf seine Weise viel von den Päpsten gelernt. Nietzsche sah in dem Papst Cesare Borgia den Prototypen für ein Konzept der „Umwertung aller Werte", d.h. der Papst, der sich selbst über das Evangelium stellte und damit alle Prinzipien der Doktrin und Moral des Christentums hinter sich ließ, um seine Macht auszuleben, hat nach Fr. Nietzsche als einer der Ersten das Programm der Umwertung vollzogen.[43] Solche Positionen füttern bis heute den Vorbehalt gegen die Integration des Gottesbegriffs in die Präambel einer zu-

---

41 Niklas Luhmann, Religion als Kultur, a.a.O., 1996, 296.

42 Wolfgang Giegerich, Tötungen, 1992, 220.

43 „Wenn Nietzsche eine „Umwertung aller Werte" verlangt, dann hat er einen konkreten historischen Bezug vor Augen: „Cesare Borgia als Papst... das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange-: damit war das Christenthum abgeschafft-." Doch dieser exaltierte, gelegentlich ans Hysterische streifende Renaissancismus als konservativ-elitärer Widerstand gegen die Moderne, gewissermaßen die Meta-Mythisierung der Antike, überstand die Ernüchterung in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges nicht, verlief auf sozialpsychologischer Ebene in einer banalen Führersehnsucht, die gleichwohl gesamteuropäische Züge besaß; erfolgreicher waren jene populären Nationallegenden, die sich auf Germanisches, Keltisches oder Slawisches beriefen, sofern sie die Deckung ihres Vergangenheitsbedarfs nicht, wie die Erben der russischen Oktoberrevolution, aus einer klassenlosen Urgesellschaft bezogen." Hagen Schulze, Identität Europas, a.a.O. 1999, 22. Vgl. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Werke, hrsg. Von G. Colli/M. Montinari, Bd. VI, München-Berlin 1980. 251.

künftigen Verfassung Europas. H. Schulte rekurriert bei seiner Definition der Identität Europas auf die Wiederkehr der Antike. Wenn er am Ende seines Artikels konstruktivistisch auf Europa als „Rezeptionsgeschichte" verweist, die als „imagined community" vor allem „in den Köpfen der Menschen" existiert, dann kommen in seiner Rezeption Menschen in Europa, die sich als Christinnen und Christen verstehen und weiter an die Inkulturationskraft des Evangeliums und der Kirchen glauben, nicht vor. Wer in dieser selektiven Weise historisch Wirklichkeit konstruiert, wird von der Kriteriologie der „Wahrhaftigkeit" von B. Williams eingeholt, der fordert, dass alles zu erwähnen ist, was wichtig ist.[44] Dies trifft für den Theologen zu, der die historischen Bruchstellen des Evangeliums verschweigt, aber auch für den Religionskritiker, der die Präsenz des Christlichen in Europa verdrängt und die Phasen ausblendet, die nicht unter dem Diktat religiös legitimierter Gewalt standen. Das Inkulturationspotential christlicher Spiritualität und Glaubenspraxis kam immer dann zum Tragen, wenn Christinnen und Christen selbst Opfer von Hass und Gewalt wurden oder sich zum Anwalt von diesen Opfern gemacht haben. Erinnert sei an die ersten christlichen Jahrhunderte, an das Wirken von Ordens-, Brüder- und Schwesterngemeinschaften, an viele soziale Bewegungen in der Gegenwart.

Das Scheitern einer gewalt- und zwangsfermentierten Evangelisierung in der Geschichte ist jedoch nicht identisch mit dem Ende, dem Untergang und „Tod" des Evangeliums schlechthin. Mit der kopernikanischen Wende des Zweiten Vatikanums beginnt eine neue Phase in der Evangelisierung. Die Kirche setzt nicht mehr auf Zwang und Gewalt. Damit ist jedoch noch nicht garantiert, dass sich diese Doktrin auch im pastoralen Kontext durchsetzt. Die Kirche leugnet auch nicht ihr Festhalten an einem universalen Geltungsanspruch. Sie entgiftet jedoch ihre Evangelisierung, indem sie die gottgegebene Freiheit des Menschen bei der Suche nach der Wahrheit in den Mittelpunkt stellt. Der universale Geltungsanspruch und Wahrheitsbegriff bekommt ein Gesicht und korreliert mit dem Postulat der Menschenrechte. Es wäre jedoch gut, wenn Stimmen aus der Kirche, die im Rückgriff auf Horrorszenarien in der Postmoderne vollmundig eine Neuevangelisierung fordern, dem Impuls zur Selbstevangelisierung erste Priorität einräumen würden, wie es die europäischen Bischöfe auf dem Symposion 1986 noch gefordert haben.

> „Um evangelisieren zu können, muss man selbst evangelisiert sein und zugleich den Herrn bitten, dass er bedeutende Künder seiner Botschaft sende. Dabei darf die Kirche nicht übersehen, dass ihre Aufgabe nicht allein darin besteht, andere zu evangelisieren. Sie muss sich auch selbst evangelisieren. Deshalb müssen die Glieder der Kirche ermutigt werden, ein richtig verstandenes Kirchenbewusstsein zu vertiefen."[45]

---

44 Vgl. Bernard Williams, Truth and Truthfulness. a.a.O.

45 CCEE, Die europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas, 1991, 274.

Ich habe eingangs bereits auf die Untersuchungen von Bernhard Waldenfels zur „Topographie des Fremden" verwiesen. Er geht ausführlich auf das Problem ein, wie in einer pluralistischen Gesellschaft aufeinander prallende Geltungsansprüche in ihrem Gewalt- und Aggressionspotential entschärft werden können. Dies betrifft vor allem religiös fermentierte Geltungsansprüche, die Niklas Luhmann kurz und bündig mit dem Satz kommentiert hat: „Religion liegt immer nahe an der Gewalt". Im Anschluss an Levinas führt Waldenfels die Figur des „Dritten" ein. Er schreibt dazu: „Der Dritte bedeutet einen Gesichtspunkt oder Standpunkt, den ich dir und mir gegenüber einnehme, indem ich uns implizit oder explizit als jemanden betrachte und behandele. Diesem Jemand wird eine bestimmte Rolle, eine bestimmte Funktion, ein bestimmtes Werk zugewiesen ... . Im Dritten verkörpert sich jenes Mittelglied, dass sich uns kooperativ oder kompetitiv auf bestimmte Ziele ausrichtet, unser Verhalten gemeinsamen Regeln unterwirft und auf diese Weise ein soziales Band zwischen uns knüpft."[46] Dieses Modell des „Dritten" bekommt in den Religionen das Vorzeichen der Gewalt, wenn der „Dritte" ein göttliches Prädikat bekommt und einer von den beiden anderen Personen sich zum Anwalt des göttlichen Dritten macht. Das Resultat sind „Gottesvergiftungen", vor denen keine Religion gefeit ist.

Wenn wir mit diesem Modell jedoch den eingangs zitierten Christushymnus im Brief an die Philipper (Phil 2,5-11) analysieren, in dem Paulus die Gemeinde in Philippi von religiöser Gewalt entgiften wollte, zeichnen sich tragfähige Konvergenzen zwischen einer theologischen und philosophischen Hermeneutik zu diesem Modell ab. Nach Karl Barth schlägt Christus „aus seinem Gottgleichsein" kein Kapital in dem Sinne, dass Menschen zu seiner „Beute" werden.[47] Dieser Jesus ruht so sehr in Gott, „er ist so sehr Gott gleich, dass er aus seinem Gottgleichsein in keiner Weise einen Gegenstand krampfhafter Behauptung machen muss ..., weil sein Besitz ... außer Frage steht".[48] Jesus sichert seine göttliche Identität nicht durch Abgrenzung ab. Er nimmt Knechtsgestalt an. Sein Gottsein löst sich im „Inkognito" auf. Profillos falsifiziert er ein Konstrukt von Göttlichkeit, um dem wahren Gott, der wahren Dritten Macht, sprich dem Geist Gottes ein Schlupfloch zu schaffen. Christinnen und Christen, ja alle Menschen, die in Gott ruhen, stellen nicht nur ein Entgiftungspotential dar. Sie mobilisieren eine dritte Macht, die – so paradox es klingen mag – erst im Scheitern zur Wirkung kommt.

Die Schaffung eines „Zwischen" im Verzicht auf die Verabsolutierung von Geltungsansprüchen, die Akzeptanz des Scheiterns bei der Durchsetzung von Geltungsansprüchen durch den Verzicht auf Macht, die Anerkennung der personalen Würde und Unverfügbarkeit des Anderen,

---

[46] Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden: Studien zu einer Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a. M. 1997, 124.

[47] Vgl. Karl Barth, Erklärung des Philipperbriefes, Zollikon , 6. Aufl. 1947, 58ff.

[48] Ebd. 60.

all dies beinhaltet auf der einen Seite eine Entgiftung des angesprochenen Gewaltpotentials bei der Klärung von Geltungsansprüche in der interkulturellen Kommunikation, aber nicht nur das, der Verzicht der Konfliktpartner auf die Macht, das Bejahen der Ohnmacht schafft im „Zwischen" der Kommunikation ein Schlupfloch für eine dritte Macht. Die Anerkennung dieser dritten Macht schützt die Unzugänglichkeit und die Fremdheit des Anderen und macht ihn nicht zum verfügbaren Objekt für einen anderen Menschen. Interkulturelle Kommunikation bekommt damit eine „pneumatische Dimension". Schneider-Harpprecht schreibt dazu: „Wenn wir sagten, dass die Interpretation des Evangeliums in dem Maße zum pneumatischen Geschehen wird, als der Interpret durch sie in einem Prozess des glaubenden Verstehens gerät, das ihn selbst verändert, so können wir dies auf die Auslegung des Evangeliums im interkulturellen Gespräch ausdehnen. Sie ist eine Gabe des Geistes Gottes Jesu Christi, wenn sie die Gesprächspartner in eine Bewegung glaubenden Verstehens bringt, so dass jeder für sich mit den Mitteln seiner Kultur und in der Offenheit für und partiellen Übernahme der Kultur des Anderen auf den vom Evangelium formulierten Anspruch des Glaubens antwortet und sich von der Antwort des kulturell Anderen bei seinem eigenen Versuch den Glauben zu artikulieren, inspirieren lässt."[49]

[49] Ch.F.W. Schneider-Harpprecht, Interkulturelle Seelsorge, a.a.O., 147.

Hadwig Müller

Menschen machen sich auf den Weg[1]

Unterwegs sein? „Ich will aufbrechen. Auf den Straßen und Plätzen will ich suchen, den mein Leben liebt." Sich auf den Weg machen und einander suchen, sich finden, um wieder auf die Suche zu gehen: davon singt das Hohelied.

Ganz anders das Evangelium. Die beiden Jünger, die von Jerusalem nach Emmaus gehen, sind unterwegs, aber nicht um auf ihr Glück zuzugehen, sondern um von ihrem Unglück wegzugehen, um Abstand zu ihrem Leben zu gewinnen, das sie umsonst auf eine Hoffnung, auf einen Menschen gebaut hatten.

Gern erkennen wir uns in den mutlosen oder auch missmutigen Jüngern wieder. Es ist wie wenn wir endlich Recht bekämen, wenn wir resignieren: „Man muss die Dinge so nehmen wie sie sind." Auch wenn es anstrengend ist, ohne Hoffnung zu leben. Zumindest täuschen wir uns nicht selber!

Aber was wissen wir wirklich von uns? „Was sind das für Reden, die ihr da im Gehen miteinander wechselt?" Vielleicht kann man diese Frage auch anders hören: „Was wisst ihr von euch selber?"

Die Jünger wussten nicht, dass in ihrem eigenen Inneren noch etwas anderes war als müde und bittere Ratlosigkeit. Nach dem Gespräch mit dem Auferstandenen gestehen sie einander, dass ihre „Herzen brannten". Unter der Asche ihrer Resignation war Glut, die nur entfacht werden wollte: Bereitschaft, sich von einem anderen anrühren, auferwecken zu lassen. Vor dem Gespräch mit dem Auferstandenen wussten sie nichts davon.

Auch wir wissen oft nichts von der verborgenen Lebendigkeit in unserem eigenen Inneren, wenn Müdigkeit und Missmut sich in uns ausbreiten wie ein schnell steigendes Wasser, das alles überschwemmt. Wir wissen dann meistens im Gegenteil mit einer Art trotzigen Sicherheit, dass nichts Neues mehr möglich ist. Gerade diese Sicherheit täuscht. Wir dürften ihr nicht trauen. Aber nur ein anderer kann sie ins Schwanken bringen!

Von Trauer und Enttäuschung geleitet, sind wir – in der Sprache des Evangeliums – solche, die nichts verstehen und träge Herzen haben, Her-

---

[1] Predigt im Gottesdienst am 23. 9. 2003, biblische Lesungen: Hld 3,1-4 und Lk 24,13-35.

zen, mit denen wir gerade nicht mehr „gut sehen", Herzen, die also ihrer ureigensten Funktion nicht mehr nachkommen – wenn es stimmt, dass wir nur mit dem Herzen gut sehen! Und „gut sehen" heißt: Neues wahrnehmen, sich eine ungeahnte Zukunft eröffnen lassen, die eigene Lebendigkeit spüren und ihr vertrauen!

Wie können wir Zugang zu dem Leben finden, das unter unserer Hoffnungslosigkeit schläft?

Die Jünger finden Zugang zu dem Leben, das wie eine Glut in ihnen verborgen ist, als der Fremde das Gespräch mit ihnen beginnt. Sie waren wie Gestorbene, ohne Zukunft. Es gab nichts mehr zu begehren. Das Gespräch hat die Glut in ihnen entfacht, ihr Begehren ist wach geworden. Es bringt sich wie von selber zu Wort, in der Bitte, mit der sie den Fremden drängen: „Bleib bei uns!"

Das ist die Bitte von Menschen, die in diesem Augenblick ganz und gar hingegeben sind an das Gespräch, an die Begegnung, in einer ähnlichen Selbstvergessenheit wie die Liebenden im Hohenlied, die sehnlichst eine Bleibe für ihre Liebe suchen.

Und der Auferstandene ging hinein – so heißt es – ein Ort ist nicht genannt. Es muss kein Haus, keine Herberge – es kann auch das Innere, das Herz der Jünger gemeint sein. Dort trat er ein – und blieb bei ihnen. Gott verbindet sich uns in dem, worin wir am meisten selbstvergessen sind, am meisten hingegeben. Und das Leben ersteht von Neuem. „Brannten nicht unsere Herzen, als er auf dem Weg mit uns redete?"

Der Auferstandene bewirkt Auferstehung – und diese Bewegung setzt sich bis heute fort. Nur in der Begegnung mit einem anderen können wir Zugang zu unserer Lebendigkeit, zu unserem Begehren, finden. Wenn wir uns ansprechen lassen auf dem Weg, den wir ohne Hoffnung gehen. Wenn wir uns fesseln lassen von dem Gespräch, in das uns ein Fremder, eine Fremde, verwickelt. Wenn wir dabei unsere Müdigkeit und Enttäuschung – wenn wir dabei vor allem uns selbst vergessen. Dann kann es geschehen, dass wir, hingegeben an die Begegnung, uns selber bitten hören: „Bleib bei uns!"

Wir hatten nichts mehr erwartet, „wunschloses Unglück" war unser Los. Jetzt sind wir nichts wie Erwartung, geben uns selbstvergessen in unsere Erwartung hinein. „Bleib bei uns!"

In der Selbstvergessenheit dieser Bitte ist der Auferstandene gegenwärtig und schenkt Auferstehung. Wir erwachen zu unserem Begehren, der Quelle unserer Lebendigkeit. Unser Herz „brennt", es tut seine Arbeit. Wir beginnen wieder, „mit dem Herzen zu sehen", „gut zu sehen", Neues wahrzunehmen – und machen uns auf den Weg, bewohnt von dem lebendigen Gott, der Leben schenkt, aber keine Sicherheiten.

Teil B

Forum

Herbert Poensgen

Tourismus – Exerzitium der Hoffnung

(In Erinnerung an den Pastoraltheologen Roman Bleistein SJ (1928–2000)

Roman Bleistein ist es zu verdanken, dass der Themenbereich Freizeit und Tourismus Gegenstand praktisch-theologischen Denkens und Handelns in der deutschsprachigen Pastoral und Pastoraltheologie wurde. Seit den 60er Jahren begleitete er die rasante Entwicklung des Tourismus im Nachkriegsdeutschland mit kritischer Sympathie und pastoraltheologischer Aufmerksamkeit. Denn der Tourismus war für ihn kein Randphänomen, sondern stellte im Gegenteil einen wichtigen Einstieg in das Verständnis des heutigen Menschen dar.

Sein Engagement scheint allerdings außerhalb der katholischen Kirche und der Pastoraltheologie stärker wahrgenommen worden zu sein als innerhalb. Der Würdigung seines Schaffens beim renommierten Tourismuswissenschaftler Jost Krippendorf[1] und in zahlreichen tourismuswissenschaftlichen Abhandlungen lässt sich jedenfalls keine vergleichbare praktisch-theologische Rezeption an die Seite stellen – dabei hat Bleistein durch seine transdisziplinäre Kompetenz die Praktische Theologie in die Gesellschaft hinein kommunikationsfähig gemacht.

Im Wintersemester 2000/2001 war an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. im Rahmen des Studienprogramms „Kultur und Tourismus" ein Seminar zur Freizeit- und Tourismuspastoral mit Roman Bleistein geplant. Doch dazu kam es nicht mehr. Am 17. August 2000 ist er während seines Urlaubs auf der Insel Borkum gestorben. Anstelle des Studientags wurde im November 2000 in einer Vorlesung an die Person und das Werk Bleisteins erinnert, um seine tourismuspastoralen Überlegungen und Impulse wach zu halten. Denn Bleistein hat Fragen an die Pastoral und an das Verständnis von Kirche formuliert, die bis heute größtenteils unbeantwortet geblieben sind.

---

[1] Jost Krippendorf, Die Ferienmenschen, München 1986 (zitiert hier nach: Bern 1996, 10). – Es wundert deshalb nicht, dass Bleistein auch in anderen wissenschaftlichen Kontexten veröffentlicht hat, vgl. etwa den Beitrag: Themen der Tourismuskritik, in: Touristik und Verkehr 3 (1987) 5-9.

1 Tourismus als Thema der Praktischen Theologie?

Bleisteins Bemühen um die Freizeit- und Tourismuspastoral ist alles andere als eine Anbiederung an modische und oberflächliche Trends. Vielmehr entspringt sein Interesse am Tourismus einem dezidiert theologischen Ansatz. Dieser speist sich, wie bei einem Schüler Rahners nicht anders zu erwarten, aus dessen Grundlegung der Pastoraltheologie. Bleistein versteht die Pastoraltheologie als „theologische Wissenschaft, die aus einer theologischen Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche heraus auf den je jetzt gegebenen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden) reflektiert."[2] Im Rahner'schen Konzept findet Bleistein eine Dynamisierung der Pastoral und eine konkrete und aktuelle Anweisung, die den Heilsdienst der Kirche am Menschen operationalisiert.

Deshalb wehrt sich Bleistein aber gegen ein Verständnis der Tourismuspastoral, wie es etwa von Karl Gastgeber im *Handbuch der Pastoraltheologie* formuliert wird: „Die Pastoral in besonderen Lebenssituationen versucht jenen Menschen zu helfen, die durch Arbeitsplatz, Diaspora, Tourismus, Krankheit und Süchtigkeit einer außerordentlichen Belastung ausgesetzt sind"[3]. Tourismuspastoral erscheint hier als eine Pastoral, die allein die individuellen und gesellschaftlichen Defizite ins Zentrum ihrer Bemühungen stellt. Daran aber setzt die grundsätzliche Kritik Bleisteins an: „Eine Pastoraltheologie, die den arbeitenden Menschen als Normalmenschen sieht und den Menschen in der Freizeit, auf der Ferienreise, im Urlaub als abnorme Wirklichkeit nimmt, wird weder dem Selbstverständnis des modernen Menschen noch der Tatsache gerecht, dass bei der Dreißig- oder Vierzig-Stunden Woche die Arbeit längst nicht mehr die bestimmende Wirklichkeit – zumindest was die Zeitdauer angeht – im Lebensvollzug des modernen Menschen ausmacht."[4]

Hinter der pastoraltheologisch und kirchlich zu beobachtenden Herabsetzung des Tourismus verbirgt sich für Bleistein einerseits die alte Dichotomie von Arbeit und Freizeit und andererseits die überkommene und weit verbreitete Konzeption, wonach der Mensch Gott in der Arbeit wohlgefälliger sei als in der Freizeit.[5] Durch diese Interpretation sieht Bleistein jedoch einen Großteil menschlicher Existenz jenseits der Heilszeit angesiedelt und dies kollidiert mit seinem Theologieverständnis. Deshalb

---

2 Karl Rahner, Art. Pastoraltheologie, in: Handbuch der Pastoraltheologie V, Freiburg 1972, 393–395, hier: 394.

3 Karl Gastgeber, Art. Pastoral, in: Handbuch der Pastoraltheologie V, 374–378, hier: 377.

4 Roman Bleistein, Pastoraltheologische Überlegungen zum Tourismus, in: ders., Tourismuspastoral. Situationen – Probleme – Modelle, Würzburg 1973, 104.

5 Man bezog sich in dieser Einstellung gleichermaßen auf den Tugendkatalog des Bürgertums wie auf eine protestantische Ethik im Sinne Max Webers. Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik, München/Hamburg 1965.

fordert er eine „Analyse der Gegenwartssituation..., um von ihr her das Verhältnis von Pastoraltheologie und Tourismus neu zu bestimmen".[6]

Bleistein beruft sich dabei auf Paul VI. Dieser hatte in den Jahren 1964 und 1966 richtungweisende Überlegungen hinsichtlich des expandierenden Tourismus' im industrialisierten Europa angestellt:[7] Der Tourismus sei „ein unersetzlicher Faktor der Kultur und des Humanismus", er trage nämlich zu dem hohen Ziele bei, „besser zu erkennen, was ein Mensch ist". Aus diesen und ähnlichen Ausführungen zieht Bleistein den Schluss, dass der Papst den Tourismus nicht nur äußerst positiv bewerte, sondern ihn gleichsam als Einstieg in die Gegenwartsanalyse, als Zugang zur modernen Existenz des Menschen verstehe.

Bleistein scheut auch nicht die Auseinandersetzung mit dem schärfsten Tourismuskritiker außerhalb des kirchlichen Kontextes, mit H. M. Enzensberger. „Gerade weil Enzensberger in dieser sozialökonomischen, neomarxistischen Deutung des Tourismus literarisch so gekonnt und suggestiv mit dem Spätkapitalismus abrechnet, muss seine ‚Theorie des Tourismus' ebenso wie die ressentimentgeladene Erbauungspastoral hinterfragt werden. Auch sie ist in Gefahr, eine tiefere Einsicht in den Menschen, der doch mehr ist als ein pures Produkt der sozialen Verhältnisse, zu versperren."[8]

Die Zuwendung zum Tourismus verbindet sich bei Bleistein denn auch mit einer hohen Sensibilität für die sozialen Probleme wie auch für den möglichen Missbrauch von Freizeit und Tourismus. Wenn er den Motivationen und dem Hunger nach Freizeit bei den Menschen der 70er Jahre nachspürt, bezieht er sich gerade auf die zentralen Herausforderungen, denen Menschen in der Industriegesellschaft konfrontiert sind. Denn: „Je mehr sie (die Kirche, H. P.) sich ... des Zusammenhangs zwischen Arbeit und Freizeit bewusst bleibt, um so größer wird die Chance sein, über die Behandlung von Symptomen hinauszukommen und zu einer Humanisierung der Industriegesellschaft beizutragen."[9] Nur kann dies nicht mehr bedeuten, die Freizeit weiterhin allein von der Arbeit her und auf diese hin zu betrachten. Vielmehr sind Arbeit und Freizeit je in ihrer eigenen Wirklichkeit und ihrem eigenen Recht zu bejahen und in einen übergeordneten Zusammenhang einzubeziehen.

---

6 Bleistein 1973, 104.

7 Paul VI. im Osservatore Romano vom 13. 12. 1964 sowie vom 16. und 17. 7. 1966.

8 Bleistein 1973, 106. – Auch heute zeigt sich die fehlende praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Tourismus darin, dass Urlauberseelsorge und Tourismuspastoral nicht über den Status einer vielfach esoterisch ausgerichteten Erbauungspastoral hinausgehen. Dies ist Konsequenz einer fehlenden theoretischen Auseinandersetzung.

9 Bleistein 1967, 162. – In diesem Zusammenhang sei auf die schon lange währende Auseinandersetzung um die Freizeit hingewiesen, in der die Freizeit aber auf ihren Bezug zur Arbeit fixiert blieb, etwa bei Leo XIII. in Rerum Novarum vom 15. 5. 1891: „Allgemein aber gelte das Gesetz: Man muß den Werktätigen soviel Ruhe gönnen, als sie brauchen, um die ausgegebenen Kräfte wieder zu ersetzen. Freizeit soll ja die abgenutzten Kräfte wieder herstellen."

Dass es kirchlicherseits die Sensibilität für das Phänomen des Tourismus fehlt und an Bereitschaft zu neuer Bewertung mangelt, daran hat sich Bleistein zeit seines Lebens gerieben. 1986 schreibt er enttäuscht: „Es lässt sich in der Tat nur schwer erklären, wieso sich in kirchlichen Kreisen eine solche Beziehungsangst dem Phänomen Freizeit gegenüber zeigt. Liegt es am Phänomen selbst, das sich so undeutlich und vage präsentiert? Liegt Freizeit jenseits einer nach Territorien und Arbeitswelten konzipierten Seelsorgestrategie? Zeigt sich in dieser Distanz auch ein Mangel an Reflexion über die gesellschaftlichen Bedingungen der Seelsorge? Wirkt sich jene um sich greifende Leistungsmentalität aus, die bei Klerus und pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen weithin vorhanden ist? Zwingt die Personalsituation, die Prioritäten in der Pastoral sakramental zu fixieren und vor der Wirklichkeit die Augen zu verschließen?"[10] Und sein anthropologischer Ansatz lässt ihn zugleich fragen: „War die Option für jenseitiges Heil so vorherrschend, daß die diesseitigen Glückserwartungen des Menschen in der Freizeit nicht realisierbar waren, da die Korrelation zwischen Glück und Heil nicht mehr gelingen wollte? Weltflucht am ungewohnten Ort?"[11]

Dreizehn Jahre später lautet sein Befund nicht anders, aber bedrängender und bedrückender klingt er in Bleisteins Stellungnahme aus dem Jahr 1999: „Da die Menschen vor allem in diesem Lebensraum (in Freizeit und Tourismus, H. P.) ihre erfüllende Zeit verbringen, verwundert es eigentlich nicht wenig, daß die Kirche auf diesen Lebensraum so wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit verwendet und die angemessene pastorale Sorgfalt und Strategie bei diesem Lebensfeld nicht aufbringt. Offensichtlich liegt auf der Freizeit immer noch das Odium jener Geringschätzung, das in dem alten Sprichwort enthalten ist ‚Müßiggang ist aller Laster Anfang'. Doch diese Norm stammt aus einer ständischen Arbeitsgesellschaft und einem sparsamen Bürgertum, deren Grundsätze die moderne Industriegesellschaft längst als antiquiert und kontraproduktiv hinter sich gelassen hat."[12] Und Bleistein fragt, wann die Kirche endlich beginne, sich selbst als Teil dieser Freizeitgesellschaft verstehen zu lernen, da die Probleme der Freizeit sie doch zunehmend bedrängen würden. Die Freizeitgesellschaft als Lebensraum des modernen Menschen und die

---

10 Roman Bleistein, Freizeit und Tourismuspastoral in der Bundesrepublik Deutschland, in: Stimmen der Zeit 204 (1986) 75–83, hier: 77. – Geprägt sind seine Überlegungen von einer kritischen Sicht von Vergangenem und Gegenwärtigem: „Wer kritisch die Gegenwart betrachtet, wird ihre Nachteile nicht übersehen; wer aus romantischem Idealismus an der Vergangenheit haftet oder in einer moralischen Utopie der Zukunft lebt, wird ihre Vorteile nicht wahrnehmen." Bleistein: Kirche und Tourismus, in: Stimmen der Zeit 180 (1967) 154–166, 155.

11 Bleistein 1986, 77.

12 Roman Bleistein, Menschen in Bewegung, Entwurf zu einem Lehrbrief der Würzburger Domschule, unveröffentlichtes Manuskript 1999. Das Manuskript wurde mir dankenswerterweise von der Domschule Würzburg zur Verfügung gestellt. Da es keine einheitliche Nummerierung enthält, verzichte ich hier auf Seitenangaben. Dafür bitte ich um Nachsicht.

Kirche selbst als Teil dieser Freizeitgesellschaft sind nicht hintergehbare Fakten einer innovativen Pastoral.

2 Tourismus und Freiheit

Fragend, was der moderne Mensch in Freizeit und Tourismus suche und wie sich die Sendung der Kirche in diesem Kontext verwirkliche, trifft Roman Bleistein auf die Grundkategorie der Freiheit. „Der Tourismus mag, wie sozialempirisch erhoben wird, vielerlei Motivationen haben; er steht aber gewiß unter dem Imperativ der Freiheit, wenn man die allgemeinste übergreifende Motivation nennen will."[13]

Die Wesensbestimmung des Menschen in seiner Hinordnung auf Freiheit offenbart den Tourismus als eine Ausgestaltung dieser Freiheit in Muße, als Freiheit in Freizeit, wie Bleistein resümiert. „Wenn man also sagt, daß ein Selbstvollzug des Menschen, der nicht schon durch die äußeren physischen und sozialen Zwänge versperrt ist, nicht von vorne herein weiß, wohin er zielt, also den Charakter des Experimentes, des Abenteuers, der Reise ins Unbekannte hat, so trifft dies für den Tourismus zu, zeigt aber gerade erst, was es mit diesem Reise-Abenteuer auf sich hat. Was hinter diesem unbekannten Ziel eigentlich theologisch gesehen, steckt, müßte noch weiter bedacht werden. Allzu schnell diese Dynamik als ‚Suche nach Gott' zu deklarieren, wie es bereits geschah, verstellt dem modernen Menschen eher die Möglichkeit ‚transzendentaler Erfahrungen' als daß zu ihnen eröffnet wird."[14]

Letzterer Gedanke begegnet schon in der ersten umfangreichen Abhandlung Bleisteins über Kirche und Tourismus aus dem Jahr 1967. Dort warnt er vor einer vorschnellen und kurzschlüssigen Vereinnahmung des Tourismus für eine christliche Weltdeutung: „Wenn die Kirche jede Praxis des heutigen Menschen, die entfernt einer religiösen Übung – etwa der Wallfahrt – ähnelt, religiös verstehen und jedes schwer erklärbare Verhalten, z. B. den Massentourismus, bis auf seine letzte Ursache zurückverfolgen will, macht sie sich unglaubwürdig, denn sie realisiert weder die

---

[13] Bleistein 1973, 106.

[14] Bleistein 1973, 109. Bleistein erinnert hier an den Bericht der KNA vom 22. 4. 1967 ‚Internationaler Kongreß über die geistigen Werte des Tourismus' mit dem Titel: Tourismus – Symbol für die Suche nach Gott. Bleistein dazu: „So wenig anstößig für einen Gläubigen diese Symbolisierung sein mag, so ärgerlich ist sie für den modernen Menschen; er empfindet es als unfair, wenn unversehens sein natürliches Verlangen und Tun religiös interpretiert wird. Was als Aufwertung gemeint war, wird als Abwertung aufgefaßt: die Kirche verliert an Kredit". Bleistein 1967, 154. Nun bedeutet diese Kritik nicht ein grundsätzliches Verbot, touristisches Handeln in den Kontext religiöser Erfahrungen zu stellen. Wichtig ist, wie dies geschieht. „Eine sachgerechte Beurteilung müßte auf die Ergebnisse der Soziologie und Sozialpsychologie schauen, um in ihnen die Wirklichkeit zu ergreifen, die sich dann anthropologisch oder gar religiös deuten läßt. Wer diesen zweiten Schritt vor dem ersten tun will, mißachtet die Logik seines Denkens, wie gläubig und fromm er auch sein mag. Indem er auf die Analyse des Phänomens verzichtet, kommt er wohl zu handlichen Resultaten, deren Fragwürdigkeit aber in dem Maße wächst, als sie in Prinzipien umgestellt werden." Bleistein 1967, 154.

komplexe Situation des Menschen im 20. Jahrhundert, die sich jeder monokausalen Erklärung entzieht, noch wird sie den Dingen in sich selbst gerecht. Daß die Dinge in der Welt ihre Eigenwirklichkeit und ihren Eigenwert besitzen, zählt zu den erfreulichsten Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Die Massenphänomene unserer Tage wie Freizeit, Urlaub, Tourismus sollte man ohne viel Aufhebens diesen Dingen der Welt hinzurechnen."[15] Andererseits nimmt er sehr wohl wahr, dass die Freizeit eine Aura des Religiösen und Heiligen erhalten hat: „Erfahrungen von Verwunderung, Staunen, Ergriffenheit, ganzmenschlicher Erhebung, die früher einem religiösen Umfeld zugeordnet waren, also den Kirchen, wurden von Welten aufgesogen, die eher geringschätzig als künstliche Freizeitwelten qualifiziert werden."[16]

In seinem eigenen Ansatz versucht Bleistein stets, die Sehnsucht des Menschen nach Freiheit nicht von seiner konkreten Lebenswirklichkeit zu trennen. Er nimmt den Menschen in seinem Verlangen nach konkreter und lebendiger Erfahrung ernst: dass dieser die „einmalige Freiheit und freiheitsbestimmende Individualität"[17], die ihm allenthalben von der Predigtkanzel zugesagt würde, erfahren möchte. Und weil er dies radikal ernst nimmt, kann Bleistein in den Motiven touristischen Handelns nicht nur nichts entdecken, was der christlichen Botschaft im Geringsten widersprechen würde, sondern im Gegenteil sagen: „Sie warten darauf, durch die Frohbotschaft und durch den Dienst der Kirche ‚aufgehoben', d. h. bewahrt und vollendet zu werden."[18]

Bleistein versucht, diese Überlegungen biblisch zu fundieren. Er greift dazu auf die Motive der ‚Wandlung', des ‚Neuen' und der ‚Freiheit' vor allem in den paulinischen Texten des Neuen Testaments zurück und kommt so zu einer dreifachen Sinngebung der Freizeit:

---

15 Bleistein 1967, 154.

16 Roman Bleistein, Kathedralen der Freizeitgesellschaft, in: Stimmen der Zeit 213 (1995) 637.

17 Bleistein 1973, 107. Bleistein argumentiert gegenüber den (kirchlichen) Kritikern des Tourismusphänomens (vor allem ihrer Werbeslogen), die an der Vordergründigkeit der versprochenen Freiheit im Tourismus Anstoß nehmen: „Bei all diesen ‚Paradiesen', die als ‚letzte' der touristische Werbejargon reißerisch anpreist, stehen keine abwehrenden Engel mehr an den Toren.", wie dies in der katholischen Verkündigung vielfach über Jahrzehnte anzutreffen war. AaO., 107 f.

18 Bleistein 1973, 113 f. Bleistein beschreibt hier einen ideengeschichtlichen Paradigmenwechsel: „Die Humanität, die sich im Horizont solcher Erlebnismöglichkeiten abzeichnet, steht unter dem Gesetz des ‚Neuen' und des Abenteuers. ... Jeder Mensch ein kleiner Christoph Kolumbus, jeder entdeckt sein eigenes Amerika, jeder erlebt sich selbst als ein Wesen der selbstmächtigen Freiheit. Auch hier bringt der Kontrast zu früheren Menschenbildern das Moderne zu Gesicht: früher der Mensch als ‚Hieronymus im Gehäuse', Mensch als ‚Wesen der Versuchung', Mensch als kleine Stifterfigur am großen Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu, Mensch als Untertan in einem durch ‚Reichsideologien' mißverstandenen Reich Gottes. Das Selbstverständnis des modernen Menschen zwingt auch hier zur Korrektur einer Spiritualität des Christen, die sich mehr von Mönchen als von Menschen schlechthin, mehr von zeitbedingten Akzentuierungen des Christlichen als vom Christentum schlechthin herleitete." Und der Autor fragt weiter: „ Ist das nicht gut so?" 110f. Vgl. auch Roman Bleistein: Kultur des Alltags. Reflexionen über Freizeit und Freizeitpolitik, in: Stimmen der Zeit 206 (1988) 471–481.

- Freizeit hat zu tun mit Gott, der am Anfang alles erschafft und am Ende seines Schöpfungswerkes ruht und der sein Volk anleitet, mit ihm und in ihm zu ruhen.
- Freizeit hat auch zu tun mit der Neuschöpfung im Heilswerk Jesu (2 Kor 5,17), in dem dem Menschen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet und neue Dimensionen seiner Verwirklichung aufgetan werden.
- Schließlich hat Freizeit zu tun mit der endzeitlichen Erfüllung, in der Gott „alles neu machen wird" (Offb 21,5) und darin den Menschen und die Welt vollendet.

„Das von allen erwartete ‚Happy-End' ist den Christen – wenn auch auf dem Weg Jesu durch Tod und Auferstehung – zugesagt."[19] Deshalb hat eine Freizeitpastoral keine andere Aufgabe als die Pastoral schlechthin, nämlich dem Menschen – wie es die Würzburger Synode sagt – zu helfen, „dass sein Leben gelingt, indem er auf den Anspruch und Zuspruch Gottes eingeht."[20]

Später, in *Menschen in Bewegung*, führt Bleistein diese Überlegungen weiter aus.[21] Anknüpfend an den biblischen Schöpfungsbericht, in welchem Gott nicht nur die Welt schafft, sondern sie auch für gut befindet und schließlich ausruht von seinem Tun, benennt er nun zwei normsetzende biblische Grundaussagen:

- Der Mensch ist das Ebenbild Gottes,
- und zwar eines Gottes, der schafft und ruht, der sich kreativ und rekreativ verhält.

Die Ebenbildlichkeit des Menschen werde vor allem in seiner Freiheit und Liebe sichtbar und erlebbar, erläutert Bleistein. Denn die größte Wahl seiner Freiheit bestehe darin, dass er lieben kann und tatsächlich liebt und sich in letzter Freiheit ungeteilt weggeben könne – an ein Werk, an einen Menschen, an Gott. Und Bleistein fährt fort: „Auch der Mensch ruht gemäß diesem Schöpfungsprogramm immer wieder. Entsprechend seiner Natur ruht er nicht nur – rein physiologisch-psychisch – von seiner Arbeit aus, sondern er ruht – transzendental und gesamtmenschlich – auch und vor allem in Gott, in einem höheren Sinn, in seiner Enthobenheit, die ihn wieder auf sein Werk und auf den mitschaffenden Gott zurückblicken lässt. So wird Freizeit – ob Feierabend, ob Sonntag, ob Urlaub – zu jenem großen und seligen Intervall der Ruhe, das notwendig zum ganzen Schöpfungswerk dazugehört. Infolgedessen geht der Zugang zur Freizeitpastoral nur über eine Reflexion der Schöpfung, etwa im Buch Genesis 1:

---

19 Roman Bleistein, Die Freizeit und das Alter, in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 75-83, 82 f.
20 Bleistein 1998, 82.
21 Bleistein 1999.

Dort sind die Maßstäbe des christlichen Freizeitverhaltens zu finden, als Ganzes und im einzelnen."[22]

3 Tourismuspastoral als Offerte

Diese Überlegungen führten bereits 1973 zu der Erkenntnis: „Bei einer solchen Sicht und Bewertung des Tourismus gewinnt die Tourismuspastoral einen zentraleren Ort innerhalb der gesamten Pastoral, als man erwartet hatte."[23] Doch bereits 1986 tritt Ernüchterung bei Bleistein ein, was sowohl die pastoraltheologische als auch die innerkirchliche Perspektive betrifft: „Eine Bilanz in der Veränderung des innerkirchlichen Bewußtseins, was Freizeit und Tourismus betrifft, bringt leider rote Zahlen zum Vorschein."[24] Der Impuls, der die deutsche Pastoraltheologie näher an das Phänomen Freizeit und Tourismus heranbringen wollte, war ins Leere gelaufen.[25]

Trotzdem hält Bleistein an seinem Engagement fest, und er wird nicht müde in immer wieder in neuen Variationen zu betonen: Die Tourismuspastoral betrifft den Dienst der Kirche an der Humanität des Menschen und an seiner menschlichen Verwirklichung, welche erfahrbar wird in Freude, Glück und Heil. „Wenn die Kirche eine, und zwar frohe Botschaft hat, dann muß sie in diesen Bezugsrahmen der Humanität einzubringen sein, allein schon deshalb, weil keine Autorität und kein soziales Milieu diesen ‚touristischen' Menschen zwingen kann, sich langweilige Predigten, unverständliche Gottesdienste und nicht vollziehbare Wahrheiten anzuhören. Die Wahrheit, die dienen soll, muß einen Sitz im Leben des Menschen haben, der das als menschliche Fülle verstandene Heil sucht."[26]

Den spezifischen Dienst der Kirche sieht Bleistein in der Offenhaltung des Menschen für die „Totalität seiner Wirklichkeit" entgegen einer Absolutsetzung des Fragmentes bzw. der Ausschnitte des Lebens und der partiellen Beglückung. Und in dieser Totalität des Menschen „zählt Transzendenz, Gott als letztgültiges Ziel des Überschreitens".[27] „Die Annahme der endlichen Existenz, die uns in ihrer Endlichkeit gerade durch die innere transzendentale Dynamik deutlich zum Bewußtsein kommt, wird uns in der Hoffnung auf den Gott des Heiles ermöglicht, der als Schöpfer zu seinem Geschöpf steht, weil er ihm als Erlöser (in Jesus Christus) die Treue

---

22 Bleistein 1999. Im Gegensatz zu seinen grundsätzlichen Überlegungen zur Tourismuspastoral des Jahres 1973 rückt hier der schöpfungstheologische Aspekt wesentlich stärker ins Zentrum der theologischen Argumentation. Die Überlegungen der 70er Jahre sind stärker vom Freiheitsgedanken geprägt. Vgl. etwa: „Der Begriff Freiheit macht bei Paulus die ‚Mitte des Evangeliums' aus." Bleistein 1973, 113.

23 Bleistein 1973, 114.

24 Bleistein 1986, 76.

25 Ebd.

26 Bleistein 1973, 115.

27 Bleistein 1973, 116. Vgl. auch Roman Bleistein, Therapie der Langeweile, in: Heilbad und Kurort 23 (1971) 280–291.

hielt. Aus dieser Hoffnung wächst jener frohmachende Sinn, der das ‚Unglück' aushalten läßt und der auch als Angeld immer wieder im ‚kleinen' Glück erlebt wird, das auch ein Abglanz des ‚großen' Glücks ist".[28]

Bleisteins Quintessenz, dass der innere Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung eine Theorie und Praxis der Tourismuspastoral erfordere, „die einerseits die menschliche Wirklichkeit voll ernst nimmt, die andererseits aber für eine Offenhaltung der menschlichen Totalität plädiert"[29], führt zu vier Kriterien:

- Tourismuspastoral ist Offerte. – Denn sie ist Einladung der Menschen zur Wahl und Entscheidung aufgrund erfahrener Liebe. Das stellt die Tourismuspastoral einerseits in die Situation der Konkurrenz der Lebensweisen und verlangt von ihr andererseits in Inhalt und Methode faszinierend zu wirken.[30]
- Die Tourismuspastoral ist Dienst am Heil der Menschen. – Weshalb die Tourismuspastoral aber auf die konkreten Erfahrungen der Menschen verwiesen bleibt – die Erfahrungen von Glück, Lust und Freude bzw. deren Verheißung, von Sehnsucht und Heimweh, von Wagnis, Verantwortung und Risiko, von Heimatlosigkeit und Geborgenheit, von Angenommensein und Einsamkeit, von Liebe und Enttäuschung, von Freiheit und Schuld, von Toleranz und Respekt –, und weshalb sie eine emotional sensitive Aufgabe darstellt.
- Tourismuspastoral ist Diakonie. – Was für die Tourismuspastoral jedoch heißt: „Der Kirche geht es nicht zuerst um Rekrutierung von Mitgliedern, sondern sie will nur jenen selbstlosen Dienst am Menschen leisten, der gerade dadurch für die Gültigkeit ihrer Wahrheit wirbt, daß er nicht das eigene sucht."[31]
- Tourismuspastoral ist liturgischer und sakramentaler Dienst. – Womit, was in der derzeitigen, den traditionellen pastoralen Aspekten eines Milieukatholizismus verhafteten Tourismuspastoral an erster Stelle steht,[32] in Bleisteins Konzept erst an letzter erscheint.

Die Tourismuspastoral ist eine Chance für die Kirche: „Die neue Umwelt des Tourismus eröffnet einen neuen Zugang zur Kirche und bietet der Kirche eine Chance, sich selbst in neuer, unverstellbarer Gestalt zu präsentieren."[33] Eine Tourismuspastoral im Sinne Bleisteins wird aber auch „zur kritischen Instanz jeder Pastoral, zumal der Gemeindepastoral in den überkommenen territorialen Strukturen; denn das Lebensgefühl des Menschen, wie es im Tourismus durchbricht, durchzieht all seine Lebensbereiche. Dadurch wird nur bestätigt, daß eine richtig entworfene Tourismus-

---

28 Bleistein 1973, 117.
29 Bleistein 1973, 132.
30 Bleistein bezieht sich auf W. Wilken, Werbung der mobilen Kirche, Berlin 1971.
31 Bleistein 1973, 119.
32 Vgl. Der Sehnsucht ein Gewand geben. Leitbild der katholischen Urlauberseelsorge. Hrsg. vom Katholischen Auslandssekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2001.
33 Bleistein 1973, 127.

pastoral in der Mitte der Pastoral ihren Platz hat, weil sie allein dem heutigen ‚touristischen' Menschen gerecht wird und weil sie besser der genuin-christlichen Botschaft entspricht."[34]

4 Von der Tourismus- zur Mobilitätspastoral?

Über 30 Jahre lang hat Roman Bleistein die Fragen von Freizeit und Tourismus in Variationen verfolgt; und seine Äußerungen dazu aus den 60er Jahren sind pastoraltheologisch auch unserer Zeit noch immer voraus. Es ist beeindruckend und überzeugend, wie die Tourismuspastoral bei Bleistein zum zentralen Modell und Paradigma avanciert. Tourismuspastoral wird zum Zentrum einer Pastoral, die sich radikal mit dem Menschen, seinen Hoffnungen, Sehnsüchten und Freuden auseinandersetzt (vgl. Gaudium et spes, 1).

In der Rückschau ist bemerkenswert, dass Bleistein bereits 1973 das Territorialprinzip der Seelsorge in Frage stellte. Jedenfalls wird eine Pastoral, die in ihrer Theorie und Praxis aufmerksam ist für die „Zeichen der Zeit" und sich an ihnen orientiert, an der Mobilität als Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen nicht vorbeigehen wollen und können. Nach Bleistein stellt die gegenwärtig nach einer Jahrtausende währenden Sesshaftigkeit wieder zurückkehrende nomadische Lebensweise des Menschen, „nicht mehr überhörbare Fragen an ein Pastoralkonzept, das als ‚Territorialseelsorge' bezeichnet wird. Die darin enthaltene Kategorie des Raumes, ein ‚Territorium', wird durch die Mobilität radikal aufgebrochen".[35]

Mobilität wird bei Bleistein zum Prinzip der Kirche selbst. „Die Sensibilität für diese neuartigen Phänomene wird auch durch die geistige Beweglichkeit der Kirche gefördert, wie sie im Konzil und in den Synoden (...) zum Ausdruck kommt. Geistige Beweglichkeit wird immer auch eine Voraussetzung für die lokale Beweglichkeit bleiben. Jener Mut zum Wagnis und zum Risiko, jene Faszination durch das Neue und Fremde setzt sich am Ende auch in lokale Mobilität um. Wer sich auf ein Ziel hin bewegen will, muss zuvor bereits mit Geist und Herz dort gewesen sein. Insoweit scheint der derzeitige kirchengeschichtliche Zeitpunkt für die Reflexion über die Mobilität günstig."[36] Allerdings erfordert dies noch eine stärkere theologische Reflexion.

Die Überlegungen Bleisteins erhalten auch in der gegenwärtigen Diskussion um die strukturelle Gestalt der Pastoral in den deutschen Diözesen neue Brisanz. Sie ermutigen zum Abschied von Aporien der Gemeinde-

---

34 Bleistein 1973, 120.

35 Bleistein 1999.

36 Bleistein 1999. Bleistein unterscheidet in diesem Beitrag zwischen sozialer (auch vertikal genannter) und kultureller Mobilität, schließlich benennt er auch die in diesem Kontext vor allem beachtenswerte horizontale Mobilität.

pastoral, d. h. der alleinigen und primären Ver-ortung pastoralen Handelns in räumlich-pfarrgemeindlichen Kontexten (auch wenn diese jetzt Seelsorgeeinheit, Pastoraler Raum oder ähnlich benannt werden). Die Überlegungen „Gemeinde in mobiler Gesellschaft" von Franz-Peter Tebartz-van Elst sind dabei ein wichtiger Beitrag zu einer neuen Perspektive einer zukunftsfähigen Pastoral, in ihrer Konsequenz aber nicht mutig genug. Denn Gemeindereformen allein greifen in einer (freizeit-)mobilen Gesellschaft zu kurz.[37]

Welche Konsequenzen sind zu ziehen? – „Auf der pastoralen Ebene drängt das touristische Erscheinungsbild all jene, die sich für das geistige Wohl der Menschen interessieren, besonders die Seelsorger, ihre Pastoralmethoden und ihre Sprache neu zu überdenken. Die Seelsorge ist heute schon und wird morgen noch mehr eine Touristenseelsorge sein – das Wort im weitesten Sinn genommen, nämlich als Dimension des zeitgenössischen Menschen im ständigen Umherziehen von einem Ort zum anderen."[38] Hinsichtlich der Tourismuswirtschaft aber mahnt Bleistein entsprechende Ausbildungsgänge, tarifliche Vereinbarungen, vor allem geregelte Sozialleistungen und eine Urlaubsregelung an. Für Freizeitpädagogen verlangt er eine größere Professionalisierung. „Denn es reicht für Berufe, die so hautnah mit Menschen arbeiten nicht aus, ihnen einige Grundtechniken der Kommunikation und Kreativität und eine alles rechtfertigende Theorie zu vermitteln."[39]

So sehr Bleistein die Bemühungen und das Engagement einzelner Seelsorger in der Tourismusseelsorge positiv bewertet und relevante Arbeitsbereiche benennt (Kurseelsorge, Tourismusseelsorge an Fest- und Feiertagen, die positiven Erfahrungen in der europäischen Zusammenarbeit), so sieht er doch das Problem, welche marginale Rolle Freizeit und Tourismus in der Ausbildung von Priestern, PastoralreferentInnen und Diakonen spielen. Er fragt, „ob diese neuen Welten von Pastoral- und Moraltheologie erkannt seien"[40], und resümiert: „Angesichts der Ängste, in denen die Menschen heute leben, müßte eine Gemeinschaft, der eine frohe Botschaft aufgetragen ist, auch Lebensfreude und spielerischen Lebenssinn pflegen. Also: Viele Aufgaben an viele Adressaten."[41]

Zwar bin ich auch über das eine oder andere in Bleisteins Ausführungen gestolpert. So über den Satz: „Das Äußere – wie z. B. der Massentourismus – kann nur durch die Anrufung des Innersten im Menschen bewältigt werden."[42] Angesichts der rasanten Entwicklungen in diesem Wirtschaftszweig, angesichts enormer Zerstörungen menschlicher Kulturen, Ökosys-

---

37 Vgl. Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen, Würzburg 1999, 614.

38 Bleistein 1967, 165 f.

39 Roman Bleistein, Tourismuskritik, in: Stimmen der Zeit 201 (1983) 505-506, 506.

40 Bleistein 1986, 83.

41 Ebd.

42 Bleistein 1967, 163.

teme und Lebensbedingungen, angesichts von Sextourismus, radikaler Alpenerschließung und Golfplätzen in der Wüste und angesichts der globalisierten Tourismusökonomie hege ich Zweifel, dass dies bereits eine hinlängliche Antwort ist. Trotzdem bleibt als Vermächtnis Bleisteins die Herausforderung, das Evangelium auch in einer touristisch ausgerichteten Freizeitgesellschaft zu verkünden. „Auf die Frage: Hat die Kirche für den Urlauber und Touristen eine Botschaft, lautet die Antwort: Ja, sie hat die Botschaft des Heils, das – in Wort und Sakrament – dem ganzen Menschen gilt. Wo Unruhe, Unerfülltheit, Unfriede, Unglück, Unheil ist, kann weder eine lokale Fortbewegung (wie schnell auch immer) noch eine intensive Ablenkung (wie laut und faszinierend auch immer) Erholung bringen. (...)Das Heil Gottes heiligt und heilt."[43]

In einer Zeit, in der die kleinmütige Angst um die Zukunft, um Finanzen und Strukturen oft zur Agonie führt und die den frohmachenden Dienst der Kirche an der Welt vermissen lässt, ist nur zu hoffen, dass Roman Bleisteins Engagement fortgeführt wird, und zwar in der Art und Weise, wie er es verstanden hat: als Entwurf eines positiven Menschenbildes, begleitet von einem menschenfreundlichen Gottesbild, ohne Angst um die Kirche und ihre Pastoral.

„Wo die Kirche sich in der Touristenseelsorge diskret präsentiert, nimmt sie den unruhigen und erlebnishungrigen Menschen unserer Zeit ernst, obgleich sie sein ‚Unterwegs-sein' nicht vorschnell als ‚Suche nach Gott' interpretiert und sich vielmehr dem Problem eines christlichen Berufsethos zuwendet. Es genügt schon, in dem organisierten Großtourismus etwas von der Tatsache zu entdecken, daß der Mensch unterwegs ist, selbst wenn er das ‚Wohin' und ‚Warum' seiner Reise vermutlich nicht kennt. Darf man sagen, daß der Tourismus auch ein Exerzitium der Hoffnung ist? Wo Hoffnung zum Prinzip geworden ist, läßt der Mensch mit sich reden. Eine eschatologische Kirche, die als wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses die Hoffnung erkannt hat, wird den modernen Menschen ernst nehmen, sie selbst wird vom modernen Menschen ernst genommen werden."[44]

---

[43] Bleistein 1967, 164.
[44] Bleistein 1967, 166.

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Felix Bernard

Leiter des Katholischen Büros Niedersachsen
Professor für Kirchenrecht
Universität Osnabrück
Katholisches Büro Niedersachsen
Nettelbeckstraße 11
D-30175 Hannover
eMail: Kath.BueroNds@t-online.de

Prof. Dr. Wilhelm Damberg

Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstr. 150, GA 6/142-144
D-44780 Bochum
Fon: +49 (0) 234 32-28109
Fax: +49 (0) 234 32-14257
eMail: wilhelm.damberg@ruhr-uni-bochum.de

Prof. Dr. Walter Fürst

Professor für Pastoraltheologie,
Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-3901
Fax: +49 (0) 228 73-7673
eMail: w.fuerst@uni-bonn.de

Prof. Dr. Karl Gabriel

Professor für Christliche Sozialwissenschaften
Universität Münster
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-25052
Fax: +49 (0) 251 83-30041
eMail: gabrielk@uni-muenster.de

Bischof Jacques Gaillot

Titularbischof von Partenia
c/o Katharina Haller
Vorderzelgstr. 6
CH-8700 Küsnacht
eMail: khaller@partenia.org

Dr. Boleslaw Gumieniuk

Post Netzwerk
Theologisches Studium Zielona Gora
ul. Koscielna 3
PL-66-211, Otobok
Fon: +48 (0) 68 3812118
Fax: +48 (0) 68 3812118
eMail: bgumieniuk@zgora-gorzow.opoka.org.pl

Dr. Gerhard Kellner

Leiter des Instituts für theologisch-pastorale Fortbildung
Bischöfliches Ordinariat Augsburg
Thommstr. 24a
D-86153 Augsburg
Fon: +49 (0) 821 319893-653
Fax: +49 (0) 821 319893-679
eMail: kellner.gerhard@bistum-augsburg.de

Dr. Hadwig Müller

Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.
Goethestr. 43
D-52064 Aachen
Fon: +49 (0) 241 7507-238
Fax: +49 (0) 241 7507-335
eMail: hadwig.mueller@mwi-aachen.org

Prof. Dr. Gisela Muschiol

Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7431
Fax: +49 (0) 228 73-7848
eMail: muschiol@uni-bonn.de

Prof. Dr. Helmut Peukert

Professor (em.) für Pädagogik
Universität Hamburg
Rudolf-von-Langen-Str. 36
D-48147 Münster
Fon: +49 (0) 251 2393-749
Fax: +49 (0) 251 2393-753
eMail: Hpeukert@t-online.de

Dr. Herbert Poensgen

Dozent am Theologisch-Pastoralen-Institut Mainz
Lehrbeauftragter für Kultur und Tourismus
an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen
Pfarrer-Bensheimer-Str. 12
D-55129 Mainz
eMail: poensgen.tpi@gmx.de

Balázs Schanda

Mitarbeiter des Verfassungsgerichts der Republik Ungarn,
Lehrbeauftragter für Staatskirchenrecht
Katholische Universität Pázmány Péter
Szentkirályi u. 28
H-1088 Budapest
eMail: schanda@mkab.hu

Prof. Dr. Udo Fr. Schmälzle

Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Universität Münster
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 83-22635
Fax: +49 (0) 251 83-30037
eMail: pastoraltheologie@uni-muenster.de

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Professor für Pastoraltheologie
Universität Mainz
Saarstr. 21/Forum 5
D-55122 Mainz
Fon: +49 (0) 6131 39-20251
Fax: +49 (0) 6131 39-22743
eMail: sievernich@mail.uni-mainz.de

Dr. Petr Slouk

Assistent am Institut für Pastoraltheologie Wien
Geschäftsführer des Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologen
Maria-Theresienstr. 3/25
A-1090 Wien
eMail: petr.slouk@univie.ac.at

Prof. Dr. Johannes A. van der Ven

Professor für Komparative Empirische Theologie
Universität Nijmegen
Erasmusplein 1
NL-6525 HT Nijmegen
Fon: +31 (0) 24 361-2474
Fax: +31 (0) 24 361-1802
eMail: J.vdVen@theo.kun.ul